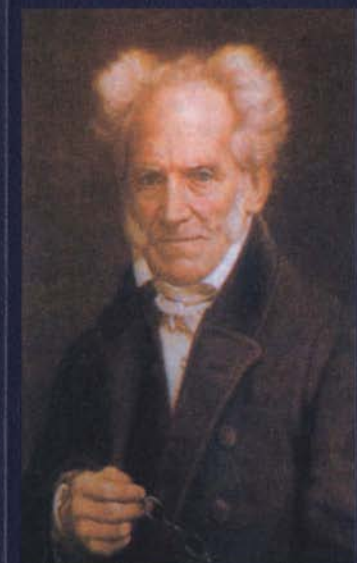


АРТУР ШОПЕНГАУЭР

ВВЕДЕНИЕ И ПЕРЕВОДЫ НА РУССКИЙ ЯЗЫК СДЕЛАНЫ Д-РОМ Ф. И. КУЗЬМЕНКОМ, КАНДИДАТОМ НАУК, ПРОФЕССОРОМ ФИЛОСОФИИ В МОСКОВСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ



СОЧИНЕНИЯ

АРТУР
ШОПЕНГАУЭР

4

ИЗД.

А. Шопенгауэр

Собрание сочинений

В ШЕСТИ ТОМАХ

Том 4

Parerga и Paralipomena

В двух томах

Том первый

Parerga

Москва
ТЕРРА — Книжный клуб
Издательство "Республика"
2001

УДК 1
ББК 87.3
Ш79

Перевод с немецкого

Подготовка текста *Т. И. Молчановой, Н. С. Мудрагей,
А. П. Скрипника, Н. Н. Трубниковой*

Общая редакция и составление
А. А. Чанышева

Примечания *А. П. Скрипника, Н. Н. Трубниковой*

Шопенгауэр А.

Ш79 Собрание сочинений: В 6 т. Т. 4: *Parerga и Paralipomena*: В 2 т. Т. 1: *Parerga* / Пер. с нем.; Общ. ред. и сост. А. Чанышева. — М.: ТЕРРА—Книжный клуб; Республика, 2001. — 400 с.

ISBN 5-275-00133-9 (т. 4) (ТЕРРА—Книжный клуб)

ISBN 5-300-02646-8

ISBN 5-250-02748-2 («Республика»)

«*Parerga и Paralipomena*» (в переводе с греческого «Дополнения и пропуски», или «Попутное и отложенное») — последняя крупная работа А. Шопенгауэра, опубликованная при жизни автора в двух томах (1851). Именно она принесла Шопенгауэру широкую известность мудреца и блестящего философского писателя. Том первый («*Parerga*») содержит произведения, дополняющие его основной труд «Мир как воля и представление», но имеющие и самостоятельную ценность, в том числе знаменитые «Афоризмы житейской мудрости». Текст перевода заново сверен с оригиналом и исправлен, существовавшие в нем пропуски восстановлены.

УДК 1
ББК 87.3

ISBN 5-275-00133-9 (т. 4) (ТЕРРА—Книжный клуб)

ISBN 5-300-02646-8

ISBN 5-250-02748-2 («Республика»)

© ТЕРРА—Книжный клуб, 2001
© Издательство «Республика», 2001

PARERGA

Vitam impendere vero¹.

Предисловие

Эти второстепенные труды, написанные в добавление к моим более важным, систематическим произведениям, состоят частью из нескольких рассуждений об отдельных, весьма разнородных вопросах, частью из разрозненных мыслей на еще более разнообразные темы; весь этот материал собран здесь потому, что он — главным образом по своему содержанию — не мог войти в указанные систематические произведения; впрочем, некоторые части вошли сюда только потому, что они явились слишком поздно, чтобы занять там подобающее место.

При написании этих своих мелких работ я имел в виду прежде всего читателей, уже знакомых с моими связанными с этими работами более трудными по содержанию произведениями; быть может, даже они найдут здесь кое-какие желательные для себя дальнейшие разъяснения. Тем не менее в общем содержание этих томов, за исключением немногих мест, будет доступно пониманию и усвоению также и тех, кто приступает к ним без такого знакомства. Конечно, изучавший мою философию все же будет иметь при этом некоторое преимущество, так как она всегда отбрасывает свой свет — хотя бы только издали — на все, что я думаю и пишу; как, с другой стороны, все, что выходит из моей головы, всегда даст этой самой философии некоторое новое освещение.

Франкфурт-на-М., декабрь 1850 г.

Эскиз истории учения об идеальном и реальном

Plurimi pertransibunt et multiplex erit scientia.

*Daniel 12,4**

Декарт по праву считается отцом новейшей философии прежде всего потому, что он впервые побудил разум стать на собственные ноги: он научил людей пользоваться своей собственной головой, которую до тех пор заменяла Библия, с одной стороны, и Аристотель — с другой. В частном же и более узком смысле Декарт заслуживает такого названия потому, что в его сознании впервые зародилась проблема, вокруг которой главным образом и вращается с того времени все философское мышление, — проблема идеального и реального, т. е. вопрос о том, что в нашем познании объективно и что в нем субъективно? что в нем должно быть приписано некоторым отличным от нас вещам и что — нам самим? Дело в том, что в нашей голове возникают образы, и возникают не по внутреннему побуждению, исходящему от произвола или от связи идей, а по случаю внешне данного повода. Только эти образы и известны нам непосредственно как данные. В каком отношении находятся они к вещам, которые существуют совершенно обособленно и независимо от нас и каким-то путем становятся причиной этих образов? Да еще достоверно ли, что и вообще-то существуют такие вещи? А если существуют, то позволяют ли нам образы судить также и об их свойствах? Вот какую проблему поставил Декарт, и в результате за последние 200 лет главное стремление философов заключалось в том, чтобы правильной демаркационной линией начисто отграничить идеальное, т. е. то, что принадлежит только нашему познанию как таковому, от реального, т. е. от того, что существует независимо от нас, и таким образом определить взаимное отношение обоих этих элементов.

Действительно, ни философы древности, ни схоласты не дошли, по-видимому, до ясного осознания этой основной проблемы философии. Правда, некоторый признак ее в виде идеализма и даже в виде учения об идеальности времени можно найти у *Платона*, а именно в "Эннеаде" (III, кн. 7, гл. 10), где он говорит, что душа сделала мир, вступив из вечности во время. Там встречаются, например, такие слова: Οὐ γάρ τις αὐτοῦ τοῦδε τοῦ παντός τόπος, ἢ ψυχὴ** или: Δεῖ δέ οὐκ ἐξῶθεν τῆς ψυχῆς λαμβάνετν τὸν χρόνον, ὥσπερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα ἐκεῖ ἐξῶ τοῦ ὄντος***; здесь уже, собственно, высказана кантовская идеальность времени³. В следующей главе читаем: Οὗτος ὁ βίος τὸν χρόνον γεννᾷ διὸ καὶ εἴρηται ἅμα τῷδὲ

* Многие прочтут, и умножится знание (*Дан.* 12,4).

** "Ибо нет для этой вселенной иного места, кроме души" (*греч.*).

*** "Но не следует принимать время вне души, как не следует там принимать вечность вне того, что называется сущим"² (*греч.*).

τῷ παντὶ γεγονέναι, ὅτι ψυχὴ αὐτὸν μετὰ τοῦδε τοῦ παντός ἐγέννησεν*. Тем не менее проблема эта в своем ясном значении и в своей ясной формулировке остается характеристическим объектом *новейшей философии*, с тех пор как нужная для нее рассудительность впервые пробудилась в *Декарте*, которого осенила та истина, что мы прежде всего ограничены нашим собственным сознанием и мир дан нам только как *представление*. Своим известным *dubito, cogito, ergo sum*** он хотел подчеркнуть единственную достоверность субъективного сознания, в противоположность проблематичности всего остального, и выразить ту великую истину, что мы имеем только одно действительно и безусловно *данное* — наше самосознание. В своей сущности это его знаменитое положение равнозначно тому, которое принято за исходную точку мною: "Мир — мое представление". Вся разница между нами сводится к тому, что Декарт выдвигает непосредственность субъекта, а я — опосредствованность объекта. Оба положения выражают одну и ту же истину с двух сторон, дополняют друг друга, находятся, следовательно, между собою в таком же отношении, как закон инерции и закон причинности, — согласно моему взгляду, изложенному в предисловии к этике ("Две основные проблемы этики, рассмотренные в двух конкурсных сочинениях доктором Артуром Шопенгауэром". Франкфурт-на-Майне, 1841, с. XXIV; 2-е изд. Лейпциг, 1860, с. XXIV и сл.). Конечно, со времени Декарта его положение бесчисленное количество раз повторяли — просто потому, что чувствовали всю его важность, без ясного понимания его истинного смысла и цели (*Cartes. Meditationes. Med. II, p. 14*). Итак, Декарт раскрыл пропасть, лежащую между субъективным, или идеальным, и объективным, или реальным. Свое открытие он облек в форму сомнения в существовании внешнего мира; но тот жалкий прием, каким он избавляется от этого сомнения — именно, ссылка на то, что не станет же, мол, Господь Бог обманывать нас, — показывает, насколько глубока и трудна для решения поднятая проблема. Между тем через Декарта сомнение это проникло в философию и должно было держать ее представителей в постоянном беспокойстве, пока не получило себе окончательного разрешения. С этих пор появилось сознание, что без основательного понимания и выяснения разницы между идеальным и реальным невозможна никакая прочная и удовлетворительная философская система, — и вопроса об этом различии нельзя было уже обойти.

Для его решения прежде всего была придумана *Мальбраншем* система причин-поводов. Самую проблему, во всем ее объеме, Мальбранш понимал яснее, серьезнее и глубже, нежели *Декарт* ("Recherches de la vérité", livre III, seconde partie). Последний признал реальность внешнего мира на основании доверия к Богу; при этом, конечно, бросается в глаза, что, в то время как другие философы-теисты стремятся доказать существование Бога из существования мира, *Декарт*, наоборот, существование мира доказывает только из существования и правдивости Бога: это — космологическое доказательство наизнанку. *Мальбранш* и здесь дела-

* "Эта наша жизнь порождает время, почему и сказано, что оно родилось вместе с этой вселенной, так как душа породила время заодно с этой вселенной"⁴ (*греч.*).

** сомневаюсь, мыслю, следовательно, существую⁵ (*лат.*).

ст шаг далее: он учит, что мы все вещи видим непосредственно в самом Боге. Это значит, конечно, объяснять неизвестное посредством еще более неизвестного. Сверх того, по его мнению, мы не только видим все вещи в Боге, но Он в то же время — единственное действующее начало в них, так что физические причины только кажутся действующими, а на деле не более как *causes occasionnelles* (*ibid.*, liv. 6; *seconde partie*, ch. 3). Таким образом, уже здесь является перед нами в существенных чертах пантеизм *Спинозы*, которого, по-видимому, скорее можно считать учеником *Мальбранша*, чем *Декарта*.

Вообще можно удивляться, почему пантеизм уже в XVII столетии не одержал полной победы над теизмом: все наиболее оригинальные, прекрасные и основательные европейские системы пантеизма (ибо в сравнении с Упанишадами Вед все они, конечно, — ничто) появились на свет за это столетие, именно — у *Бруно*, *Мальбранша*, *Спинозы* и *Скота Эриугены* (последний много веков оставался забытым и утраченным, пока не был вновь найден в Оксфорде и в первый раз вышел из печати в 1681 г., т. е. через четыре года после смерти *Спинозы*). Это доказывает, по-видимому, что открытия отдельных лиц не могут получить признания, пока дух времени недостаточно созрел для их восприятия. Зато в наши дни, напротив, пантеизм, хотя лишь в эклектическом и путаном шеллинговском подновлении, стал господствующим мировоззрением ученых и даже просто образованных людей. Это объясняется тем, что прежде должен был явиться Кант, очистивший пантеизму место своей победой над теистическим догматизмом, так что дух времени был подготовлен для него, как вспаханное поле для посева. В XVII же столетии философия уклонилась от этого направления и пришла затем, с одной стороны, к *Локку*, предшественниками которого были Бэкон и Гоббс, а с другой, через *Лейбница*, — к *Христиану Вольфу*; оба эти философа и господствовали в последующем XVIII в., особенно в Германии, хотя в конце концов лишь постольку, поскольку они вошли в состав синкретического эклектизма.

Но глубокие мысли *Мальбранша* послужили ближайшим поводом к появлению лейбницевской системы *harmonia praestabilita**, которая в свое время пользовалась широкой известностью и высоким авторитетом — доказательство того, что в мире всего легче преуспевает нелепича. Хотя я и не могу похвалиться, чтобы у меня было ясное представление о лейбницевских монадах, которые одновременно представляют собою и математические точки, и телесные атомы, и души, однако то, по крайней мере, кажется мне несомненным, что допущение подобных монад, раз навсегда установленное, позволило бы нам отказаться от всяких дальнейших гипотез для объяснения связи между идеальным и реальным и покончить с вопросом об этой связи ссылкой на то, что оба эти элемента вполне отождествлены уже в монадах (почему и в наши дни этим снова восхитился *Шеллинг* как основатель системы тождества). Тем не менее знаменитому философствующему математику, полигистору и политику не угодно было воспользоваться названным допущением для этой цели: нет, для ее достижения он специально изобрел преду-

* предустановленная гармония (*лат.*).

становленную гармонию. Последняя же преподносит нам два совсем различных мира, которые не способны оказывать никакого воздействия друг на друга ("Principia philos.", § 84, и "Examen du sentiment du P. Malebranche", p. 500 сл. в "Œuvres de Leibnitz", publ. par Raspe); каждый из них является совершенно излишним дубликатом другого, но оба они тем не менее существуют, обнаруживают между собою полный параллелизм, идут рядом друг с другом: следовательно, творец их с самого начала установил между ними самую полную гармонию, в которой они прекраснейшим образом и продолжают жить друг возле друга. Мимоходом говоря, для уразумения harmonia praestabilita всего лучше, быть может, прибегнуть к сравнению со сценой, где очень часто influxus physicus* бывает только кажущимся, на самом же деле причина и действие связываются между собой просто с помощью предустановленной режиссером гармонии, когда, например, один стреляет, а другой а tempo** падает. Наиболее резко и сжато воззрение это в своей чудовищной нелепости изложено Лейбницем в § 62 и 63 его "Theodicée". При всем том за этим учением нельзя даже признать заслуги оригинальности, так как уже Спиноза довольно ясно сформулировал harmonia praestabilita во второй части своей "Этики", именно в 6-й и 7-й теоремах с их королляриями (см. также пятую часть теоремы 1), а раньше, в 5-й теореме второй части, он выразил на свой лад столь родственное учение Мальбранша о том, что мы все видим в Боге***. Таким образом, Мальбранш был единственным родоначальником всего этого направления мысли, которое использовали и обработали и Спиноза, и Лейбниц, каждый на свой лад. Лейбниц мог бы даже совсем не идти здесь в счет, так как он уже оставляет при этом в стороне тот простой факт, в котором заключается проблема, а именно — что мир дан нам непосредственно лишь как наше представление, и вместо него выдвигает учение о телесном и духовном мирах, между которыми невозможен никакой мост: вопрос об отношении представлений к вещам в себе сплетается у него с вопросом о возможности движений тела под влиянием воли, и эти-то оба вопроса вместе он и разрешает с помощью своей harmonia praestabilita ("Système nouveau de la nature", in Leibnitz, "Opera", ed. Erdmann, p. 125. — Brucker. "Hist. philos.", tom 4, p. II, p. 425). Чудовищная нелепость его гипотезы была уже показана в самом ярком свете путем анализа вытекающих из нее следствий некоторыми из его современников, в особенности Бейлем (см.: "Мелкие сочинения Лейбница", нем. пер. Гута, 1740 г., — примечание к с. 79, где сам Лейбниц видит себя вынужденным изложить возмутительные выводы из своего утвержде-

* физическое влияние (лат.) [термин Декарта].

** здесь: тут же (лат.).

*** "Этика", ч. II, теор. 7: "Порядок и связь идей те же самые, что порядок и связь вещей"; ч. V, теор. 1: "Как мысли и идеи вещей располагаются в душе, так телесные возбуждения, или образы вещей, располагаются и сочетаются в теле"; ч. II, теор. 5: "Формальное бытие идей предполагает причину Бога, поскольку лишь Он рассматривается как вещь мыслящая, а не поскольку Он выражается иным каким-нибудь атрибутом. Это значит, что идеи как атрибуты Бога, так и единичных вещей предполагают своей производящей причиной не самые объекты свои или воспринимаемые вещи, а самого Бога, поскольку Он есть вещь мыслящая".

ния). Однако уже самая нелепость гипотезы, к которой рассматриваемая проблема заставила прибегнуть мыслящего человека, свидетельствует о значительности, трудности и сложности последней и о том, как мало надежды устранить ее, эту проблему, — как это пытались делать в наше время — простым ее отрицанием и таким способом разрубить узел.

Спиноза опять-таки отправляется непосредственно от *Декарта*; поэтому сначала в качестве картезианца он даже сохраняет дуализм своего учителя, принимая некую *substantia cogitans** и некую *substantia extensa***, первую — как субъект, вторую — как объект познания. Впоследствии же, стоя на собственных ногах, он нашел, что обе они — одна и та же субстанция, только рассматриваемая с различных сторон, т. е. в одном случае воспринимаемая как *substantia extensa*, а в другом — как *substantia cogitans*. Но это значит, собственно, что различие между мыслящим и протяженным, или духом и телом, лишено основания и, следовательно, несостоятельно; поэтому о нем не должно бы больше и речи быть. Однако Спиноза все-таки продолжает его держаться, беспрестанно повторяя, что обе субстанции — одно и то же. Сюда присоединяет он еще, с помощью простого "*sic etiam*"***, что "*modus extensionis et idea illius modi una eademque est res*" ("*Ethica*", pars 2, prop. 7, schol.)****; это означает, что наше представление о телах и самые эти тела — одно и то же. Между тем для такого перехода "*sic etiam*" недостаточно: из того, что разница между духом и телом, или между представляющим и протяженным, лишена основания, вовсе не следует, чтобы не имело также основания и различие между нашим представлением и находящимся вне его объективным и реальным предметом, — это основная проблема, намеченная Декартом. Представляющее и представляемое вполне могут быть однородными, и все-таки останется вопрос, можно ли из представлений в моей голове с уверенностью заключать к бытию отличных от меня вещей, существующих в себе самих, т. е. независимо от этих представлений. Трудность состоит здесь не в том, в чем запутался *Лейбниц* (напр., в "*Theodicee*", ч. I, § 59), а именно не в том, что между предполагаемыми душами и телесным миром как двумя совершенно разнородными видами субстанций не может быть решительно никакого воздействия и общения, вследствие чего *Лейбниц* и отрицал физическое влияние: такого рода затруднение есть лишь один из выводов рациональной психологии и потому — не более как фикция, которую остается только отбросить, как это и делает Спиноза; к тому же против тех, кто ее (рациональную психологию) признает, можно воспользоваться в виде *argumentum ad hominem******; их собственным учением, что ведь Бог, который есть, конечно, дух, создал же телесный мир и все время им управляет, следовательно, дух может непосредственно воздействовать на тела. На самом деле трудность есть и остается только для картезианства, не понявшего, что

* субстанция мыслящая (лат.).

** субстанция протяженная (лат.).

*** точно так же (лат.).

**** "*modus протяжения и идея этого модуса — одна и та же вещь*" ("*Этика*", ч. II, теор. 7, схол.) (лат.).

***** аргумент к человеку (лат.).

единственный непосредственно нам данный мир, — это безусловно мир лишь идеальный, т. е. состоящий из одних только представлений в нашей голове; а мы между тем решаемся выходить за его пределы, высказывая суждения о каком-то мире реальном, т. е. существующем независимо от нашего представления. Следовательно, *Спиноза*, устранив различие между *substantia cogitans* и *substantia extensa*, не разрешил еще этим данной проблемы, а разве только сделал вновь допустимым физическое влияние. Но последнее не годится для разрешения упомянутой трудности, ибо закон причинности, как доказано, имеет субъективное происхождение; но если бы даже он и был, напротив, продуктом внешнего опыта, все равно — он входил бы и тогда в состав подвергаемого сомнению, лишь идеально данного нам мира. Таким образом, закон этот никак не может служить мостом между абсолютно объективным и субъективным — он не более как связь, которою соединены между собой явления (см.: "Мир как воля и представление", т. 2, с. 15).

Желая, однако, точнее пояснить указанное выше тождество протяжения и представления о нем, *Спиноза* выставляет нечто такое, что одновременно совмещает в себе и взгляд *Мальбранша*, и взгляд *Лейбница*. Именно, вполне согласно с *Мальбраншем* мы видим вещи в Боге: "*Regum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas, pro causa agnoscunt: sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans*" ("*Ethica*", pars 2, prop. 5)*; и Бог этот, как и у *Мальбранша*, вместе с тем — реальный и действующий принцип вещей. Но так как *Спиноза* словом "*Deus*"** обозначает мир, то, в сущности, здесь нет никакого объяснения. В то же время у него, как и у *Лейбница*, между протяженным и представляемым миром существует строгий параллелизм: "*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*" (pars 2, prop. 7)***; см. и другие подобные места. Это — лейбницевская *harmonia praestabilita*; только здесь представляемый и объективно существующий миры не остаются, как у *Лейбница*, в полном разъединении, соответствуя друг другу лишь в силу заранее и извне устроенной *harmonia*: *Спиноза* на самом деле видит в них одно и то же. У него, значит, мы находим прежде всего полный реализм, поскольку, по его мнению, бытие вещей вполне точно соответствует представлению о них в нас, так как ведь и то и другое совпадают****; поэтому мы познаем вещи в себе: они сами в себе *extensa*, коль скоро они кажутся *extensa*, когда выступают *cogitata*, т. е. в нашем представлении о них. (Кстати заметить, здесь перед нами — источник шеллинговского тождества реального и идеального.) Для обоснования же всего этого служит, собственно, лишь простое утверждение. Изложение страдает неяснос-

*"Идеи единичных вещей предполагают причиною не самые свои объекты, или воспринимаемые вещи, а самого Бога, поскольку Он есть вещь мыслящая" ("*Этика*", ч. II, теор. 5") (лат.).

**"Бог" (лат.).

***"Порядок и связь идей те же самые, что порядок и связь вещей" (ч. II, теор. 7") (лат.).

****В "*Tractatus de emendatione intellectus*", р. 414—425 ["Трактат об усовершенствовании интеллекта" (стр. 414—415)] он стоит на точке зрения решительного реализма, причем "*idea vera est diversum quid a suo ideato*" ["истинная идея отлична от своего объекта" (лат.)] и т. д. Впрочем, этот трактат, без сомнения, написан после "*Этики*".

тью, между прочим уже и от двусмысленности, какую получает здесь слово "Бог", употребляемое в совершенно не свойственном ему значении; так что Спиноза блуждает в темноте и в конце заявляет: "Nec impraesentiarum haec clarius possum explicare"* . Но неясность изложения всегда вытекает из неясности в собственном понимании и обсуждении философом. *Вовенарг* очень удачно выразился, что "la clarté est la bonne foi des philosophes"*** (Revue des deux Mondes, 1853, 15 août, p. 635). Что в музыке — "чистый пассаж", то в философии — полная ясность: она — *conditio sine qua non****, при несоблюдении которого все теряет свою цену, и мы должны сказать: "Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi"****. В самом деле, если даже в обстоятельствах обыденной, практической жизни нам приходится ясностью речи тщательно предотвращать возможные недоразумения, то как же можно выражаться неопределенно и даже загадочно при обсуждении труднейшего, отвлеченнейшего, едва достижимого предмета мышления — философии? Пресловутая туманность в учении Спинозы происходит оттого, что он отправлялся не от беспристрастного воззрения на природу вещей, как она разворачивается перед нами, а от картезианства и, следовательно, от всякого рода заимствованных понятий, таких, как "Deus", "substantia", "perfectio"***** и прочее, которые он и старался окольными путями привести в согласие со своею истиной. Свои лучшие мысли он очень часто выражает лишь косвенно, особенно во 2-й части "Этики", оттого что он постоянно говорит *per ambages****** и почти аллегорически. Но, с другой стороны, Спиноза обнаруживает несомненный *трансцендентальный идеализм*, именно понимание, хотя бы только в общей форме, истин, ясно формулированных потом Локком и в особенности Кантом, т. е. действительное отличие явления от вещи в себе и признание, что для нас доступно только первое. См. "Этику", ч. II, теор. 16 со 2-м короллар.; теор. 17, схол.; теор. 18, схол.; теор. 19; теор. 23, распространяющую этот взгляд на самопознание; теор. 25, где последний ясно высказан; и наконец, как *résumé*, короллар. к теор. 29, где определенно говорится, что мы познаем себя самих и вещи не такими, каковы они в себе, а лишь такими, как они являются. Всего же яснее выражено это в самом начале доказательства теор. 27, ч. III. Что касается отношения между учением Спинозы и учением Декарта, то я отсылаю здесь к моим замечаниям об этом в "Мире как воле и представлении", т. 2 (по 3-му изд.), с. 739. Но в связи с тем, что Спиноза исходил из понятий картезианской философии, он не только внес этим в свое изложение большую неясность и поводы к недоразумениям, он впал через это и в резкие парадоксы, явные неправильности, даже абсурды и противоречия, вследствие чего в его учении наряду со многим истинным и превосходным получилась крайне неприятная примесь совершенно

* "И в настоящее время я не могу объяснить это яснее"⁹ (лат.).

** "ясность — это добросовестность философа" (фр.).

*** необходимое условие (лат.).

**** "Все, что ты мне таким образом показываешь, сомнительно, и я ненавижу это"¹⁰ (лат.).

***** "Бог", "субстанция", "совершенство" (лат.).

***** иносказательно, обиняками (лат.).

непереваримого, и читатель все время переходит от восхищения к досаде, и наоборот. Однако с интересующей нас здесь точки зрения основная ошибка Спинозы заключается в том, что он из ненадлежащего пункта провел разделительную линию между идеальным и реальным, или между миром субъективным и объективным. Именно *протяжение* — вовсе не противоположность *представлению*, а всецело охватывается последним. Протяженными представляем мы себе вещи, и поскольку они протяженны, они — наше представление; вопрос же и первоначальная проблема состоят в том, протяженно ли что-нибудь и даже вообще существует ли что-нибудь независимо от нашего представления. Впоследствии Кант с бесспорной правильностью решил эту проблему в том смысле, что протяжение, или пространственность, содержится исключительно только в представлении, принадлежит, следовательно, ему, так как все пространство — не более как его форма; поэтому, независимо от нашего представления, не может существовать ничего протяженного, да, несомненно, ничего и не существует. Таким образом, разделительная линия Спинозы целиком проходит по идеальной стороне, и он остановился на *представляемом* мире: этот-то последний, характеризуемый своею формою протяженности, и признается им за реальное, т. е. за нечто существующее в себе, независимо от способности быть объектом представления. И он, конечно, имеет право сказать после этого, что протяженное и представляемое, т. е. наше представление о телах и самые эти тела, — одно и то же (ч. II, теор. 7, схол.¹¹). Ибо во всяком случае вещи протяженны лишь как представленные и представимы лишь как протяженные: мир как представление и мир в пространстве — *una eademque res**; с этим мы можем согласиться без всяких оговорок. Но если бы протяжение было свойством вещей в себе, то наше созерцание было бы познанием вещей в себе: Спиноза это и принимает, и в этом состоит его реализм. Но так как последний у него не обоснован, и он не доказывает, что нашему созерцанию пространственного мира соответствует пространственный мир, независимый от этого созерцания, то основная проблема остается нерешенной. А это и происходит именно оттого, что разделительная линия между реальным и идеальным, объективным и субъективным, вещью в себе и явлением найдена им неправильно: как сказано, он проводит ее по идеальной, субъективной, являющейся стороне мира, т. е. через мир как представление, разбивает последний на протяженное, или пространственное, и на наше представление о нем, а затем очень старается показать, что оба они только одно, — как это и есть на самом деле. Именно потому, что Спиноза всецело остается на идеальной стороне мира, что он мнил найти реальное уже в протяженной части этой идеальной стороны и что для него, таким образом, созерцаемый мир — единственная реальность *вне* нас, а познающее (*cogitans*) — единственная реальность *внутри* нас, — именно поэтому, с другой стороны, единственная истинная реальность, воля, и отнесена у него к идеальному, фигурируя как простой *modus cogitandi*** и даже отождествляясь с *суждением*. См. "Этику", ч. II,

* здесь: одна и та же вещь (лат.).

** модус мышления (лат.).

доказательства теорем 48 и 49, где говорится: "Per voluntatem intellego affirmandi et negandi facultatem"*; затем еще: "Concipiamus singularem aliquam volitionem, nempe modum cogitandi, quo mens affirmat, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis"**, после чего следует королларий: "Voluntas et intellectus unum et idem sunt"***. Вообще, за Спинозой есть тот большой грех, что он намеренно злоупотребляет словами для обозначения понятий, которые во всем мире носят другие имена, и, наоборот, лишает их значения, какое они имеют всюду. Так, "Богом" он называет то, что всюду именуется "мир", "правом" — то, что всюду именуется "насилие", и "волею" — то, что всюду именуется "суждение". Мы с полным правом можем напомнить здесь казацкого гетмана в пьесе Коцебу "Беневский"¹³.

Беркли, хотя живший позже и уже знакомый с Локком, последовательно шел далее по этому пути картезианцев и стал через это родоначальником подлинного и истинного *идеализма*, т. е. сознания того, что протяженное в пространстве и его наполняющее, следовательно созерцаемый мир вообще, может иметь свое бытие как таковой безусловно лишь в нашем *представлении* и что нелепо, даже противоречиво, приписывать ему как таковому еще и бытие вне всякого представления и независимо от познающего субъекта и принимать таким образом какую-то в себе самой существующую материю****. Это — очень верная и глубокая мысль, но только из нее и состоит вся философия Беркли. Идеальное он уловил и тонко выделил, но реального он не сумел отыскать, да и мало заботится о нем, высказываясь относительно него лишь случайно, отрывочно и неполно. Божья воля и всемогущество — вполне непосредственная причина всех явлений созерцаемого мира, т. е. всех наших представлений. Действительное бытие — удел одних только познающих и волящих существ, каковы мы сами: эти существа и образуют, следовательно, вместе с Богом реальность. Это — духи, т. е. именно познающие и волящие существа: ибо воление и познание и Беркли считает безусловно неразлучными. Со своими предшественниками он имеет также и то общее, что для него Бог известнее, чем наличный мир, и потому сведение к Богу есть объяснение. Вообще, его духовный, даже епископский, сан налагал на него слишком тяжелые оковы и ограничивал его суживающим кругом мыслей, против которых он ни в чем не

*"Под волею я разумею способность утверждать и отрицать"¹² (лат.).

**"Представим себе какое-нибудь отдельное *воление*, например модус мышления, когда душа утверждает, что три угла треугольника равны двум прямым" (лат.).

***"Воля и разум — одно и то же" (лат.).

****Профаназм в философии, к которым принадлежат многие из ее докторов, надо бы совершенно запретить употребление слова "*идеализм*", так как они не знают, что оно значит, и совершают над ним всякие беззакония. Они понимают под идеализмом то спиритуализм, то нечто вроде противоположности филистерству, что находит себе поддержку и подтверждение у вульгарных литераторов. Слова "*идеализм*" и "*реализм*" — слова не бродячие, а имеющие свое определенное философское значение: кто разумеет что-либо другое, тот должен употреблять и другое слово. — Противоположность *идеализма* и *реализма* касается познаваемого, объекта, противоположность же *спиритуализма* и *материализма* касается познающего, субъекта. (Теперешние невежественные пачкуны смешивают идеализм со спиритуализмом.)

смел погрешить; поэтому-то он и не мог идти далее, а должен был измышлять средства для возможно мирного сожительства в его голове истины и лжи. Это можно даже распространить на произведения всех упомянутых философов, за исключением Спинозы: всех их портит никакой проверке не доступный, для всякого исследования отмерший и потому действительно какую-то *idée fixe** напоминающий иудейский тензм, который на каждом шагу преграждает дорогу истине; так что вред, который он причиняет здесь, в теоретической области, служит как бы дополнением к тому вреду, какой он в течение тысячелетия причинял в области практической, — я разумею религиозные войны, церковные трибуналы и обращение народов с помощью меча.

Нельзя отрицать самого близкого родства между *Мальбраншем*, *Спинозой* и *Беркли*; мы видим при этом, что все они отправляются от *Декарта*, так как они постоянно имеют в виду и пытаются разрешить поставленную им в форме сомнения в существовании внешнего мира основную проблему: все они стремятся разобрать вопрос о разобщении и отношении между идеальным, субъективным, т. е. только в нашем представлении, данным миром и миром реальным, объективным, независимым от представления, существующим в себе. Вот почему проблема эта, как мы сказали, служит осью, вокруг которой вращается вся философия новейшего времени.

От названных философов *Локк* отличается тем, что он, вероятно под влиянием *Гоббса* и *Бэкона*, как можно ближе держится опыта и здравого смысла, всячески избегая сверхфизических гипотез. *Реальное* для него — *материя*, и, не останавливаясь, как *Лейбниц*, на соображениях о невозможности причинной связи между субстанцией нематериальной, мыслящей, и субстанцией материальной, протяженной, он прямо принимает физическое воздействие материи на познающего субъекта. Но при этом он обнаруживает редкую обдуманность и честность, признавая даже возможность того, что само познающее и мыслящее — тоже материя ("On human understanding", lib. 4, cap. 3, § 6); это впоследствии стязало ему неоднократно похвалу великого *Вольтера*, и в его же время навлекло на него злобные нападки одного пронырливого англиканского попа, епископа ворчестерского**. Так вот, по *Локку*, реаль-

* навязчивая идея (*фр.*).

** Нет более обскурантной церкви, чем английская; объясняется это тем, что никакой другой не приходится дрожать за столь значительные денежные интересы: ее доходы выражаются в сумме 5 млн фунтов стерлингов, что, как говорят, составляет на 40 000 фунтов стерлингов более, чем получает все остальное христианское духовенство обоих полушарий. С другой стороны, переносить методическое отупляющее воздействие фанатизма самого разрушительного свойства англичанам, нации, превосходящей все прочие во всем, что касается здравого рассудка, труднее, чем кому-либо другому. Корень зла — отсутствие в Англии министерства народного просвещения; просвещение до сих пор находится в руках духовенства, строго следящего за тем, чтобы 2/3 нации вовсе не умели читать и писать; временами эта церковь осмеливается даже с самой смехотворной отвагой возвышать свой голос против естественных наук. Стало быть, человеческий наш долг — всеми возможными, всеми мыслимыми путями внедрять в Англию просвещение, науку, свет разума, чтобы тем самым положить конец проискам этих попов — наиболее ретивых среди попов всего мира. Образованных англичан, что появляются в обществе на материке, демонстрируя свои иудейские

ное, т. е. материя, порождает в познающем, через "импульс, т. е. толчок, представления, или *идеальное* (там же, кн. I, гл. 8, § 11). Таким образом, мы имеем здесь основательнейший реализм, который, вызывая противоречие самой своей неумеренностью, дал начало идеализму Беркли; отправной точкой последнего, быть может, послужило то место, где Локк с такой удивительной неосмотрительностью говорит в конце § 2 21-й главы 2-й книги, между прочим, следующее: "Solidity, extention, figure, motion, and rest would be really in the world, as they are, whether there were any sensible being to perceive them or not"*¹. Достаточно подумать над этими словами, чтобы признать их неверными, а тогда неопровержимо выступит идеализм Беркли. Между тем и Локк не упускает из виду нашей основной проблемы — пропасти между представлениями в нас и независимо от нас существующими вещами, т. е. различие идеального и реального. Но от сущности вопроса он отделяется аргументами здравого, но грубого смысла и ссылкой на достаточность нашего познания о вещах для практических целей (там же, кн. IV, гл. 4 и 9), что, очевидно, не относится к делу и показывает только, как глубоко бессилён в данном случае эмпиризм. Но уже самый реализм Локка заставляет его ограничить то, что в нашем познании соответствует *реальному*, свойствами, присущими вещам, каковы они в себе самих, и отличить эти свойства от свойств, принадлежащих просто нашему познанию вещей, т. е. только *идеальному*. Соответственно последние свойства он называет *вторичными*, а те — *первичными*. Здесь — источник приобретающего впоследствии, в кантовской философии, такую чрезвычайную важность различия между вещью в себе и явлением. Здесь, следовательно, находится истинное генетическое звено, связующее кантовскую теорию с прежней философией, именно — с Локком. Побуждением и ближайшим поводом для кантовской философии послужили скептические возражения Юма против учения Локка; к лейбнице-вольфианской же философии она имеет лишь полемическое отношение.

Таковыми *первичными* свойствами, которые представляют собою исключительно определения вещей самих в себе и, следовательно, должны быть присущи им также и помимо нашего представления и независимо от последнего, оказываются те свойства, какие мы не можем *мысленно отделить* от вещей, именно: протяжение, непроницаемость, форма, движение или покой и число. Все остальные признаются *вторичными* — ре-

суеверия и прочие черты глупейшего ханжества, должно встречать неприкрытой насмешкой, — until they be shamed into common sens, до тех пор пока стыд не вернет им здравый рассудок. Ведь нынешнее положение дел — скандал для всей Европы, такого более нельзя терпеть. Нигде и никогда, даже в обыденной жизни, англиканским церковным бредням нельзя давать ни малейшего спуска; всюду, где только они ни появятся, им надлежит оказывать самый жестокий отпор; ибо ничья заносчивость не сравнится с заносчивостью англиканских попов; на континенте им должно сопутствовать такое презрение, чтобы добрую долю его они еще могли увезти домой, где так его недостает. Ибо наглость попов и поповских подпевал до сих пор остается совершенно неслыханной; их надо запереть на их островах, а если кто-то из них вновь покажется на материке, пусть сыграет роль совы при дневном свете.

* "Непроницаемость, протяжение, форма, движение и покой действительно были бы в мире, как они есть, все равно, — существовало ли бы какое-нибудь осязающее существо для их восприятия или нет" (англ.).

результатами воздействия первичных свойств на наши органы чувств, т. е., значит, простыми ощущениями в них; сюда относятся цвет, звук, вкус, запах, твердость, мягкость, гладкость, шероховатость и т. д. Они не имеют поэтому ни малейшего сходства с возбуждающими их особенностями *вещей в себе* и должны быть сведены к названным первичным свойствам как своим причинам, и только эти последние свойства чисто объективны и действительно находятся в вещах (там же, кн. I, гл. 8, § 7 сл.). Таким образом, наши представления о вещах, действительно, есть их верные копии, которые точно передают свойства, присущие вещам самим в себе (там же, § 15; приветствую читателя, который действительно чувствует, насколько комичен становится здесь реализм). Итак, мы видим, что *Локк* из природы вещей в себе, представления о которых мы получаем извне, исключает то, что есть действие нервов в *органах чувств*: легкое, понятное, неоспоримое рассуждение. Но впоследствии *Кант* пошел по этому пути неизмеримо дальше, выделив также и то, что есть деятельность нашего *мозга* (этой несравненно большей нервной массы); благодаря этому все локковские якобы первичные свойства спустились на уровень вторичных, а мнимые вещи в себе — на уровень простых явлений, действительная же вещь в себе, обнаженная теперь и от первичных свойств, осталась совершенно неизвестной величиной, простым *x*. Это требовало уже, конечно, трудного и глубокого анализа, который долго приходилось защищать против нападков недоразумения и непонимания.

Локк не дедуцирует своих первичных свойств вещей и не дает никакого дальнейшего объяснения, почему чисто объективны именно эти, а не какие-нибудь другие свойства, довольствуясь указанием на то, что они неуничтожимы. Если же мы постараемся разобраться сами, почему он объявляет не существующими объективно те свойства вещей, которые совершенно непосредственно действуют на ощущение, следовательно, приходят прямо извне, и, напротив, признает объективность за теми, которые (как с тех пор было выяснено) возникают из самобытных функций нашего интеллекта, то причиной этого окажется то, что объективно созерцающее сознание (сознание других вещей) необходимо требует сложного аппарата, в виде функции которого оно проявляется: его существеннейшие основные определения заложены уже, следовательно, внутри, благодаря чему всеобщая форма, т. е. вид и способ созерцания, из которого только и может получаться а priori познаваемое, представляется как бы основною тканью созерцаемого мира и потому выступает как нечто абсолютно необходимое, чуждое исключений и никоим образом не устранимое, так что оно уже заранее положено условием всего остального и его многостороннего разнообразия. Как известно, этой формой будут прежде всего время и пространство и то, что из них следует и только через них возможно. Сами по себе время и пространство пусты; когда же что-нибудь в них входит, то оно должно выступать в качестве *материи*, иными словами, как нечто *действующее*, следовательно — как причинность. Ибо материя сплошь — чистая причинность: ее бытие состоит в ее действии, и наоборот, материя — это именно только объективно воспринятая рассудочная форма самой причинности ("О четверяком корне закона достаточного основания", 2-е изд., с. 77;

а также "Мир как воля и представление", т. 1, с. 9 и т. 2, с. 48 и 49; по 3-му изд. — т. 1, с. 10 и т. 2, с. 52). Итак, вот чем объясняется, что Локковы первичные свойства — это исключительно те, которые нельзя мысленно устранить (это-то и указывает довольно ясно на их субъективный источник, так как они непосредственно возникают из природы самого созерцающего аппарата); что он, следовательно, приписывает абсолютную объективность как раз тому, что, будучи мозговой функцией, еще гораздо субъективнее, чем непосредственно извне возбуждаемое или, по крайней мере, таким путем точнее определяемое чувственное ощущение.

Приятно между тем видеть, как все эти различные воззрения и толкования сообщают все большее развитие и ясность поставленной *Декартом* проблеме об отношении между идеальным и реальным и способствуют таким образом истине. Конечно, этому должны были благоприятствовать условия времени или, вернее, природы, которая в короткий период двух столетий произвела в Европе на свет свыше полудюжины мыслящих умов и позволила им достигнуть зрелости. Сюда, как милость судьбы, присоединилось еще и то обстоятельство, что люди эти, живя среди покорствующего одной только пользе и удовольствию низменного мира, могли следовать своему возвышенному призванию, не заботясь о лае попов и болтовне или своекорыстных побуждениях современных профессоров философии.

Тогда как *Локк*, в согласии со своим строгим эмпиризмом, учил, что и причинное отношение становится известно нам лишь путем опыта, *Юм*, со своей стороны, оспаривает не эту ложную мысль, как надлежало бы, а тотчас перескакивая за цель, отрицает реальность самого причинного отношения: именно, он делает то, в сущности, верное замечание, что ведь опыт, чувственно и непосредственно, всегда дает лишь простое последование вещей одной за другою и никогда не может дать подлинного воследования и причинения, т. е. необходимой связи. Всем известно, как это скептическое возражение *Юма* послужило для *Канта* поводом к несравненно более глубоким исследованиям вопроса, приведшим его к тому результату, что причинность, а сверх того еще и пространство и время познаются нами а priori, т. е. заложены в нас до всякого опыта и потому принадлежат субъективной части познания. Отсюда вытекает далее, что все первичные, т. е. абсолютные свойства вещей, установленные *Локком*, слагаясь все до одного из чистых определений времени, пространства и причинности, не могут быть принадлежностью вещей самих в себе, а нераздельны с нашим способом познания последних, — следовательно, должны быть причислены не к реальному, а к идеальному. А отсюда, наконец, получается, что мы ни в каком отношении не познаем вещей такими, каковы они в себе, а познаем мы их исключительно в их явлениях. Но в таком случае реальное, вещь в себе самой, остается чем-то совершенно неизвестным, простым *x*, и весь созерцаемый мир отходит к идеальному как одно лишь представление, явление, которому, однако, именно как таковому, должно соответствовать что-то реальное, какая-то вещь в себе.

От этого пункта я, наконец, сделал еще шаг далее и думаю, что этот шаг будет последним: проблема, вокруг которой со времени *Декарта*

вращается вся философская мысль, разрешена мною так, что всякое бытие и познание я свожу к двум элементам нашего самосознания, т. е. к тому, выше и помимо чего не может уже быть никакого объяснительного принципа, ибо мой принцип — самый непосредственный и оттого последний. Именно я обратил внимание на то, что, хотя, как это видно из изложенных здесь изысканий всех моих предшественников, абсолютно реальное, или вещь в себе самой, никогда не дается нам прямо извне, путем простого *представления*, так как в последнем, по самой его сущности, мы всегда и неизбежно имеем пред собой лишь идеальное, — тем не менее сами-то мы ведь бесспорно реальны, и оттого познание реального, должно быть, почерпваемо каким-либо образом изнутри нашего собственного существа. И в самом деле оно непосредственно вступает здесь в сознание как *воля*. Поэтому разделительная линия между реальным и идеальным проходит у меня уже таким образом, что весь созерцаемый и объективно выступающий мир (включая сюда наше собственное тело), вместе с пространством, временем и причинностью, т. е. с протяженным Спинозы и материей Локка, как *представление*, принадлежит *идеальному*; в качестве же *реального* остается единственно *воля*, которую все мои предшественники необдуманно и неосмотрительно относили к идеальному, считая ее простым продуктом представления и мышления, и которую, мало того, Декарт и Спиноза отождествляют даже с суждением*. В результате и *этика* у меня тоже совершенно непосредственно и без всякого сравнения крепче связана с метафизикой, чем в какой-либо иной системе, так что моральный смысл мира и бытия стоит у меня на более прочной основе, чем у других. Лишь *воля* и *представление* различны по существу, образуя последнюю и основную противоположность во всех вещах мира и не допуская никакого дальнейшего анализа. Представляемая вещь и представление о ней — это то же самое, но именно только *представляемая* вещь, а не сама вещь *в себе*: последняя всегда — *воля*, под какую бы формою она ни выступала в представлении.

Добавление

Читатели, знакомые с тем, что в течение этого столетия слыло в Германии за философию, будут, может быть, удивлены, что за время между *Кантом* и мною я не упомянул ни о фихтевском идеализме, ни о системе тождества реального и идеального, которые, однако, как будто вполне относятся к нашему предмету. Но я не мог остановиться на них по той причине, что, на мой взгляд, *Фихте*, *Шеллинг* и *Гегель* не философы, так как у них отсутствует первое условие для этого: серьезность и честность исследования. Это — просто софисты: они хотели казаться, а не быть, искали не истины, а собственного блага и успеха в мире. Казенные оклады, гонорар со студентов и книготорговцев и, как средство для этой цели, возможно больше шуму и треску со своей quasi-философией — вот путеводные звезды и вдохновляющие гении этих школьников мудрости.

* Спиноза, I. с.; Декарт, в "Meditationibus de prima philosophia". Med. 4, p. 28.

Поэтому они лишены права на вход и не могут быть допущены в почтенное общество мыслителей, работавших для человечества.

В одном, впрочем, обнаружили они отличные способности, именно — в искусстве дурачить публику и выдавать себя за то, чем они не были: для этого, бесспорно, нужен талант — только не философский. В философии же они не могли дать ничего ценного, и это обстоятельство в последнем счете объясняется тем, что *их интеллект не стал свободным*, а продолжал пребывать на службе у *воли*: в этом случае, конечно, для нее и ее целей он может сделать чрезвычайно много, но для философии, как и для искусства, не дает ничего. Ибо философия и искусство прежде всего требуют как раз того, чтобы деятельность интеллекта исходила только из его собственного почина и чтобы на время этой деятельности он переставал служить воле, т. е. имел в виду цели собственной личности. А сам он, действуя единственно по собственному побуждению, не знает, по самой своей природе, никакой иной цели, кроме одной только истины. Вот почему, чтобы быть философом, т. е. любителем мудрости (которая есть не что иное, как истина), недостаточно любить истину постольку, поскольку она совпадает с собственным интересом, с волею начальства, с догматами церкви или с предрассудками и вкусами современников: пока дело ограничивается такою любовью, человек — лишь *φιλαυτός*, а не *φιλόσοφος**. Ибо этот почетный титул потому-то и представляет собою прекрасное и мудрое наименование, что он обозначает человека, любящего истину серьезно и от всего сердца, т. е. безусловно, без оговорок, выше всего, в случае нужды — даже наперекор всему. Объясняется же это именно тем, что здесь интеллект *освободился*, а в этом состоянии он даже не знает и не понимает никакого иного интереса, кроме интереса к истине; следствием же этого оказывается то, что человек испытывает тогда непримиримую ненависть ко всякой лжи и обману, какую бы одежду они ни носили. В мире с этим, конечно, далеко не уйдешь, зато в философии — несомненно. Напротив, дурное предзнаменование для последней, если человек, выходя якобы для исследования истины, начинает с того, что говорит "прости" всякой правдивости, честности и искренности и думает только о том, как бы выдать себя за то, что он не есть. Тогда появляются, именно как у названных трех софистов, то фальшивый пафос, то искусственная глубокая серьезность, то личина бесконечного превосходства, чтобы произвести впечатление там, где нет надежды на возможность убедить. Пишут необдуманно, ибо, помышляя лишь о том, чтобы писать, откладывают мышление до писания; пытаются при этом вводить под видом доказательств явные софизмы, ссылаются на интеллектуальную интуицию или на абсолютное мышление и самодвижение понятий, прямо отвергают точку зрения "рефлексии", т. е. разумного рассмотрения, беспристрастного обсуждения и честного изложения, — отвергают, следовательно, вообще настоящее, нормальное употребление разума; провозглашают по той же причине бесконечное презрение к "*Reflexionsphilosophie*"**, каковым наименованием обозначают всякий связный и логический ход мыслей,

*Здесь: друг собственного "я", а не мудрости (греч.).

**"рефлексивной философии" (лат.).

характеризующий все прежнее философствование, и если при этом имеется в запасе самодовольная и ничтожеством современности поощряемая наглость, то изрекают о нем такие, например, суждения: "Нетрудно видеть, что *манера* выставлять положение, приводить для него основания и точно так же, путем оснований, опровергать положение противоположное, не есть форма, в которой может выступать истина. Истина есть движение ее в себе самой" и т. д. (Гегель, предисловие к "Феноменологии духа", с. LVII, в полном собрании сочинений с. 36). Я думаю, нетрудно видеть, что тот, кто начинает подобными заявлениями, — бесстыдный шарлатан, желающий дурачить простаков и признающий в немцах XIX века людей такого склада, каких ему нужно.

Если таким образом человек, якобы поспешая в храм истины, берет в проводники интересы собственной личности, которые устремлены в сторону и направляются такими путеводными звездами, как вкусы и слабости современников, государственная религия, в особенности намерения и виды правительства, то разве можно достигнуть храма истины, расположенного на высоких, крутых и обнаженных скалах! Конечно, можно в этом случае привязать к себе прочными узами выгоды толпу в полном смысле слова подающих большие надежды, именно надеющихся на протекцию и места, учеников, которые с виду образуют секту, на деле же — какой-то заговор, и соединенные зычные голоса которых на все стороны мира выкрикивают о вас как о мудреце, не имеющем себе равных: интересы личности получают удовлетворение, интересы истины приносятся в жертву.

После всего этого понятно то тяжелое впечатление, какое испытываешь, переходя от изучения рассмотренных выше действительных мыслителей к сочинениям Фихте и Шеллинга или к нагло размазанной, с безграничной, но верной надеждой на немецкое простодушие бессмыслице Гегеля*. У тех всюду замечалось *честное* искание истины и столь же *честное* старание сообщить свои мысли другим. Вот почему читающий Канта, Локка, Юма, Мальбранша, Спинозу, Декарта испытывает возвышенное и радостное настроение: так действует общение с благородным умом, который имеет мысли и мысли пробуждает. Обратное всему этому оказывается при чтении выпензенных трех немецких софистов. Беспристрастный человек, раскрыв какое-нибудь из этих сочинений и задавшись вопросом, кто говорит перед ним: мыслитель ли, желающий наставить, или шарлатан, старающийся обмануть, — такой человек

* Гегелевскую лжемудрость с полным правом можно сравнить с жерновом в голове ученика в "Фаусте". Если у вас есть сознательное намерение обольщать какого-нибудь юношу и сделать его совершенно неспособным к мышлению, то для этого нет более верного средства, чем прилежное изучение подлинных сочинений Гегеля: ибо эти чудовищные сочетания слов, друг друга исключających и друг другу противоречащих, — сочетания, которым ум тщетно усиливается придать какой-нибудь смысл, пока, наконец, не падает в изнеможении, — с таким успехом постепенно уничтожают всякую способность к мышлению, что с тех пор пустые, праздные извороты принимаются за мысли. А тут еще насаждаемое в юноше словом и примером всех почтенных лиц представление, будто этот набор слов — истинная, высокая мудрость! Если какой-нибудь опекун побоялся, что его питомец может стать слишком умным для его планов, то этому несчастью можно будет помешать прилежным изучением гегелевской философии.

и пяти минут не останется в сомнении относительно ответа: настолько все проникнуто здесь *нечестностью*. Тон спокойного исследования, характеризовавший всю прежнюю философию, заменяется непоколебимой самоуверенностью, свойственной шарлатанам всех родов и всех времен; но только здесь они ссылаются на якобы непосредственную, интеллектуальную интуицию или на абсолютное, т. е. не зависящее от субъекта, а следовательно и от его погрешимости, мышление. На всякой странице, во всякой строчке сказывается стремление одурачить, обмануть читателя, подавить его авторитетностью, ошеломить его невразумительными фразами, даже голой бессмыслицей, огорошить наглостью утверждений, — словом, пустить ему пыль в глаза и всячески его мистифицировать. Вот почему чувство, которое испытывает человек, наслушавшийся подобных речей, в области теоретической можно сравнить с тем чувством, какое в практической жизни изведает бы тот, кто, оставив общество честных людей, попал бы в мошеннический притон. Каким достойным человеком является в сравнении с этими тремя софистами *Христиан Вольф*, которого, однако, они же так мало ценят и так осмеивают! Он все-таки имел и высказал действительные мысли, тогда как у них нет ничего, кроме словесных сплетений и фраз, рассчитанных на обман. Таким образом, истинный признак, отличающий философию всей этой так называемой послекантовской школы, — *нечестность*, ее атмосфера — удушливый чад, ее цель — личные планы. Ее корифеи заботились о том, чтобы *казаться*, а не о том, чтобы *быть*: это — софисты, а не философы. Насмешка потомства, распространяющаяся на их почитателей, и потом забвение — вот что их ожидает. С указанным направлением этих господ, между прочим, связан и задорный, ругательный тон, который, как обязательный аккомпанемент, проходит через все шеллинговские произведения. А если бы все это было иначе, если бы к делу была приложена честность вместо импонирования и пустозвонства, то *Шеллинг*, решительно даровитейший из трех, все-таки мог бы занять в философии второстепенное место полезного до поры до времени эклектика: он изготовил из учений Платона, Спинозы, Якоба Бёме, Канта и новейшего естествознания такую амальгаму, которая могла бы заполнить на время великую пустоту, образованную отрицательными результатами кантовской философии, пока, наконец, не явилась бы действительно новая философия и надлежащим образом не устранила бы неудовлетворенности, вызываемой этой пустотой. Особенно воспользовался он естествознанием нашего века, чтобы оживить спинозовский абстрактный пантеизм. Суть в том, что Спиноза без какого-либо знания природы философствовал на основании одних только отвлеченных понятий и возвел из них здание своего учения, не будучи надлежаще осведомлен о самих вещах. Облечь этот сухой скелет в тело и краски, сообщить ему, насколько это было возможно, жизнь и движение, через применение, хоть часто и неправильное, созревшего между тем естествознания — такой заслуги нельзя отрицать за Шеллингом в его натурфилософии, которая и есть лучшее, что дают его многочисленные опыты и новые поползновения.

Как дети играют оружием, назначенным для серьезных целей, или иными принадлежностями взрослых, так рассматриваемые здесь три

софиста поступили с предметом, разработку которого я здесь излагаю: их сочинения представляют собою смешной контраст с многотрудным, двухвековым исследованием обстоятельных философов. В самом деле, после того как *Кант*, более чем кто-либо до него, показал важность великой проблемы отношения между существующим в себе и нашими представлениями и тем значительно приблизил ее к разрешению, выступил *Фихте* с утверждением, что за представлениями ничего более не скрывается: это будто бы лишь продукты познающего субъекта, "я". Этим он хотел превзойти *Канта*, но создал лишь карикатуру на философию последнего, потому что совершенно устранил реальное и оставил только идеальное, постоянно применяя тот метод, за который мы уже воздали хвалу этим трем лжефилософам. Затем явился *Шеллинг*, который в своей системе абсолютного тождества реального и идеального объявил все это различие несуществующим и высказал, что идеальное есть также и реальное, что это решительно одно и то же: таким образом, он стремится то, что было разделено с таким трудом, с такой постепенной и осторожной обдуманностью, вновь превратить в дикий хаос и все перемешать (*Шеллинг*. Об отношении натурфилософии к философии *Фихте*, с. 14—21). Различие идеального и реального отрицается с удивительной отвагой — в подражание отмеченному выше заблуждению Спинозы. При этом вновь извлекаются на сцену, торжественно прославляются и призываются на помощь даже лейбницевские монады, это чудовищное отождествление двух нелепиц, именно — атомов и неделимых, изначально и по существу познающих индивидов, именуемых душами (*Шеллинг*. Идея по натурфилософии, 2-е изд., с. 38 и 82). Название философии тождества шеллинговская натурфилософия носит потому, что она, шествуя по стопам Спинозы, тоже отбрасывает три различия, которые отвергал и последний: различие между Богом и миром, различие между телом и душой и, наконец, различие между идеальным и реальным в созерцаемом мире. Но это последнее различие, как было показано выше при анализе учения Спинозы, вовсе не зависит от двух первых; напротив, чем более придают значения ему, тем более подвергают сомнению два остальных, ибо они основаны на догматических аргументах (низвергнутых Кантом), различие же между идеальным и реальным — на простом акте сознания. Соответственно всему этому, *Шеллинг* и метафизику отождествляет с физикой, так что одна чисто физико-химическая диатриба получает у него громкое заглавие "О мировой душе". Все собственно метафизические проблемы, какие непрестанно навязываются человеческому сознанию, должны, видите ли, смириться по приказу, должны быть смело отвергнуты. Природа существует именно потому, что она существует, — из себя самой и через себя самое; мы даем ей титул Бога, и этим с нею покончено, а кто требует большего, тот глупец; различие между субъективным и объективным — это просто школьный вздор, как и вся кантовская философия с ее неосновательным различением априорного и апостериорного; наше эмпирическое воззрение дает нам самые подлинные вещи в себе и т. д. См. "Об отношении натурфилософии к философии *Фихте*", с. 51 и 67, где также, на с. 61, прямо высмеиваются те, "кто на самом деле изумляется тому, что не существует ничто, и не может достаточно надивиться тому, что дейст-

вительно нечто существует". Настолько, следовательно, господину фон Шеллингу все кажется само собою понятным! Но в сущности подобного рода речи — это в пышные фразы облеченная апелляция к так называемому здравому, т. е. простому, рассудку. Впрочем, отсылаю здесь к тому, что сказано мною во 2-м томе моего главного произведения, в самом начале 17-й главы. Характерно для нашего предмета и весьма наивно в названной книге Шеллинга еще и такое место на с. 69: "Если бы эмпирия вполне достигла своей цели, то исчезла бы ее противоположность с философией, а вместе с тем и сама философия как особая сфера или род науки: все абстракции разрешились бы тогда в непосредственное "дружественное" созерцание; самое возвышенное было бы игрою забавы и простоты, самое трудное — легким, самое нечувственное — чувственным, и человек мог бы радостно и свободно читать в книге природы". Да уж куда бы лучше, конечно! Но только дело обстоит иначе: нельзя таким образом указывать на дверь мышлению. Строгий древний Сфинкс продолжает неподвижно лежать со своей загадкой, и он не бросится со скалы оттого, что вы объявите его привидением. Когда Шеллинг именно поэтому сам заметил впоследствии, что метафизические проблемы нельзя отменять приказами, он предпринял метафизическую попытку написания трактата "О свободе", который, однако, есть чистый продукт фантазии, какое-то *conte bleu**: вот почему, как только его изложение принимает характер аргументации (напр., с. 453 и сл.), оно производит прямо комическое впечатление.

Итак, своим учением о тождестве реального и идеального Шеллинг пытался решить проблему, которая, с тех пор как ее пустил в ход Декарт, разрабатывалась всеми великими мыслителями и наконец Кантом была доведена до крайних пределов анализа. Шеллинг же пытался решить ее, просто разрубив узел, т. е. отвергнув противоположность между обоими началами. С Кантом, которого он выдавал за свою исходную точку, он собственно вступил в прямое противоречие. Впрочем, он по крайней мере удержал первоначальный и подлинный смысл проблемы, касающийся отношения между нашим *созерцанием*, с одной стороны, и бытием и внутренней сущностью вещей, представляющихся нам в этом созерцании, — с другой стороны; но он черпал свое учение главным образом у Спинозы и потому скоро заимствовал у него выражения *мышление* и *бытие*, очень плохо обозначающие проблему, о которой идет речь, и давшие впоследствии повод к чудовищнейшим нелепостям. Своим учением, что "*substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur*" ("Ethica" 2, prop. 7, schol.); или что "*scilicet mens et corpus una eademque est res, quae iam sub cogitationis, iam sub extensionis attributo concipitur*" (3, prop. 2, schol.)**, Спиноза прежде всего хотел упразднить картезианскую противоположность тела и души; быть может даже, он признавал, что эмпирический объект не есть что-либо

* голубая дымка (фр.).

** "субстанция мыслящая и субстанция протяженная — это одна и та же субстанция, которая воспринимается то под первым, то под вторым атрибутом" (II, 7, сх.¹⁴)... "очевидно, дух и тело — одна и та же вещь, которая понимается то под атрибутом мышления, то под атрибутом протяжения" (III, 2, сх.¹⁵) (лат.).

отличное от нашего представления о нем. Так вот, *Шеллинг* взял у него выражения *мышление* и *бытие* и постепенно заменил ими выражения *созерцание* или, лучше, *созерцаемое* и *вещь в себе* ("Новый журнал по теоретической физике", первая статья первого тома "Дальнейшие доказательства" и т. д.). Ибо великая проблема, историю которой я здесь набрасываю, — это отношение нашего *созерцания* вещей к их *бытию* и *сущности в себе*, а не отношение наших *мыслей*, т. е. *понятий*: последние, вполне очевидно и бесспорно, — простые абстракции из познанного посредством созерцания, возникшие через произвольное отнимание или отпадение одних свойств и удержание других, — истина, сомневаться в которой не станет ни один разумный человек*. Таким образом, эти *понятия* и *мысли*, образующие класс *несозерцаемых* представлений, никогда не имеют *прямого* отношения к *сущности и бытию в себе* вещей, а всегда имеют лишь отношение *косвенное* — именно через посредство *созерцания*: как раз созерцание, с одной стороны, доставляет материал для них, а с другой — стоит в связи с вещами в себе, т. е. с неизвестной, объективирующей в созерцании, самобытной сущностью вещей.

Займствованное Шеллингом у Спинозы неточное выражение дало впоследствии лишенному ума и вкуса шарлатану *Гегелю*, явившемуся в этом отношении паяцем Шеллинга, — дало ему повод так извратить дело, что само *мышление*, в собственном смысле слова, т. е. *понятия*, оказывается у него тождественным с внутренней сущностью вещей. Таким образом, мыслимое *in abstracto* составляет у него, как таковое и непосредственно, одно и то же с объективной сущностью вещей, так что, стало быть, и логика — это вместе с тем истинная метафизика; поэтому нам нужно только мыслить или полагаться на руководство понятий, чтобы знать, какими это там абсолютными свойствами наделен мир. При таком взгляде все, что творится в какой-нибудь черепной коробке, непременно должно быть истинным и реальным. А так как, далее "чем сумасброднее, тем лучше" было девизом философов этого периода, то на помощь этой нелепости была дана другая, именно — будто не *мы* мыслим, а самые понятия, одни и безо всякого содействия с нашей стороны, совершают мысленный процесс, который поэтому и был назван диалектическим самодвижением понятия: он-то и долженствует быть откровением всех вещей *in et extra naturam***. Но в основе этой уродливой фантазии лежала, собственно, еще другая, которая точно так же опиралась на злоупотребление словами и, хотя никогда не была высказана прямо, бесспорно скрывалась здесь. *Шеллинг*, по примеру Спинозы, назвал мир *Богом*. *Гегель* принял это в буквальном смысле. А так как слово это обозначает собственно личное существо, которое между другими совершенно несовместимыми с миром свойствами обладает также *всеведением*, то вот Гегель и это свойство перенес на мир, где оно, естественно, не могло найти себе иного места, кроме как у меднолобого человека; оттого последнему и остается только представить свободный ход (диалектическое самодвижение) своим мыслям,

* "О четвероюм корне закона достаточного основания", 2-е изд., § 26.

** в природе и вне ее (*лат.*).

чтобы обнаружить все тайны неба и земли, — именно в абсолютной галиматее гегелевской диалектики. Одним искусством этот Гегель действительно владел — именно искусством водить немцев за нос. Но оно не есть великое искусство. Мы ведь знаем, какими уловками мог он в течение 30 лет держать в почтении к себе немецкий ученый мир. Если профессора философии все еще серьезно относятся к этим трем софистам и считают важным уделять им место в истории философии, то это только тем и объясняется, что составляет их *gagne-pain**, так как они находят здесь материал для подробных устных и письменных трактатов по истории так называемой послекантовской философии, где они детально излагают и серьезно обсуждают поучения этих софистов. Между тем разумнее было бы не интересоваться тем, что эти люди выносят на рынок, чтобы чем-то казаться, — разве только если объявить писания Гегеля лекарственными и держать запас их в аптеках как психически действующее рвотное: возбуждаемое ими отвращение действительно вполне специфично. Однако довольно о них и об их авторе, прославление которого предоставим Датской академии наук, признавшей в нем *summus philosophus*** в ее духе и требующей поэтому почтительности к нему — в своем постановлении, которое на вечную память напечатано при моем конкурсном сочинении "Об основе морали" и которое заслуживало быть спасенным от забвения настолько же ради своего остроумия, насколько и ради своей замечательной добропорядочности, а также потому, что оно служит явным подтверждением прекрасному изречению *Лабрюйера*: "Du même fonds, dont on néglige un homme de mérite, l'on sait encore admirer un sot"***.

* пропитание, источник средств к существованию (*фр.*).

** величайшего философа (*лат.*).

*** "Из того же источника, откуда черпается пренебрежение к человеку достойному, исходит еще и удивление перед глупцом"¹⁶ (*фр.*).

Фрагменты к истории философии

§ 1

Об истории философии

Вместо подлинных произведений философов читать всякого рода изложения их учений или вообще историю философии — это то же, что пользоваться услугами других для разжевывания своей пищи. Разве стал бы кто читать всемирную историю, если бы во власти каждого было собственными глазами видеть интересующие его события прошлого времени? Но ведь по отношению к истории философии нам действительно доступна подобная аутопсия¹ ее содержания, именно — в подлинных сочинениях философов. Конечно, ради краткости можно ограничиться в них надлежащим образом избранными главными отделами, тем более что все они изобилуют повторениями, на которые нет нужды терять время. Таким путем, следовательно, можно приобрести точные и неискаженные сведения о сущности философских учений, тогда как из историй философии, ежегодно появляющихся теперь полудюжинами, можно узнать только то, что перешло из этих учений в голову какого-нибудь профессора философии, и к тому же в таком виде, какой оно там приняло. Само собой разумеется, что мысли великого ума должны значительно сжаться, для того чтобы уместиться в трехфунтовом мозгу такого паразита философии, откуда они потом выходят облеченными в модный жаргон данного дня, сопровождаемые суждениями домопощенной мудрости. Сверх того, надо принять во внимание, что подобного рода ремесленный историограф философии даже и прочесть-то может едва ли десятую часть сочинений, о которых он упоминает; их действительное изучение требует целой долгой и трудовой жизни, которую некогда, в старые прилежные времена, и посвятил этому делу честный *Бруккер*². Какого же основательного исследования можно ждать от этих людишек, которые, отвлекаемые постоянными лекциями, служебными обязанностями, каникулярными поездками и развлечениями, выступают с историями философии по большей части уже в молодом возрасте? А к тому же они хотят еще быть и прагматичными, уразуметь и показать необходимость возникновения и смены систем; мало того — они еще обсуждают, исправляют и критикуют серьезных, истинных философов прежнего времени. Очевидно, при таких условиях возможно лишь то, что они списывают у своих предшественников и друг у друга, а затем, чтобы скрыть это, все более и более искажают заимствованное, стремясь придать ему современный облик текущего пятилетия; и все это они обсуждают согласно с духом последнего. Очень полезен был бы, напротив, честными и умными учеными сообща и добросовестно составленный сборник важных мест и существенных отделов из всех главных философов — отделов, расположенных в прагматико-хроно-

логическом порядке, нечто вроде того, что издали по философии древности сначала Гедикке, а впоследствии Риттер и Преллер³, только гораздо подробнее: тщательно и со знанием дела собранная большая и всеобщая хрестоматия.

Предлагаемые мною здесь фрагменты, по крайней мере, не имеют традиционного характера, т. е. не списаны: это, скорее, мысли, навеянные собственным изучением оригинальных произведений.

§ 2

Досократовская философия

Элейские философы, несомненно, первые уловили противоположность между созерцаемым и мыслимым, φαίνόμενα и νοούμενα. Только последнее было для них истинно сущим, ὄντως ὄν. О нем они утверждали затем, что оно едино, неизменно и неподвижно; другое дело, по их мнению, φαινόμενοις, т. е. созерцаемое, являющееся, эмпирически данное, к которому прилагать подобные эпитеты казалось им прямо смешным: поэтому-то Диоген однажды и прибег к своему известному опровержению столь дурно понятого тезиса. Таким образом, они собственно уже различали между явлением, φαίνόμενον, и вещью в себе, ὄντως ὄν. Последняя не могла быть объектом чувственного воззрения, а постигалась только мыслью, была, следовательно, νοούμενον (Aristoteles. "Metaphysica", I, 5, p. 986 и scholia, edit. Berol., p. 429, 430 и 509). В схолиях к Аристотелю (с. 460, 536, 544 и 798) упоминается сочинение Парменида Τα ката δόξαν; это было, очевидно, как бы учение о явлении — физика; ему соответствовало, без сомнения, другое произведение, Τα κατ' ἀλήθειαν, учение о вещи в себе — метафизика. О Мелиссе одна схолия Филопона⁴ прямо сообщает: "Ἐν τοῖς πρὸς ἀλήθειαν ἐν εἶναι λέγων τὸ ὄν, ἐν τοῖς πρὸς δόξαν δὺο (надо бы сказать — πολλὰ) φησὶν εἶναι"^{*}. Противоположно учению элейцев, да им, вероятно, и вызвано, учение Гераклита, который признавал непрестанное движение всех вещей, как они — абсолютную неподвижность: таким образом, он не пошел дальше φαίνόμενον (Arist. De coelo, III, 1, p. 298, edit. Berol.). Этим, в свой черед, он вызвал, как свою противоположность, платоновское учение об идеях, что можно видеть из слов Аристотеля ("Metaphysica", p. 1078).

Достойно замечания, что сохранившиеся в небольшом числе главные тезисы досократовских философов бесчисленное количество раз повторяются в сочинениях древних, — сверх же этого сообщается очень немногое; таковы, например, учения Анаксагора о νοῦς (ум) и ὁμοιομερίαι (гомеомерии), учения Эмпедокла о φίλα καὶ νεῖκος (любовь и вражда) и о четырех стихиях, учение Демокрита и Левкиппа об атомах и εἰδώλοις, учение Гераклита о постоянном течении вещей, изложенное выше учение элейцев, учение пифагорейцев о числах, метем-

^{*} "По истине, — говорит он, — сущее одно, по виду же — два" (надо бы сказать — "много") (греч.).

психозе и т. д. Вполне, впрочем, возможно, что это и был итог всего их философствования. Ведь и в произведениях новейших философов, например Декарта, Спинозы, Лейбница и даже Канта, немногие основные положения их систем встречаются в бесчисленном повторении, так что все эти философы как будто усвоили девиз Эмпедокла, который тоже, вероятно, был уже любителем репетиционного знака: δις καὶ τρίς τὰ καλὰ (о добре можно говорить и дважды и трижды) (см.: Штурц. "Empedoclis. Agrigentini", p. 504).

Два упомянутых положения Анаксагора стоят, однако, в тесной связи между собой: именно, выражение πάντα ἐν πᾶσιν (все во всем) служит у него символическим обозначением для теории гомеомерий. Таким образом, в хаотической первичной массе содержались в совершенно готовом виде partes similes* (в физиологическом смысле) всех вещей. Для их выделения и для их сочетания, расположения и преобразования в специфически различные вещи (partes dissimiles)** нужен был некий νοῦς, который, сортируя составные части, привел бы в порядок хаотическую смесь, так как хаос ведь представлял собою полнейшее смешение всех веществ (scholia in Aristotelem, p. 337). Однако это первое разделение νοῦς произвел не вполне, так что в каждой вещи все еще находились составные части всех прочих, хотя и в меньшей мере: "Πάλιν γὰρ πᾶν ἐν παντί μέμικται"*** (ibidem).

С другой стороны, Эмпедокл вместо бесчисленных гомеомерий признавал лишь четыре стихии, из которых, по его мнению, и вышли все вещи, в качестве их продуктов, а не эдуктов, как у Анаксагора. Объединяющую же и разъединяющую, т. е. устрояющую, роль νοῦς а играют у него φίλια καὶ νεῖκος, любовь и вражда. И то и другое положительно гораздо удачнее. Именно, устроение вещей он препоручает не интеллекту (νοῦς), а воле (φίλια καὶ νεῖκος), и разнородные вещества у него не просто эдукты, как у Анаксагора, но действительные продукты. Если Анаксагор приписывал их создание разобщающему рассудку, то Эмпедокл, напротив, приписывает его слепому влечению, т. е. лишенной познания воле.

Вообще, Эмпедокл — человек цельный, и в основе его φίλια καὶ νεῖκος лежит глубокое и верное ἀρεσσι, наблюдение. Уже в неорганической природе мы видим, как вещества, по законам избирательного сродства, ищут и избегают друг друга, соединяются и разлучаются. В то же время те из них, которые обнаруживают сильнейшую склонность к химическому соединению между собой, получающую, однако, удовлетворение лишь в их жидком состоянии, вступают в решительную электрическую противоположность, когда им случается соприкоснуться в состоянии твердом: они враждебно разделяются тогда на противоположные полярности, чтобы затем вновь искать и обнимать друг друга. Да и вообще, что такое во всей природе везде и всегда под самыми различными формами выступающая полярная противоположность, как не постоянно возобновляемый раздор, за которым следует

* подобные части, гомеомерии (лат.).

** неподобные части (лат.).

*** "Ибо опять все во всем смешано" (греч.).

страстно желаемое примирение? Таким образом, действительно, *philia kai vekos* присутствуют везде, и лишь в зависимости от обстоятельств каждого отдельного случая проявляется то или другое. Вот почему и мы сами мгновенно можем подружиться или поссориться с каждым встречным: предрасположение к тому или другому уже имеется и лишь ожидает нужных условий. Только благоразумие повелевает нам оставаться на безразличной точке равнодушия, хотя это есть вместе с тем и точка замерзания. Точно так же и чужая собака, к которой мы приближаемся, в один момент готова настроиться на дружеский или враждебный тон и легко перескакивает от лая и рычания к вилянию хвостом, и наоборот. То, что лежит в основе этого всепроникающего явления *philia kai vekos*, это, разумеется, в конце концов, великая первопротивоположность между единством всех существ по их внутреннему бытию и их полным различием в явлении, имеющем свою форму *principium individuationis**. Равным образом, Эмпедокл объявил ложною уже известную ему атомную теорию и учил, напротив, о бесконечной делимости тел, как нам сообщает об этом Лукреций (кн. I, ст. 749 и сл.⁵).

Особенного же внимания среди учений Эмпедокла заслуживает его решительный пессимизм. Он вполне познал горесть нашего бытия, и мир для него, как и для истинных христиан, — юдоль скорби, *aitis laiton*. Уже у него встречается сделанное впоследствии Платоном сравнение мира с мрачной пещерой, в которой мы заточены. В нашем земном бытии он видит состояние изгнания и горя, и тело для него — темница души. Души эти обретались некогда в бесконечно счастливом состоянии и по собственной вине и греху навлекли на себя теперешнюю гибель, в которой они, при греховном поведении, запутываются все более и более, попадая в круговорот метемпсихозы; тогда как, оставаясь добродетельными и соблюдая чистоту нравов, куда относится также воздержание от животной пищи, и уклоняясь от земных наслаждений и желаний, они снова могут достигнуть своего первоначального состояния. Таким образом, та же истонная мудрость, которая составляет основную мысль брахманизма и буддизма, а также истинного христианства (под ним не надо понимать оптимистического, иудейско-протестантского рационализма), открылась сознанию и этого древнего грека, чем вполне довершается *consensus gentium*** в этом отношении. Что Эмпедокл, которого древние постоянно причисляют к пифагорейцам, перенял это воззрение от Пифагора, — это представляется вероятным, особенно ввиду того, что в сущности его разделяет и Платон, который также продолжает еще находиться под влиянием Пифагора. За учение о метемпсихозе, состоящее в связи с этим мирозерцанием, Эмпедокл высказывается самым решительным образом. Места из древних, которые, вместе с собственными стихами Эмпедокла, свидетельствуют о таком его миропознании, с большим усердием собраны в книге Штурца: "Empedocles Agrigentinus" (с. 448—458). Взгляд, что тело — темница, а жизнь — состояние страдания и очищения, откуда — после того как мы покончим с переселением душ — выручает нас смерть, это взгляд,

* принцип индивидуальности (лат.).

** согласие народов (лат.).

присущий как египтянам, пифагорейцам, Эмпедоклу, так и индусам и буддистам. За исключением метемпсихозы, он содержится также в христианстве. О таком взгляде у древних свидетельствуют Диодор Сицилийский и Цицерон (см. у Вернсдорфа "De metempsychosi Veterum", р. 31 и Cicero. Fragmenta, р. 299 (сон Сципиона), 316, 319, изд. Бипонтини). Цицерон не указывает в этих местах, какой философской школе принадлежат излагаемые мысли, но, по-видимому, это — остатки пифагорейской мудрости.

И в других положениях этих досократовских философов можно отыскать много верного, чему я и приведу здесь несколько примеров.

По космогонии *Канта* и *Лапласа*, получившей себе в наблюдениях *Гершеля* еще и фактическое апостериорное подтверждение, которое снова пытается поколебать, на радость английскому духовенству, лорд *Росс*⁶ со своим исполинским рефлектором, — из медленно сгущающихся и затем в круговое движение приходящих светящихся туманных пятен образуются путем сгущения планетные системы: таким образом, спустя тысячелетия вновь оказывается правым *Анаксимен*, признававший воздух и пар основной материей всех вещей (schol. in Arist., р. 514). Вместе с тем получают себе поддержку также *Эмпедокл* и *Демокрит*, так как уже они, вполне сходно с *Лапласом*, принимали происхождение и существование мира из некоего вихря, δίνη (Arist. op. ed. Berol., р. 295 и scholia, р. 351), над чем смеется уже *Аристофан* как над безбожием ("Облака", ст. 820), — совершенно как в наши дни насмеваются над лапласовской теорией английские попы, которым она, подобно всякой выступающей на свет истине, очень не по душе, ибо является угрозой для их бенефиций. Даже и наша химическая стехиометрия⁷ напоминает несколько пифагорейскую философию чисел: "Τὰ γὰρ λάθη καὶ αἱ ἔξεις τῶν ἀριθμῶν τῶν ἐν τοῖς οὐσιπλάθων τε καὶ ἔξῃων αἰτία, οἷον τὸ διπλάσιον, τὸ ἐπίτριτον καὶ ἡμιόλιον"^{*} (schol. in Arist., р. 543 и 829). Что *пифагорейцы* предвосхищали Коперникову систему, это известно; мало того, Коперник знал это обстоятельство, прямо почерпнув свою основную мысль из известного места о Гикете в Цицероновских "Quaestionibus acad." (II, 39) и о *Филолае*⁸ в книге Плутарха "De placitis philosophorum" (кн. III, гл. 13). Это древнее и важное учение было отвергнуто потом Аристотелем, который заменил его своим вздором, о чем см. ниже, § 5 (ср. "Мир как воля и представление", II, с. 342 2-го изд.; II, с. 390 3-го изд.). И даже открытия *Фурье* и *Кордье*⁹ о теплоте в недрах земли служат подтверждением пифагорейскому учению: "Ἐλεγον δὲ Πυθαγόρειοι πῦρ εἶναι δυνουруκὸν περὶ τὸ μέσον καὶ κέντρον τῆς γῆς τὸ ἀναθάλλον τὴν γῆν καὶ ζωποιοῦν"^{**} (schol. in Arist., р. 504). И если в результате именно этих открытий земная кора рассматривается теперь как тонкий слой меж двух сред (атмосферой и горячими расплавленными металлами и металлоидами), соприкосновение которых должно вызвать гибельный для этой коры пожар, то этим подтверждается мнение, что мир в конце концов будет истреблен огнем, — мнение, в котором сходятся все древние

^{*} "Ибо страдания и свойства чисел — причина страданий и свойств в сущих, например двойное, трехчетвертное и полуторное" (греч.).

^{**} "Пифагорейцы говорили, что огонь творчески действует в середине и центре земли, поддерживая в ней теплоту и оживотворяя ее" (греч.).

философы и которое разделяют также *индусы* (Lettres édifiantes, изд. 1819 г., т. 7, с. 114). Надо еще отметить также и то обстоятельство, что, как это видно из Аристотеля (Metaphysic, I, 5, p. 986), пифагорейцы именем δέκα ἀρχαί* обозначили как раз то, что у китайцев называется *инь* и *ян*¹⁰.

Я уже наметнул вкратце в своем главном произведении (т. 1, § 52 и т. 2, гл. 39), что метафизику музыки, как она там изложена мною, можно считать истолкованием пифагоровской философии чисел. Здесь я поясню это несколько подробнее, причем, однако, предполагаю только что упомянутые места уже известными читателю. Итак, по нашему воззрению, *мелодия* выражает все движения воли, в том виде, как эта последняя проявляется в человеческом самосознании, т. е. выражает все аффекты, чувства и т. д.; *гармония* же обозначает последовательную шкалу объективации воли в остальной природе. В этом смысле музыка — вторая действительность, идущая вполне параллельно первой, во всем же прочем — совершенно иного рода и свойства: здесь, следовательно, существует полная аналогия, но ни малейшего сходства. Теперь, музыка, как *таковая*, имеет место лишь в нашем слуховом нерве и головном мозгу: извне, или *в себе* (в *локковском* смысле этого слова) она состоит просто из числовых отношений, а именно прежде всего — по своему количеству, касательно такта, и затем — по своему качеству, касательно ступеней звуковой шкалы, основывающихся на арифметических отношениях колебаний, — иными словами, как в своем ритмическом, так и в своем гармоническом элементе. Отсюда, таким образом, вся сущность мира, как в форме микрокосма, так и в форме макрокосма, несомненно может быть выражена просто числовыми отношениями и, следовательно, некоторым образом сведена к ним: а если так, то Пифагор был прав, полагая подлинную сущность вещей в числах. Но что же такое числа? Отношения последовательности, возможность которых коренится во *времени*.

Когда читаешь, что говорится о пифагорейской философии чисел в схолиях к Аристотелю (с. 829 берл. изд.), то можно прийти к мысли, что столь странное и таинственное, граничащее с абсурдом употребление слова λόγος, которым начинается приписываемое Иоанну Евангелие (см. и более ранние подобного рода примеры у Филона), ведет свое начало от пифагорейской философии чисел, именно от значения слова λόγος в арифметическом смысле соотношения чисел, ratio numerica. Ибо такое соотношение, по пифагорейцам, образует сокровеннейшую и неразрушимую сущность всякого существа, т. е. его первый и основной принцип, ἀρχή; в таком смысле, действительно, о каждой вещи можно сказать: "Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος"¹¹. Обратим здесь внимание, что Аристотель (De anima, I, 1) говорит: "Τα πάντα λόγοι ἐνυλοὶ εἰσιν, затем: Ὁ μὲν γὰρ λόγος εἶδος τοῦ πράγματος"¹². При этом приходит также на память λόγος σπέρματικός¹³ — стоиков, к которому я скоро возвращусь.

Ямвлих в своей биографии *Пифагора* сообщает, что тот получил образование главным образом в Египте, где он прожил от 22-летнего до

* десять принципов (греч.).

** "В начале было слово"¹¹ (греч.).

*** "Страдания — воплощенные слова... ибо слово — образ дела"¹² (греч.).

**** творящая, порождающая сила (греч.).

56-летнего возраста, и именно от тамошних жрецов. Возвратившись на 56-м году, он намеревался основать нечто вроде жреческого государства, на манер египетской храмовой иерархии, но с необходимыми при греческих условиях изменениями: на родине, Самосе, это ему не удалось, зато удалось до известной степени в Кротоне. А так как египетская культура и религия несомненно были родом из Индии, на что указывает, среди многого другого, культ коровы (Геродот, II, 41), то этим объясняется предписание Пифагора о воздержании от животной пищи, в особенности запрет убивать рогатый скот (*Ямвлих*. "Жизнь Пифагора", гл. 28, § 150); этим же объясняются и повеление щадить всех животных, его учение о метемпсихозе, его белые одежды, его вечная любовь к таинственности, порождавшая символические изречения и простиравшаяся даже на математические теоремы; далее, основание своего рода жреческой касты, со строгой дисциплиной и обширным церемониалом, поклонение солнцу (гл. 35, § 256) и многое другое. От египтян же получил он и свои более важные астрономические основопонятия. Вот почему приоритет учения о кривизне эклиптики оспаривался у него *Энопидом*, который вместе с ним был в Египте (см. об этом конец 24-й гл. первой книги "Эклог" Стобея с примечанием Герена из Диодора). Вообще же, просматривая собранные Стобеем (особенно кн. I, гл. 25 и сл.) элементарные астрономические понятия всех греческих философов, можно видеть, что все они представляют собою сплошные нелепицы, — за единственным исключением пифагорейских учений, которые обыкновенно оказываются вполне правильными. Что они добыты не собственными силами, а заимствованы из Египта, — в этом нет сомнения.

Известное запрещение Пифагора употреблять бобы имеет чисто египетское происхождение и является просто заимствованным оттуда предрассудком: по словам Геродота (II, 37), боб почитался в Египте нечистым и был там предметом отвращения, так что жрецы не выносили даже его вида.

Впрочем, о решительном пантеизме в учении Пифагора коротко и ясно свидетельствует одно выражение пифагорейцев, которое сохранилось для нас в сочинении Климента Александрийского "Cohortatio ad gentes" и дорический диалект которого указывает на его подлинность; оно гласит: "Не должно умалчивать также об учениках Пифагора, которые говорят: бог — один, и он не вне миропорядка, как думают иные, а в нем, целый в целом круге, свидетель всякого рождения, сочетание всего — всегда сущий, виновник мировых сил и надо всем небесное светило, всего отец, ум и душа мирового круга, движения вселенной" (см. "Творения Клим. Алекс.", т. 1, с. 118 в "Полемических творениях св. отцов, т. 4, Вюрцбург, 1778). Поистине, при всяком случае полезно убеждаться, что настоящий теизм и иудейство — синонимы.

По Апулею, Пифагор даже будто бы доходил до Индии и учился у самих брахманов (*Apulej*. Florida, p. 130, ed. Bip.). Я думаю поэтому, что несомненно высокая мудрость и знание Пифагора состояли не столько в том, что он думал, сколько в том, чему он научился, т. е. были скорее чужие, чем его собственные. Это подтверждается изречением о нем Гераклита (Диоген Лаэрт., кн. VIII, гл. 1, § 5). В противном случае, он записал бы свое учение, чтобы спасти его от гибели, тогда как изученное чужое было защищено от гибели своими истоками.

Сократ

Мудрость *Сократа* — это составная часть философского символа веры. Что платоновский Сократ — идеальная, т. е. поэтическая, личность, высказывающая мысли самого Платона, — это несомненно; в Сократе же ксенофоновском не особенно много мудрости. По Лукиану ("Philopseudes", 24), у Сократа было толстое брюхо¹³ — а это не относится к признакам гения. Впрочем, с таким же правом можно сомневаться в высоких умственных способностях и всех тех, кто не писал, — стало быть, также и Пифагора. Великий ум должен постепенно открывать свое призвание и свое значение для человечества, т. е. приходить к сознанию, что он принадлежит не к стаду, а к пастухам (я хочу сказать — к воспитателям человеческого рода); но тогда он ясно должен понимать свою обязанность не ограничиваться кругом немногих, с которыми сведет его случай, а распространять свое влияние на все человечество, чтобы оно могло захватить людей исключительных, выдающихся, стало быть — редких. Но единственным средством обращения к *человечеству* служат письмена: с устным словом можно обращаться лишь к известному числу индивидов; вот почему то, что сказано, остается, если брать в расчет все человечество, не более как частным делом. Ибо такие индивиды по большей части бывают для прекрасного посева дурною почвой, где он или совершенно не всходит, или быстро вырождается в своих продуктах — так что надлежит сохранять самые семена. А это возможно не путем традиции, которая на каждом шагу искажается, а исключительно в письменном изложении — единственно верном хранителе мыслей. К тому же всякому глубокомысленному уму необходимо присуще стремление, ради собственного удовлетворения, закреплять свои мысли и сообщать им возможно большую ясность и определенность, т. е. воплощать их в словах. А это вполне достижимо лишь с помощью письма, ибо письменное изложение существенно отличается от устного: только оно допускает высшую точность, сжатость и энергичную краткость, т. е. становится чистым оттиском мысли. Вот почему удивительно заносчивостью было бы в мыслителе нежелание пользоваться важнейшим изобретением человеческого рода. И оттого мне трудно верить в действительно великий ум тех, кто ничего не писал: я склонен скорее видеть в них практических героев, влиявших не столько своей головою, сколько своим характером. Возвышенные творцы Упанишад Вед прибегли к письменам; с другой стороны, Санхита Вед, состоящая из одних молитв, вначале, быть может, передавалась лишь из уст в уста.

Можно указать много черт сходства между *Сократом* и *Кантом*. Оба они отвергают всякий догматизм; оба сознаются в полном неведении по вопросам метафизики и полагают свою особенность в ясном сознании этого неведения. Оба утверждают, что, напротив, практическая сторона, то, что человек должен делать и чего делать не должен, вполне достоверна и притом — сама собою, без всякого дальнейшего теоретического обоснования. Оба имели ту судьбу, что их ближайшие

последователи и признанные ученики все-таки уклонились от них как раз в этих основных пунктах и, разрабатывая метафизику, выставили вполне догматические системы; далее, системы эти оказались чрезвычайно несходными, хотя все утверждали, что происходят они из учения Сократа или Канта. Так как я сам — последователь Канта, то обозначу здесь в нескольких словах свое отношение к нему. Кант учит, что мы ничего не можем знать за пределами опыта как такового или возможного: соглашаясь с этим, я утверждаю, однако, что самый опыт, в своей совокупности, допускает истолкование, и я сделал попытку дать ему это истолкование, разбирая его как шифрованную рукопись, а не пытаясь подобно всем прежним философам выйти за его пределы с помощью чистых его форм — попытка, несостоятельность которой именно и была показана Кантом.

Преимущество *сократовского метода*, с которым мы знакомимся у Платона, состоит в том, что имеющий в виду доказать какие-либо положения заставляет своего собеседника или противника допускать поодиночке основания этих положений, прежде чем тот примет в расчет вытекающие отсюда следствия, — тогда как при дидактическом изложении, в связной речи, противник мог бы сразу признать следствия и основания как таковые и потому нападать на последние, если бы ему не нравились первые. И Платон, между прочим, хотел бы уверить нас в том, будто при применении этого метода софисты и другие глупцы так-таки с полной готовностью предоставляли Сократу доказывать им их глупость. Это немыслимо: в действительности происходило, возможно, так, что на последней четверти пути или вообще как скоро эти господа замечали, куда клонится спор, они расстраивали искусно задуманную игру Сократа и разрывали его сеть, прекращая разговор, отрицая сказанное ими раньше, нарочно создавая недоразумения и прибегая еще к разным другим уловкам и придирам, какими инстинктивно пользуются нечестные спорщики; или же их поведение должно было становиться столь грубым и оскорбительным, что Сократу приходилось заботиться о том, как бы вовремя убраться подобру-поздорову. Ибо как же было не знать и софистам того средства, с помощью которого каждый может поставить себя наравне с каждым и моментально сравнять величайшее интеллектуальное неравенство: я говорю об оскорблении. Вот почему низменная натура чувствует к нему даже инстинктивный порыв, как скоро она начинает подозревать в ком-нибудь духовное превосходство.

§ 4

Платон

Уже у Платона находим мы начало некоторой ложной дианойологии, которая выставляется с тайной метафизической целью, именно в видах рациональной психологии и связанного с ней учения о бессмертии. Дианойология эта оказалась потом заблуждением самого упорного свойства: оно продолжало держаться во всей древней, средней и новой философии, пока, наконец, не поразил ее насмерть всесокрушитель

Кант. Учение, о котором я здесь говорю, — это рационализм теории познания, имеющий метафизическую конечную цель. Его можно вкратце резюмировать следующим образом. Познающее в нас — это в корне отличная от тела нематериальная субстанция, называемая душою; тело же — помеха для познания. Вот почему всякое познание, полученное с помощью ощущений, обманчиво: единственно истинным, правильным и надежным будет лишь познание свободное и далекое от всякой чувственности (от всякого созерцания), следовательно, *чистое мышление*, т. е. оперирование исключительно с абстрактными понятиями. Ибо душа выполняет это оперирование одними только своими средствами, так что оно осуществится всего лучше тогда, когда душа разлучится с телом, — после нашей смерти. Таким-то путем играет здесь дианойология на руку рациональной психологии, давая поддержку ее учению о бессмертии. Учение это, как я его здесь резюмировал, подробно и ясно изложено в "Федоне", гл. 10. Несколько иной вид имеет оно в "Тимее", откуда заимствует его Секст Эмпирик, весьма сжато и просто передавая его в таких словах: "У физиков до сих пор в ходу некоторое древнее мнение, что подобное познается подобным... И Платон в "Тимее" для доказательства нетелесности души пользуется такого же рода рассуждением. Ибо если, говорит он, зрение, схватывая свет, тотчас становится световидным, а слух, различая сотрясенный воздух, т. е. звук, тотчас оказывается воздуховидным, а обоняние, распознавая пары, непременно паровидно, как и вкус, распознающий соки, соковиден, то, по необходимости, и душа, воспринимающая бестелесные идеи, именно те, которые содержатся в числах и в пределах тел" (т. е. чистую математику), "есть нечто бестелесное" ("Против математиков" VII, 116 и 119¹⁴).

Даже Аристотель признает, по крайней мере гипотетически, состоятельность этой аргументации: в первой книге своего сочинения "О душе" (гл. 1) он говорит, что обособленное существование души надо бы доказывать в зависимости от того, присуще ли ей какое-либо обнаружение, в котором не принимало бы участия тело, — а таким ее обнаружением прежде всего является, по-видимому, мышление. Но если окажется, что даже и последнее невозможно без созерцания и фантазии, то оно не может совершаться и без тела (Εἰ δ' ἐστὶ καὶ τὸ νοεῖν φαντασία τις ἢ μὴ ἀνευ φαντασίας, οὐκ ἐνδέχεται ἂν οὐδὲ τοῦτο ἀνευ σώματος εἶναι.*). Но как раз это-то отмеченное выше условие, т. е. предпосылку разбираемой аргументации, и отрицает Аристотель, поскольку он учит именно тому, что впоследствии было сформулировано в положении: "Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus"*** (см. об этом "О душе", III, 8, с. 432). Уже он, следовательно, понимал, что все чисто и абстрактно мыслимое во всяком случае должно сначала заимствовать весь свой материал и содержание из созерцаемого. Это тревожило и схоластов. Вот почему уже в средние века силились доказать, будто существуют *чистые познания разума*, т. е. мысли, не имеющие отношения ни к каким образам, иными словами — мышление, берущее весь материал из себя

*"Если же и мышление есть некоторая фантазия или не бывает без фантазии, то оно не могло бы быть и без тела"¹⁵ (греч.).

**"Нет ничего в интеллекте, чего бы прежде не было в чувствах"¹⁶ (лат.).

самого. Толкования и споры по этому пункту собраны в книге Помпонации "De immortalitate animi" ("О бессмертии души"): именно в наличии этих толкований и споров Помпонации и видит свой главный аргумент. Для удовлетворения указанного требования должны были служить теперь *universalia** и *априорные* познания, понимаемые как *aeternae veritates***. Какую разработку получил потом данный вопрос у Декарта и его школы — это я изложил уже в обширном примечании к § 6 своего конкурсного сочинения "Об основе морали"; там же приведены мною и подлинные слова картезианца *де ла Форжа*,⁷ на которые стоит обратить внимание. Ибо как раз ложные учения каждого философа обыкновенно получают наиболее ясное выражение у его учеников; ведь последние не заботятся, подобно самому учителю, о том, чтобы по возможности держать в тени те стороны его системы, которые могли бы выдать ее слабость: они, эти стороны, еще не обнаружили своей фальши. Но уже Спиноза противопоставил всему декартовскому дуализму свое учение: "Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur"***, и показал этим свое великое превосходство. Лейбниц, напротив, остался любезно верным Декарту и ортодоксии. Но это-то и вызвало затем столь плодотворную для философии деятельность превосходного мыслителя Локка, который, наконец, обратился к исследованию *происхождения понятий* и сделал основой своей философии положение "no innate ideas"****, предварительно дав ему обстоятельное доказательство. Французы, для которых его философия была обработана Кондильяком, отправляясь от той же основной мысли, скоро, однако, зашли слишком далеко; они выставили положение "penser est sentir"***** и пропагандировали его. В абсолютной форме положение это ложно; тем не менее в нем содержится та истина, что всякое мышление отчасти предполагает ощущение как ингредиенты созерцания, дающего мышлению его материал, отчасти само мышление, в такой же мере, как ощущение, обусловлено телесными органами: именно, как для ощущения нужны чувствующие нервы, так для мышления — мозг; и то и другое — деятельность нервов. Но и французская школа держалась так крепко за приведенное положение не ради него самого, а ради метафизических целей — именно, для обоснования материализма, так же как ее платоно-декарто-лейбницевские противники отстаивали то ложное положение, что единственно верное познание вещей состоит в чистом мышлении, лишь в метафизических видах, — для того чтобы вывести из него нематериальность души. Только Кант выводит к истине из обоих этих заблуждений и из спора, в котором обе стороны, собственно говоря, держали себя нечестно: выставляя предлогом дианойологию, они имели в виду метафизику и потому фальсифицировали дианойологию. Кант говорит, что, конеч-

* общие понятия (лат.).

** вечные истины (лат.).

*** "Субстанция мыслящая и субстанция протяженная есть одна и та же субстанция, которая воспринимается то под одним, то под другим атрибутом" (лат.).

**** "нет прирожденных понятий" (лат.).

***** "мыслить, значит ощущать" (фр.).

но, существует чистое познание разума, т. е. априорные познания, предшествующие всякому опыту, а следовательно, и мышление, которое не обязано своим материалом никакому познанию, добытому через посредство чувств; но именно это познание а priori, не будучи почерпнуто из опыта, имеет ценность и значение все же только для опыта, ибо оно не что иное, как опознание нашего собственного *познавательного аппарата* и его устройства (функций мозга), или, как выражает это Кант, — *форма* самого познающего сознания, которая получает свой *материал* лишь через эмпирическое познание, привходящее путем чувственного ощущения, и которая без него пуста и бесполезна. Потому-то его философия и называет себя *критикой чистого разума*. Таким образом, становится не нужной та метафизическая психология, а вместе с нею и вся чистая душевная деятельность, о которой говорит Платон. Ибо мы видим, что познание без созерцания, осуществляемого телом, лишено всякого материала, что, следовательно, познающее, как таковое, без предположения тела, — всего только пустая форма, — не говоря уже о том, что всякое мышление — физиологическая функция мозга, совершенно как пищеварение, — функция желудка.

Если, таким образом, наставление *Платона* отвлекать и устранять познание от всякого общения с телом, чувствами и созерцанием оказывается нецелесообразным, извращенным, прямо невозможным, то мы все-таки можем исправленной аналогией его считать мое учение о том, что лишь познание, удерживаемое в чистоте от всякого общения с *волей* и тем не менее интуитивное, достигает высшей объективности и потому совершенства, — о чем см. третью книгу моего главного произведения.

§ 5

Аристотель

Как на основную черту *Аристотеля* можно указать на величайшую остроту ума наряду с осторожностью, даром наблюдения, многосторонностью и недостатком глубокомыслия. Его мировоззрение разработано поверхностно, хотя и с должной проницательностью. Глубокомыслие находит свой материал в нас самих; проницательность должна получать его извне, чтобы иметь данные. Но в те времена эмпирические данные были отчасти скудны, отчасти даже неверны. Вот почему изучение *Аристотеля* теперь не приносит большой пользы, тогда как изучение *Платона* продолжает быть в высшей степени плодотворным. Упомянутый недостаток глубокомыслия, естественно, ярче всего выступает у *Аристотеля* в метафизике, где недостаточно простой проницательности, как может быть в других областях: поэтому-то он и удовлетворяет здесь меньше всего. Его "Метафизика" представляет собою по большей части беспорядочную беседу о философах его предшественников, которых он критикует и опровергает со своей точки зрения, опираясь главным образом, на их разрозненные изречения, не проникая, собственно, в их смысл, а, так сказать, снаружи вышибая окна. Собственных

положений у него здесь мало или совсем нет — по крайней мере, в виде связного целого. То обстоятельство, что его полемике мы обязаны значительною частью наших сведений о более древних философах, — это заслуга случайная. На Платона он нападает более всего именно там, где тот вполне на своем месте. Платоновские "идеи" постоянно возвращаются к нему на уста как нечто такое, чего он не может переварить: он решительно не хочет их допускать. Проницательности достаточно в опытных науках, и потому у Аристотеля замечается преимущественно эмпирическое направление. Но так как с тех пор эмпирия успела сделать такие успехи, что она относится к своему тогдашнему состоянию, как зрелый возраст к детству, то в настоящее время изучение Аристотеля, непосредственно не может особенно способствовать развитию опытных наук, хотя, конечно, может содействовать ему косвенно — благодаря методу и истинной научности, которая его характеризует и от него ведет свое начало. В зоологии, впрочем, он еще и теперь непосредственно полезен — по крайней мере в частностях. Вообще же его эмпирическое направление порождает в нем склонность "расплываться в ширину": от этого начатая нить рассуждения прерывается у него так легко и так часто, что он почти не в состоянии проследить какой-либо ход мыслей в течение долгого времени и до конца, — а между тем в этом именно и состоит *глубокое* мышление. Аристотель же всюду поднимает проблемы, но только касается их и, не решая или даже не подвергая их основательному разбору, тотчас переходит к чему-нибудь другому. Поэтому его читатель и думает так часто: "Вот сейчас будет что-то", — но ничего не появляется; поэтому же сплошь и рядом он затрагивает проблему и на короткое время останавливает на ней свое внимание, и вам кажется, будто истина вертится у него на языке, — как вдруг он уже занят чем-нибудь другим и оставляет вас в плену сомнения. Ибо ни на чем он не может останавливаться подолгу, а перескакивает от того, что занимает его в данную минуту, к чему-нибудь иному, что сейчас только пришло ему в голову, подобно тому как ребенок роняет игрушку, чтобы схватить другую, только что попавшуюся ему на глаза. В этом — слабая сторона его ума; это — живость поверхностности. Отсюда объясняется, почему, несмотря на то что Аристотель обладал в высшей степени систематической головой (ведь он первый обособил и классифицировал науки), его изложению тем не менее недостает систематического порядка, и мы не замечаем в нем методического движения вперед, даже разъединения неоднородных элементов и соединения однородных. Он передает свои мысли, как они приходят ему в голову, не продумав их сначала и не набросав себе ясной схемы: он думает с пером в руке, что, конечно, большое облегчение для писателя, но сильно затрудняет читателя. Вот почему его изложение лишено плана и не удовлетворяет; вот почему он сто раз принимается говорить одно и то же, так как его внимание постоянно отвлекают посторонние предметы; вот почему он не может сосредоточиться на одном вопросе, а переходит с пятого на десятое; вот почему он, как описано выше, водит за нос читателя, который напряженно ждет решения поставленной проблемы; вот почему, посвятив уже много страниц какому-нибудь вопросу, он вдруг сызнова начинает его исследование со словами "ἀλβόμεν οὖν

ἄλλην ἀρχὴν τῆς σκέψεως* — и это шесть раз в одном сочинении; вот почему ко многим вступлениям его книг и глав подходят слова: *quid feret hic tanto dignum promissor hiatus***; вот почему, одним словом, он так часто для нас темен и неудовлетворителен. Правда, в виде исключения он мог писать и иначе: так, например, три книги его "Риторики" сплошь представляют образец научного метода и даже обнаруживают архитектурную симметрию, которая, быть может, послужила прообразом для кантовской.

Коренную противоположность Аристотелю, как по характеру мышления, так и по изложению, видим мы в *Платоне*. Последний твердо, как бы железной рукою, удерживает свою главную мысль, прослеживает ее нить, как бы она ни становилась тонка, во всех ее разветвлениях, через лабиринты длиннейших разговоров, и находит ее вновь после всех эпизодов. По этому можно судить, что, прежде чем приступить к писанию, он зрело и до конца продумывал интересовавший его вопрос и набрасывал искусный план для его изложения. Вот почему всякий его диалог — стройное художественное произведение, все части которого имеют между собою хорошо рассчитанную, часто на некоторое время нарочно скрывающуюся связь и многочисленные эпизоды которого сами собою и часто неожиданно возвращают нас к главной мысли, получающей от них теперь новое разъяснение. Платон в полном смысле слова всегда знал, чего ему надо и что он имеет в виду, хотя по большей части он не приводит проблемы к окончательному решению, а ограничивается основательным их обсуждением. Таким образом, нет ничего особенно удивительного в том, что, как сообщают некоторые источники, особенно см. Элиана (*Varia historia*, III, 19, IV, 9 etc.¹⁹), между Платоном и Аристотелем существовала сильная личная неприязнь — да и Платон, конечно, мог иногда несколько пренебрежительно отзываться об Аристотеле, метания, блуждания и скачки которого были обусловлены его многоточностью, но совершенно ненавистны Платону. Стихотворение Шиллера "Широта и глубина" можно применить также и к противоположности между Аристотелем и Платоном.

Несмотря на эмпирическое направление ума, Аристотель все-таки не был последовательным и методическим эмпириком; вот почему его должен был низвергнуть и изгнать истинный родоначальник эмпиризма *Бэкон Веруламский*. Кто хочет как следует понять, в каком смысле и почему Бэкон является противником и победителем Аристотеля и его метода, тот пусть почитает аристотелевское сочинение "*De generatione et corruptione*". Там он найдет прямо-таки априорное рассуждение о природе, ставящее цель постигнуть и объяснить ее процессы из простых понятий: особенно яркий пример даст кн. II, гл. 4, где конструируется некая априорная химия. Бэкон, напротив, выступил с советом видеть источник познания природы не в абстрактном, а в наглядном, в опыте. Блестящим результатом этого совета является теперешнее бурное развитие естественных наук, с высоты которого мы с улыбкой сожаления смотрим на эти усилия Аристотеля. Весьма замечательно в этом от-

* "обратимся к иному началу рассуждения" (греч.).

** Что за важные вещи произносит этот открытый рот?¹⁸ (лат.)

ношении, что только что упомянутые книги Аристотеля позволяют вполне ясно определить даже источник схоластики, — мало того, в них мы встречаемся уже с методом последней, состоящим из хитросплетений и пустословия. Для той же цели весьма пригодны и достойны прочтения также книги "О небе" ("De caelo"). Уже первые главы — настоящий образец метода, как познавать и определять сущность природы из простых понятий, и неудача здесь слишком очевидна. Так, в гл. 8 из простых понятий и общих мест доказывается, что нет многих миров, а в гл. 12 точно таким же путем идет рассуждение о движении звезд. Это — последовательное умствование на основе ложных понятий, подлиннейшая натурдиалектика, которая, пользуясь известными всеобщими основоположениями, долженствующими выражать разумное и пристойное, задается целью решать а priori, какой должна быть и как должна действовать природа. Видя, что такой великий, прямо изумительный ум, каким все же является Аристотель, столь глубоко запутался в подобных заблуждениях, еще державшихся всего только два столетия назад, — лишь видя это, мы впервые поймем, сколь многим обязано человечество Копернику, Кеплеру, Галилею, Бэкону, Роберту Гуку и Ньютону. В гл. 7 и 8 второй книги Аристотель излагает нам свою нелепую систему неба: звезды неподвижно покоятся на вращающемся полом шаре, солнце и планеты — на таких же шарах, более близких к нам; земля пребывает неподвижной. Все это можно было бы допустить, если бы раньше не было предложено ничего лучшего; но когда сам Аристотель передает нам в гл. 13 совершенно правильные воззрения пифагорейцев на форму, положение и движение земли, передает, чтобы отвергнуть их, то это не может не возбуждать нашего негодования. Оно становится еще сильнее, когда мы из его частых полемических выходов против Эмпедокла, Гераклита и Демокрита усматриваем, что все они имели гораздо более правильный взгляд на природу, да и наблюдали природу лучше, чем выступающий перед нами поверхностный болтун. Эмпедокл даже учил уже о тангенциальной силе, возникающей от вращательного движения и действующей в направлении, обратном направлению силы тяжести (II, 1 и 13, также схолии, с. 491). Совершенно не способный надлежащим образом оценить такого рода учения, Аристотель не принимает даже верных суждений, какие высказывали названные его предшественники об истинном значении слов "верх" и "низ": он и здесь присоединяется к мнению толпы, которое руководится внешней видимостью (IV, 2). Надо между тем принять в расчет, что эти его воззрения нашли признание и распространение, вытеснили все прежнее и лучшее и таким образом легли в основу Гиппарховой и затем Птолемеевой системы мира, с которой человечеству пришлось влачить до начала XVI века, — к великой, конечно, выгоде иудейско-христианских религиозных догматов, коренным образом расходящихся с Коперниковой системой мира: ибо как же может быть Бог на небесах, коль скоро не существует никаких небес? Строго проведенный теизм необходимо предполагает, что мир подразделяется на *небо* и *землю*: на *последней* копошатся люди, на *первом* восседает управляющий ими Бог. Если теперь астрономия устраняет небо, то она *вместе с тем* устраняет и Бога: именно она так раздвинула мир, что Богу негде уже поместиться. Но если существо

личное, каковым неизбежно должен быть всякий бог, не имеет для себя места, а пребывает всюду и нигде, то оно существует только на словах, но его нельзя вообразить себе и потому нельзя в него верить. Таким образом, по мере популяризации физической астрономии теизм должен исчезать, как бы прочно он ни укоренился в людях от неустанный торжественного вдалбливания. Эту истину сейчас же хорошо поняла католическая церковь, подвергнув преследованию Коперникову систему; наивно поэтому удивляться такому ее поведению и вопиать по поводу гонений на Галилея: ведь *omnis natura vult esse conservatrix sui**. Кто знает, не способствовало ли чрезмерному почитанию Аристотеля в средние века какое-нибудь скрытое сознание или по крайней мере предчувствие такого его сродства с церковным учением или устраненной им опасности? Кто знает, быть может иные под влиянием сообщенных Аристотелем сведений о более древних астрономических системах еще задолго до Коперника усвоили втихомолку те истины, которые последний решился наконец обнародовать после многолетних колебаний и готовясь покинуть мир?

§ 6

Стоицизм

Прекрасно и глубокомысленно понятие *стоиков λόγος σπερματικός*, хотя было бы желательно получить о нем более подробные сведения, чем какие дошли до нас**. Несомненно, во всяком случае, что под ним мыслилось то, что в смене индивидуумов какого-нибудь рода поддерживает и сохраняет их тождественную форму, переходя от одного к другому: это, следовательно, как бы понятие рода, воплощенное в семени. Таким образом, *logos spermaticus* — это неразрушимое в индивидууме, то, в силу чего он составляет одно с видом, заступает и сохраняет его. Это благодаря ему смерть, уничтожающая индивидуума, не затрагивает рода, в котором индивидуум постоянно возрождается вновь — назло смерти. Поэтому выражение *λόγος σπερματικός* можно было бы перевести так: "магическая формула, во всякое время заставляющая появляться данный образ". Очень близко к нему понятие "*forma substantialis*"*** у схоластов, под которым разумеется внутренний принцип комплекса всех свойств у каждого существа в природе; противоположность — "*materia prima*"****, чистая материя, без всякой формы и качества. Душа человека и есть именно "*forma substantialis*". Различие между этими двумя понятиями заключается в том, что *λόγος σπερματικός* присущ только живым и размножающимся, а "*forma substantialis*" — также и существам неорганическим; равным образом последнее понятие имеет в виду прежде всего индивидуум, первое же — прямо род, хотя оба они явно сродни платоновской идее. Объяснения "*forma*

* всякая природная сущность стремится сохранить себя (лат.).

** *Diogenes Laertios*. 7, 136. — *Plutarch*. "De placitis philosophorum", 1, 7. — *Stobaios*. "Eclogae" 1, p. 372.

*** "субстанциальная форма" (лат.).

**** праматерия (лат.).

substantialis" можно найти у Скота Эриугены (De divisione naturae, III, p. 139, оксфордского издания), у Джордано Бруно (Della causa, dialogo 3, p. 252 и сл.) и подробнее — в "Disputationibus metaphysicis" *Суапеса* (Disp. 15, sect. 1), этом настоящем компендиуме всей схоластической мудрости, по которому и надлежит с ней знакомиться, оставив в стороне пространную болтовню бездарных немецких профессоров философии, эту квинт-эссенцию всякой пошлости и скуки.

Главным источником наших сведений о стоической этике служит весьма подробное изложение ее, сохраненное для нас Стобеем (Eclogue ethicas, II, 7), где по большей части мыт видеть перед собой дословные извлечения из Зенона и Хрисиппа. Если это так, то оно не может внушить нам высокого мнения об уме этих философов: скорее — это педантичная, школьная, чрезмерно пространная, невероятно пресная, плоская и бездарная передача стоической морали, без силы и жизни, без ценных, метких и тонких мыслей. Все здесь выводится из простых понятий, ничего не почерпнуто из действительности и опыта. И оттого люди подразделяются на σπουδαῖοι и φαῦλοι, добродетельных и порочных; первым приписывается все хорошее, вторым — все дурное, так что все оказывается окрашенным в белый и черный цвет, наподобие прусской будки. Вот почему эти пошлые школьные упражнения не выдерживают никакого сравнения с энергичными, талантливыми и продуманными сочинениями Сенеки.

Составленные около 400 лет после возникновения Стои "Рассуждения" *Арриана* об *эпиктетовской философии* тоже не дают нам никаких основательных указаний на истинный дух и подлинные принципы *стоической морали*: эта книга, можно сказать, неудовлетворительна ни по форме, ни по содержанию. Во-первых, касательно формы, мы не находим в ней никакого следа метода, систематической разработки, хотя бы только правильного развития мыслей. В главах, беспорядочно и бессвязно следующих одна за другою, беспрестанно повторяется, что мы должны совершенно пренебрегать всем тем, что не есть проявление нашей собственной воли, что, стало быть, на все остальные человеческие стимулы мы должны взирать с полнейшим безучастием: в этом — стоическая ἀταραξία*. Именно, что не есть ἐν ἡμῖν**, то не должно быть и πρὸς ἡμᾶς***. Этот колоссальный парадокс не выводится, однако, из каких-либо основоположений — удивительнейшее из мировоззрений рекомендуется нам без указания в его пользу какого-либо довода. Вместо того мы находим бесконечные декламации в неустанно повторяемых выражениях и оборотах. Выводы из этих удивительных правил излагаются самым подробным и оживленным образом, и потому на разные лады изображается, как стоик из ничего в мире делает себе нечто. Между тем всякий иначе думающий постоянно обзывается рабом и дураком. Но тщетно было бы надеяться на приведение какого-либо ясного и убедительного основания в пользу такого странного образа мыслей, хотя подобное основание оказало бы гораздо большее действие, чем все

* невозмутимость, спокойствие духа (греч.).

** зависимое от нас (греч.).

*** относиться к нам (греч.).

декламации и ругательства целой толстой книги. А теперь она со своими гиперболическими изображениями стоического равнодушия, своими неустанно повторяемыми восхвалениями святых патронов Клеанфа, Хрисиппа, Зенона, Кратеса, Диогена, Сократа и своею руганью против всех несогласно мыслящих представляет собою настоящую капуцинскую проповедь. Оттого можно считать уместным и отсутствие плана и связи во всем трактате. Название каждой главы соответствует лишь началу: при первом же удобном случае изложение уклоняется в сторону и затем перескакивает с пятого на десятое, куда направит его *pexus idearum**. Такова *форма*.

Что касается *содержания*, то оно, не говоря даже о том, что ему совершенно недостает фундамента, вовсе не есть нечто подлинное и чисто стоическое: в нем имеется сильная чуждая примесь, отзывающаяся христианско-иудейским источником. Бесспорнейшим доказательством этому служит теизм, встречающийся на каждой странице и фигурирующий даже в качестве носителя морали: циник и стоик действуют здесь по поручению Бога, воля которого является для них путеводною звездой; они преданы ему, надеются на него и т. д. и т. д. Ничего подобного не было свойственно подлинной, первоначальной Стое: для нее Бог и Мир составляют одно, и ей совсем ничего не известно о Боге в качестве такого мыслящего, волящего, приказывающего, заботливого человека. Впрочем, не у одного Арриана, а у большинства языческих философских писателей первых веков христианской эры проглядывает уже иудейский теизм, которому вскоре затем суждено было стать народной верой в форме христианства, — совершенно как в настоящее время в сочинениях ученых проглядывает искони присущий Индии пантеизм, которому тоже лишь впоследствии предназначено перейти в народную веру. *Ex oriente lux***.

Но по указанной причине и сама излагаемая здесь мораль не имеет чисто стоического характера: мало того, некоторые ее предписания даже не совместимы друг с другом; поэтому, конечно, в ней и нельзя было установить никаких общих основоначал. Точно так же совершенно фальсифицирован и цинизм — тем учением, что циник должен быть таковым преимущественно ради других, именно — чтобы действовать на них своим примером в качестве посланника Божия и чтобы руководить ими, вмешиваясь в их дела. Вот почему сказано, что "в городе из одних только мудрецов не было бы нужды ни в каком цинике", равным образом — что циник должен быть здоров, силен и чистоплотен, дабы не отталкивать от себя людей. Как далеко все это от самодостаточности старых, настоящих циников! Правда, Диоген и Кратес были своими людьми и советниками во многих семьях; но это обстоятельство было второстепенным и случайным, а вовсе не целью цинизма.

Таким образом, для *Арриана* совершенно утратились подлинные основные мысли цинизма, как и стоической этики; по-видимому, он даже и не чувствовал надобности в них. Если он проповедует самоотречение, то потому, что оно ему нравится, а нравится оно ему, быть может,

* здесь: поток мысли (*лат.*).

** Свет приходит с востока (*лат.*).

только потому, что оно трудно и противно человеческой природе, — проповедовать же легко. Оснований для самоотречения он не старался отыскать, так что кажется, будто перед нами попеременно говорит то христианский аскет, то опять стоик. Ибо, несомненно, правила обоих часто совпадают; но основоположения, на которые они опираются, совершенно различны. Отсылаю по этому вопросу к своему главному произведению (т. 1, § 16 и т. 2, гл. 16), где притом истинный дух цинизма и Стои, кажется, впервые, основательно разобран.

Неспособность *Арриана* выступает даже в комической форме: бесконечно повторяя характеристику совершенного стоика, он между прочим всякий раз заявляет: "Он никого не порицает, не жалуется ни на богов, ни на людей, никого не бранит", а вся его книга между тем по большей части составлена в полемическом тоне, который часто переходит в ругань.

При всем том в книге *Арриана* там и сям попадаются истинно стоические мысли, почерпнутые *Аррианом* или *Эпиктетом* у древних стоиков; точно так же и отдельные черты цинизма изображены здесь метко и живо. Местами даже в ней содержится много здравых мыслей, а также удачные, из самой жизни выхваченные характеристики людей и их поступков. Стиль легок и плавен, но сильно грешит многословием.

Я не думаю, чтобы "*Enchiridion*" ("*Энхиридий*") *Эпиктета* тоже был составлен *Аррианом*, как уверял нас в своих лекциях Ф. А. Вольф. Книга эта содержит гораздо больше ума и меньше слов, чем *Арриановы* "Рассуждения", всецело проникнута здравым смыслом, свободна от пустых декламаций и фанфаронства, отличается сжатостью и меткостью, притом написана в благожелательном тоне советника-друга, — тогда как "Рассуждения" в большинстве случаев говорят тоном порицания и упрёка. Содержание обеих книг в общем одно и то же, только в "*Энхиридии*" чрезвычайно мало тезиса "Рассуждений". Быть может, "*Энхиридий*" был подлинным компендием *Эпиктета*, который он диктовал своим слушателям, "Рассуждения" же — записками *Арриана*, составленными по лекциям *Эпиктета*, где тот свободно комментировал то, что изложено в "*Энхиридии*".

§ 7

Неоплатонизм

Чтение *неоплатоников* требует большого терпения, так как у всех у них форма и изложение неудовлетворительны. Гораздо лучше остальных в этом отношении все-таки *Порфирий*: только он умеет писать ясно и связно, так что его можно читать без отвращения.

Самое же неудовлетворительное впечатление производит *Ямвлих* в своей книге "*De mysteriis Aegyptiorum*": он полон грубого суеверия и неуклюжей демонологии, и притом упрям. Правда, у него есть еще и другой, как бы эзотерический взгляд на магию и теургию; но его разъяснения по поводу последних надо признать поверхностными и неважными. В общем — это плохой и утомительный писак: ограничен-

ный, вычурный, грубо суеверный, расплывчатый и туманный. Ясно видишь, что то, чему он учит, — вовсе не результат его собственного размышления, а заимствованные у других догмы, часто лишь наполовину понятые, но тем упорнее утверждаемые; оттого он и полон противоречий. Теперь, однако, склонны отрицать за Ямвлихом авторство названной книги, и я готов присоединиться к этому мнению, когда читаю длинные выдержки из его утраченных произведений, сохраненные нам Стобеем: они несравненно лучше, чем эта книга "De mysteriis", и содержат много ценных мыслей неоплатоновской школы.

В Прокле мы опять-таки встречаем поверхностного, многословного и пошлого болтуна. Его комментарий к "Алкивиаду" Платона, одному из худших платоновских диалогов, который, быть может, даже подложен, представляет собою самое пространное, самое растянутое пустословие в мире. Здесь всякое, даже незначительнейшее слово Платона становится объектом бесконечной болтовни и предлогом для отыскивания глубокого смысла. То, что у Платона имеет мистический и аллегорический характер, принимается здесь буквально и строго догматически, и все перевертывается на суеверный и теософический лад. Тем не менее нельзя отрицать, что в первой половине названного комментария попадаются некоторые весьма ценные мысли, хотя, конечно, они, быть может, не столько принадлежат Проклу, сколько школе. Мы даже находим здесь в высшей степени важное положение — именно то, которым заканчивается первый раздел первой части: "Animorum appetitus [ante hanc vitam concepti] plurimam vim habent in vitas eligendas, nec extrinsecus fictis similes sumus, sed nostra sponte facimus electiones, secundum quas deinde vitas transigimus"* . Мысль эта, конечно, имеет свой корень у Платона, но она также приближается и к учению Канта об умопостигаемом характере и стоит значительно выше пошлых и ограниченных учений о свободе индивидуальной воли, каждый раз могущей поступать и так и сяк, — учений, с которыми вплоть до сего дня возятся наши профессора философии, постоянно имея перед глазами катехизис. Августин и Лютер, со своей стороны, отделались от этого вопроса с помощью предопределения благодати. Это было хорошо для тех богобоязненных времен, когда люди были еще готовы, если то было угодно Богу, отправляться во имя Божие к дьяволу; но в наше время приходится искать убежища лишь в самочинности воли и признавать, что, как говорит Прокл, "οὐ πλάττομεν οὐς ἔξωθεν εἰκόμαεν"***.

Наконец, Плотин, важнейший из всех, очень неровен, и отдельные эннеады чрезвычайно различны по своему достоинству и содержанию: четвертая превосходна. Однако изложение и стиль и у него по большей части плохи: его мысли не приведены в связь, не обдуманы заранее — он записывал их по мере того, как они приходили ему в голову. О беспорядочности, небрежности его работы сообщает в его биографии Порфирий. Поэтому его пространное, скучное многословие и расплывча-

* "Стремления душ, воспринятые до этой жизни, имеют наибольшую силу для выбора жизни, и нельзя представлять, что мы созданы извне, — нет, мы по собственному почину делаем выбор, согласно которому проводим затем жизнь" (лат.).

*** "Мы бы выглядели не так, если бы были сформированы извне" (греч.).

тость часто истощают всякое терпение, так что удивляешься, каким еще образом эта нестройная груда могла сохраниться для потомства. Стилс его — это обыкновенно стилс духовного проповедника, и как последний опошляет Евангелие, так Плотин поступает с платоновскими учениями, причем и он тоже сказанное Платоном в мифическом, даже полуметафорическом смысле низводит до буквального прозаического значения и по целым часам разжевывает одну и ту же мысль, не прибавляя к ней ничего своего. При этом он опирается на откровение, а не на доказательство, и потому все время говорит *ex tripode**, рассказывает о вещах, как они ему представляются, нигде не вдаваясь в их обоснование. И тем не менее у него можно найти великие, важные и глубокомысленные истины, которые, без сомнения, даже им самим открыты: ведь он далеко не лишен проницательности. Вот почему он вполне заслуживает, чтобы его читали, и с избытком вознаграждает за нужное для этого терпение.

Объяснение этих противоречивых свойств Плотина я нахожу в том, что он и все неоплатоники вообще не истинные философы, не самостоятельные мыслители: то, что они проповедуют, — это чужое, заимствованное, хотя и по большей части хорошо ими переваренное и ассимилированное учение. Именно они хотели привить греческой философии индо-египетскую мудрость и в качестве удобного связующего звена, перехода или *menstruum*** для этого воспользовались платоновской философией, особенно в той ее части, где она впадает в мистицизм. Об этом индийском, прошедшем через Египет источнике неоплатоновских догм свидетельствует прежде всего и неоспоримо все учение Плотина о всеединстве, как оно изложено главным образом в 4-й эннеаде. Уже первая глава ее первой книги *Περὶ οὐσίας ψυχῆς* [*О сущности*]²⁰ передает, в очень сокращенном виде, основное учение всей его философии — учение о душе (*ψυχή*), которая в своем первоисточнике едина и лишь в телесном мире распалась на много душ. Особенно интересна 8-я книга названной эннеады, излагающая, как *ψυχή*, в силу некоего греховного стремления, попала в это состояние множественности, благодаря чему над ней тяготеет двойная вина: во-первых — ее нисхождение в этот мир, а во-вторых — ее греховные деяния в нем; ту вину она искупает земным бытием вообще, а эту, меньшую, странствованием душ (гл. 5). Очевидно, здесь перед нами — та же мысль, что и христианское учение о наследственном грехе и грехе личном. Наибольшего же внимания заслуживает 9-я книга, где в гл. 3 *Εἰ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ μία* [*Все ли души — одна душа*]²¹ на основании единства мировой души объясняются, между прочим, чудеса животного магнетизма, в особенности наблюдаемое и теперь явление, когда сомнамбула на огромном расстоянии слышит тихо сказанное слово — что, конечно, должно предполагать цепь внутренние связанных с нею лиц. У Плотина выступает даже — вероятно, впервые в западной философии — уже давно распространенный тогда на Востоке идеализм: в *"Enneades"* (3, lib. 7, cap. 1) говорится, что

* здесь: как бы с возвышения (*лат.*).

** здесь: перетекание (*лат.*).

душа создала мир, вступив из вечности во время, с пояснением: *neque est alter huius universi locus, quam anima**; здесь даже прямо выражена идеальность времени словами: "*Oportet autem nequaquam extra animam tempus assipere*"***. Это *jenseits* (по ту сторону) служит противоположностью *diesseits* (по сию сторону) и есть очень часто встречающееся у Плотина понятие, которое он поясняет точнее через *mundus intelligibilis et sensibilis*, мир умопостигаемый и чувственный, а также через *tà òvō καί τὰ κάτω*****. Идеальность времени хорошо объяснена еще в гл. 11 и 12. Сюда относится также прекрасное замечание, что мы в своем земном состоянии не бываем тем, чем должны и хотели бы быть, и потому мы всегда ожидаем лучшего от будущего и надеемся на восполнение наших нужд, откуда и возникает будущее с его условием — временем (гл. 2 и 3). Дальнейшее указание на индийский источник дает нам изложенное *Ямвлихом* (*De mysteriis*, sectio 4, cap. 4 et 5) учение о метемпсихозе; затем там же (отд. 5, гл. 6) учение о конечном освобождении и искуплении из уз рождения и смерти ("души очищение, завершение и избавление от рождения") и (гл. 12) "огонь при жертвоприношениях освобождает нас от уз рождения"; также и то встречающееся во всех индийских религиозных книгах понятие "обетование", которое по-английски передается как искупление — *final emancipation*****. Сюда, наконец, присоединяется еще (там же, отд. 7, гл. 2) сообщение об одном египетском символе, который изображает некоего творящего бога, восседающего на лотосе: очевидно, это Брахма-миротворец, сидящий на цветке лотоса, который выходит из пупа Вишну, — очень обычное изображение (см., напр.: *Langles. Monuments de l'Hindoustan*, vol. 1, ad. p. 175; in *Colemanns. Mythology of the Hindus*, tab. 5, u. a. mehr). Этот символ в высшей степени важен как неоспоримое доказательство индоистанского происхождения египетской религии; столь же ценно в этом отношении и передаваемое *Порфирием* ("*De abstinencia*", lib. 2) известие, что в Египте корова считалась священной и ее нельзя было убивать. Самый тот факт, рассказанный *Порфирием* в его жизнеописании Плотина, что последний, пробыв много лет учеником Аммония Саккаса, хотел отправиться с войском Гордиана в Персию и Индию, чему помешало поражение и смерть Гордиана, указывает на то, что учение Аммония имело индийское происхождение и что в данном случае Плотин намеревался почерпнуть его в более чистом виде из самого источника. Тот же *Порфирий* дал подробную теорию метемпсихозы, носящую совершенно индийский характер, хотя и обрамленную платоновской психологией: она содержится в "Эклогах" Стобея (кн. I, гл. 52, § 54).

* ибо нет для этой вселенной иного места, кроме души (лат.).

** "Но не следует принимать время вне души, а также вечность по ту сторону вне сущего" (лат.).

*** наверху и в этом месте (греч.).

**** окончательное освобождение (англ.).

Гностики

Каббалистическая и гностическая философии, родоначальники которых, как иудеи и христиане, заранее имели целью своих стремлений монотеизм, представляют собою попытки устранить вопиющее противоречие между представлением о возникновении мира по воле всемогущего, всеблагого и всемудрого существа и жалкой, несовершенной природой этого самого мира. Поэтому между миром и мировой Причиной они вводят ряд промежуточных существ, по вине которых произошло падение, — от падения же только и получил свое начало мир. Таким образом, они как бы сваливают вину с государя на министров. Правда, такой прием подсказывается уже мифом о грехопадении, который вообще является блестящим пунктом в иудействе. Так вот, существа эти у гностиков *πλήρωμα**, *зоны*, *ὀλη***, демиург и т. д. Каждый гностик по своему благоусмотрению продолжал их ряд.

Весь этот способ рассуждения аналогичен тому способу, каким философы-физиологи, для смягчения противоречия, к которому ведет признание связи и взаимного влияния между материальной и нематериальной субстанцией в человеке, пытались всунуть промежуточные существа — нервную жидкость, нервный эфир, жизненных духов и т. п. В том и другом случае прикрывают то, чего не в силах устранить.

§ 9

Скот Эриугена

Этот удивительный человек являет нам интересное зрелище борьбы между самостоятельно познанной, самостоятельно усмотренной истиной и местными, утвердившимися, благодаря ранней прививке, ставшими выше всякого сомнения или, по крайней мере, вне всякой прямой угрозы нападения догматами; а рядом с этим возникает перед нами вытекающее отсюда стремление благородной натуры как-нибудь свести получившийся диссонанс к созвучию. Но это, конечно, возможно лишь путем переворачивания догматов, их изменения и в случае надобности — искажения, пока они *volentes volentes**** не придут в соответствие с самостоятельно познанной истиной, которая остается господствующим принципом, хотя принуждена выступать в странном и даже стеснительном одеянии. Эриугена в своем большом произведении "*De divisione naturae*" ["О делении природы"] всюду удачно сумел провести этот метод, пока наконец не захотел приложить его и к рассмотрению происхождения зла и греха, а также угрозы адских мучений: здесь он терпит крушение, и именно в связи с оптимизмом, этим следствием

* Полнота духовных существностей, зонов (греч.).

** Вещество, материя, чьи духи противостоят зонам (греч.).

*** волей-неволей (лат.).

иудейского монотеизма. В 5-й книге он учит о возвращении всех вещей в Бога и о метафизическом единстве и неделимости всего человечества, даже всей природы. Теперь спрашивается: где же останется грех? — ведь он не может тоже войти в Бога; где же обещанный ад с его бесконечной мукой? кого он должен в себя принять? — ведь человечество искуплено, и притом всё.

Здесь догмат оказывается непреодолимым. Эриугена жалко извивается с помощью растянутых софизмов, сводящихся к словам, и наконец поневоле приходит к противоречиям и абсурду, тем более что здесь неизбежно выступает также и вопрос о происхождении греха, а это последнее не может лежать ни в Боге, ни в созданной им воле: ибо иначе Бог был бы родоначальником греха, что Эриугена превосходно понимает (с. 287 оксфордского 1-го изд. 1681 г.). Вот откуда абсурдное заявление: грех, по его словам, не имеет ни причины, ни субъекта (*malum incausale est... penitus incausale et insubstantiale est** (там же)²¹). Более глубокая причина его беды заключается в том, что догмат об *искуплении* человечества и мира, имеющий, очевидно, индийское происхождение, в то же время предполагает другое индийское учение, по которому уже самое начало мира (этой сансары буддистов) лежит во зле, представляет собою греховное деяние Брахмы, каковым Брахмою опять-таки и являемся собственно мы сами: ведь индийская мифология всегда очень прозрачна. Напротив, в христианстве учению об искуплении мира пришлось быть привитым к иудейскому теизму, по которому Господь не только создал мир, но и после того нашел его превосходным: *Pávta kalá láv***. *Hinc illae lacrimae****: отсюда вырастают те трудности, которые Эриугена вполне признавал, хотя в ту эпоху он и не мог отважиться напасть на зло в его корне. Между тем он обнаруживает индостанскую кротость, отвергая принимаемое христианством вечное осуждение и кару: всякое создание, разумное ли животное, растительное и неодушевленное, должно в силу своей внутренней сущности, само собою, в необходимом течении природы достигнуть вечного блаженства — ибо оно имеет свое начало в вечной благодати. Но полное единение с Богом, *deificatio* — удел только святых и праведных. Эриугена, впрочем, настолько честен, что не скрывает великого смущения, в какое повергает его вопрос о происхождении зла: он ясно высказывает это смущение в приведенном месте 5-й книги. В самом деле, происхождение зла — это утес, о который разбивается как пантеизм, так и теизм: ибо и тот и другой скрывают в себе оптимизм. Но ведь зла и греха, во всем их страшном объеме, отрицать нельзя; мало того, наказания, обещанные за грех, только еще более увеличивают размеры зла. Откуда же все это в мире, который или сам есть Бог, или с благим намерением создан Богом? Если теистические противники пантеизма восклицают в его опровержение: "Как?!.. все злые, ужасные, отвратительные существа — это Бог!?", то пантеисты могут возразить: "Как?!.. все эти злые, ужасные, отвратительные существа произвел, по-вашему, *de gaieté de*

* грех не имеет причины... он полностью лишен причины и сущности (лат.).

** "Все прекрасно весьма" (греч.).

*** Вот откуда эти слезы²² (лат.).

soeus* некий Бог?" В таком же затруднении, как здесь, находим мы Эриугену также и в другом из его дошедших до нас произведений, в книге "De praedestinatione" ["О предопределении"], которая, однако, далеко ниже трактата "De divisione naturae" ["О делении природы"]: и в ней он выступает не как философ, а как теолог. И здесь поэтому жалким образом мучается он над теми противоречиями, которые имеют свое последнее основание в том, что христианство привито к иудейству. Но его усилия только еще более подчеркивают эти противоречия. Бог создал всё, всё и во всем всё; это дано, "следовательно, он создал также дурное и злое". Требуется устранить такой неизбежный вывод, и Эриугена видит себя вынужденным прибегнуть к жалким словесным изворотам. Ну, так злое и дурное совсем не должны *существовать*, они представляют собою ничто. И черт с ними! — Или же в них должна быть виновна *свободная воля*: именно, хотя создал ее Бог, но создал он ее *свободной*; поэтому его не касается то, что она впоследствии принимает: ибо на то она и была свободной, т. е. могла по своему выбору поступать так или иначе, могла, иными словами, быть как хорошей, так и дурной. — Bravo! — Правда же в том, что быть свободным и быть сотворенным — два свойства, взаимно исключающие друг друга и потому друг другу противоречащие; таким образом, утверждение, будто Бог создал существа и вместе с тем даровал им свободу воли, означает, собственно, что он создал их — и в то же время не создал. Ибо *operari sequitur esse***, т. е. действия, или активные проявления, любой возможной вещи не могут быть ничем иным, кроме как следствием ее природы, которая и сама-то даже познается лишь в них. Вот почему существо, чтобы быть *свободным* в требуемом здесь смысле, не должно бы было совсем иметь никакой природы, а это значит быть совершенно *ничем*, т. е. одновременно и быть, и не быть. Ибо что есть, то необходимо должно быть также *чем-нибудь*; существование без сущности никак нельзя себе вообразить. Итак, коль скоро *создано* какое-либо существо, то оно создано так, как *одарено*: следовательно, оно дурно *создано*, если дурно *одарено*, и дурно *одарено*, если оно дурно поступает, т. е. действует. Вследствие этого *вина* мира, как и его *зло*, столь же мало, как и она, подлежащее отрицанию, все-таки продолжает падать на его творца, которого тщетно силится оправдать здесь Скот Эриугена, как раньше силился Августин.

Наоборот, если признать существо морально *свободным*, то оно не может быть создано, а должно обладать самочинностью, т. е. быть изначальным, существующим по собственной исконной силе и полномочию, и оно не допускает сведения к какому-нибудь другому существу. Тогда его бытие — его собственный творческий акт, развивающийся и распространяющийся во времени, но обнаруживающий определенную раз навсегда природу этого существа, которая, однако, есть его собственное дело, и ответственность за все проявления которой лежит поэтому на нем самом. Если, далее, существо *ответственно* за свои поступки, если, следовательно, оно *вменяемо*, то оно должно быть

* намеренно (фр.).

** действие следует из бытия (лат.).

свободным. Таким образом, из ответственности и вменяемости, о которых свидетельствует наша совесть, вполне несомненно следует, что воля свободна, а отсюда, в свою очередь, — что она есть само изначальное, т. е. что не только поведение, но уже бытие и сущность человека есть его собственное дело. Относительно всего этого я отсылаю к своей работе "О свободе воли", где вопрос этот подвергнут подробному и неопровержимому анализу, — потому-то профессора философии и постарались упорнейшим молчанием затереть это премированное конкурсное сочинение. Вина за грехи и зло во всяком случае ложится не на природу, а на ее создателя. Если, теперь, последний — это сама *воля*, обнаруживающаяся во всех ее явлениях, то виновный найден; если же это — Бог, то авторство греха и зла противоречит его божественности.

При чтении *Дионисия Ареопагита*, на которого так часто ссылается Эриугена, я открыл, что этот автор всецело был его образцом. Как пантеизм Эриугены, так и его теория дурного и злого содержатся в главных чертах уже у Дионисия, но, конечно, у последнего лишь намечено то, что Эриугена развил, смело высказал и с жаром изложил. У Эриугены неизмеримо больше ума, чем у Дионисия: Дионисий дал ему лишь материал и направление исследований и, таким образом, в огромной степени облегчил его задачу. Что Дионисий подложен, это совсем не относится к делу: все равно, как ни назывался составитель книги "*De divinis nominibus*" ["О божественных именах"]. Так как он жил, вероятно, в Александрии, то мне кажется, что он каким-нибудь иным, не известным для нас путем послужил также каналом, через который могла дойти до Эриугены частица индийской мудрости: именно, как заметил *Кольбрук* в своей статье о философии индусов (in *Colebrookes "Miscellaneous essays"*, vol. 1, p. 244), положение III *Карик* *Капилы*²³ встречается у Эриугены.

§ 10

Схоластика

Как на подлинную отличительную черту *схоластики* я указал бы на то, что для нее высший критерий истины — священное писание, к которому поэтому всегда еще можно апеллировать от всякого умозаключения. К ее особенностям относится то, что ее изложение сплошь имеет полемический характер: всякое исследование скоро превращается в спор, где *pro et contra* порождает новое *pro et contra* и тем дает исследователю материал, который в противном случае скоро иссяк бы. Скрытый же, последний корень этой особенности лежит в столкновении между разумом и откровением.

Обоюдное оправдание *реализма* и *номинализма* и объяснение того, как они могли поэтому столь долго и упорно вести спор между собою, вполне понятно формулируются следующим образом.

Самые разнородные вещи я называю *красными*, если они имеют этот цвет. Очевидно, *красный* — просто имя, которым я обозначаю это явление, безразлично, в чем бы оно ни обнаруживалось. Но точно так же и все общие понятия — просто имена для обозначения свойств, об-

наруживающихся у различных вещей: вещи же эти — действительное и реальное. Таким образом, *номинализм*, очевидно, прав.

Наоборот, если принять во внимание, что все эти действительные вещи, за которыми одними только что была признана реальность, временны, следовательно — исчезают, тогда как свойства, обозначаемые такими словами, как "красный", "твердый", "мягкий", "живой", "растение", "лошадь", "человек", независимо от того продолжают существовать и потому всегда налицо, — то мы найдем, что свойства эти, мыслимые именно через общие понятия, обозначением которых являются такие имена, в силу своего неуничтожимого существования обладают гораздо большей реальностью, что, следовательно, последняя должна быть приписана *понятиям*, а не отдельным существам: поэтому прав *реализм*.

Номинализм ведет собственно к материализму: ибо по устранении всех свойств в конце концов остается лишь материя. Коль скоро теперь понятия — простые имена, отдельные же вещи — реальное, а свойства их, принадлежащие им в отдельности, преходящи, то в качестве постоянно существующего, т. е. реального, остается только материя.

Но, строго говоря, изложенное выше оправдание реализма приложимо, собственно, не к нему, а к платоновскому учению об идеях, продолжение которого он собою представляет. Вечные формы и свойства вещей природы (εἶδη) — вот что продолжает существовать при всякой перемене и чему поэтому присуща реальность более высокого порядка, чем реальность индивидуумов, у которых они (эти формы и свойства) обнаруживаются. Напротив, простые, не допускающие наглядной оболочки абстракции не могут притязать на это: что, например, реального у таких понятий, как "отношение", "различие", "обособление", "вред", "неопределенность" и т. д. и т. д.?

Бросается в глаза известное сродство или, по крайней мере, параллелизм противоположностей, если сопоставить Платона с Аристотелем, Августина с Пелагисом, реалистов с номиналистами. Можно утверждать, что здесь некоторым образом проявилось полярное раздвоение человеческого способа мышления — раздвоение, которое — что чрезвычайно замечательно — сказалось впервые и всего решительнее у двух истинно великих мужей, живших одновременно и друг возле друга.

§ 11

Бэкон Веруламский

В ином и более определенном смысле, чем только что отмеченный, выступил явною и намеренной противоположностью Аристотелю *Бэкон Веруламский*. Аристотель прежде всего основательно анализировал правильный метод для перехода от всеобщих истин к частным, т. е. путь сверху вниз: это — силлогистика, *Organum Aristotelis*. *Бэкон*, напротив, показал путь снизу вверх, разобрав метод для перехода от частных истин к всеобщим: это — индукция, в противоположность дедукции, и изложе-

ние ее есть *novum organum** — выражение, избранное в противовес Аристотелю и долженствующее означать: "Совершенно другая манера приниматься за дело". Заблуждение Аристотеля, и еще гораздо больше аристотеликов, состояло в предположении, что они, собственно, обладают уже всю истину, что последняя заключена именно в их аксиомах, т. е. в известных априорных или считающихся такими положениях, и что для получения частных истин нужно только выведение из этих аксиом. Пример такого вывода давали аристотелевские книги "De caelo" ["О небе"]. Бэкон, напротив, справедливо показал, что аксиомы эти вовсе не имеют такого содержания, что истина содержится вовсе не в современной системе человеческого знания, а скорее вне ее, и поэтому не может быть из нее добыта, но должна еще быть привнесена туда, и что, следовательно, сначала надо еще путем *индукции* получить всеобщие и истинные положения с обширным и богатым содержанием.

Схоласты, опираясь на Аристотеля, утверждали: прежде всего установим всеобщее — частное будет из него вытекать или пусть вообще находит себе потом место под ним, как может. Мы поэтому прежде всего выясним себе, что присуще "*ens*", *вещи вообще*: свойственное отдельным вещам пусть тогда постепенно присовокупляется, хотя бы и путем опыта, — во всеобщем это никогда ничего изменить не может. Бэкон, напротив, заявлял: прежде всего настолько полно познакомимся с отдельными вещами, насколько лишь это возможно: затем в конце концов мы узнаем то, что такое вещь вообще.

Однако Бэкон уступает Аристотелю в том отношении, что его метод для восхождения вовсе не столь закономерен, надежен и непогрешим, как метод Аристотеля для нисхождения. Мало того: сам Бэкон при своих физических изысканиях оставил в стороне данные в "Новом органоне" правила своего метода.

Внимание Бэкона было направлено главным образом на физику. То, что он сделал для последней, именно начав ее с самого начала, вскоре затем было сделано для метафизики Декартом.

§ 12

Философия новейшего времени

В книгах по арифметике правильность решения какой-либо задачи обнаруживается обыкновенно тем, что в итоге не получается никакого остатка. Подобным же образом обстоит дело с решением загадки мира. Все системы — это задачи, которые "не выходят": они "дают" остаток, или, если предпочесть сравнение, взятое из химии, — нерастворимый осадок. Остаток этот состоит в том, что при правильном выведении дальнейших заключений из их тезисов результаты не подходят к наличному реальному миру, не согласуются с ним, и некоторые стороны его остаются при этом совершенно необъяснимыми. Так, например, с материалистическими системами, выводящими мир из материи, наделенной

* новый органон (лат.).

чисто механическими свойствами, и по ее законам, не согласуется всепроникающая удивительная целесообразность природы, а также наличие познания, в котором и самая-то эта материя лишь впервые и выступает на сцену. Это, следовательно, и будет их остатком.

С другой стороны, с теистическими системами, но в такой же мере и с пантеистическими, несовместимы преобладание физического зла и моральная испорченность мира, которые поэтому и получают здесь в качестве остатка, или нерастворимого осадка. Правда, в подобных случаях не затрудняются прикрывать такого рода остатки софизмами, при нужде — даже простыми словами и фразами, но долго это продолжаться не может. Тогда, так как задача все-таки "не выходит", начинают искать отдельные ошибки в вычислении, пока наконец не приходится сознаться, что самая ее постановка была неверна. Если же, напротив, полная последовательность и согласие всех положений какой-либо системы на каждом шагу сопровождается столь же полным соответствием ее с опытным миром, так что между ними ни в чем не замечается диссонанса, то это — критерий истинности данной системы, искомое безостановочное решение арифметической задачи. Равным образом, неправильность в самой постановке задачи означает, что уже с самого начала за дело принялись не с того конца, вследствие чего одна ошибка вела потом к другой ошибке. Ибо с философией дело обстоит так же, как с весьма многими другими вещами: речь идет о том, чтобы приняться за нее с надлежащего конца. Но подлежащий объяснению феномен мира предлагает на выбор бесчисленное множество концов, из которых лишь один может быть правильным: он похож на запутанный клубок ниток, на котором висит много ложных кончиков, — только тот, кто отыщет среди них необходимый, может распутать весь клубок. А тогда одно легко развертывается из другого, и по этому можно судить, что это был тот самый конец. Данный феномен можно уподобить также лабиринту с сотней входов, открывающихся в коридоры, которые все после длинных и многократно перекрепчивающихся поворотов в конце опять ведут вон, — за исключением только одного, повороты которого действительно приводят к центру, где стоит идол. Коль скоро человек напал на этот вход, он не собьется с пути: но ни через какой другой нельзя достичь цели. Я прямо держусь того мнения, что лишь воля в нас — истинный конец клубка, действительный вход лабиринта.

Декарт же, по примеру метафизики Аристотеля, исходил из понятия *субстанции*, с которым еще возятся и все его последователи. Но он признавал двоякого рода субстанцию: мыслящую и протяженную. Эти две субстанции, по Декарту, действуют одна на другую через *influxus physicus**, который, однако, скоро оказался его остатком. Именно, *influxus* этот должен был осуществляться не только извне внутрь — при представлении физического мира, но и изнутри наружу — между волею (которая необдуманно была причислена к мышлению) и телесными движениями. Ближайшее отношение между этими двумя видами субстанции и стало главной проблемой, при обсуждении которой возникли столь значительные трудности, что из-за них пришлось прибегнуть

* физическое воздействие (лат.).

к системе *causes occasionnelles* и *harmoniae praestabilitae**, после того как отказались дальше служить *spiritus animales***, игравшие роль посредников у самого Декарта***. Мальбранш считал *influxus physicus* немыслимым, причем, однако, он не принял в расчет, что такой *influxus* без дальних слов признается при сотворении и руководстве физического мира Богом, который есть дух. Поэтому взамен того он предложил "причины-поводы" и "*nous voyons tout en Dieu*"****: в этом его остаток. Также и Спиноза, идя по стопам его учения, все еще исходит от того же понятия *субстанции*, как если бы это было нечто данное. Тем не менее он объявил обе разнородные субстанции, мыслящую и протяженную, за одну и ту же, благодаря чему была обойдена вышеуказанная трудность. Но через это его философия стала главным образом отрицательной, именно — свелась к простому отрицанию двух великих картезианских противоположностей, так как Спиноза распространил свое отождествление и на другую выставленную Декартом противоположность — между Богом и миром. Последнее, однако, было, собственно, лишь педагогическим приемом, или формой выражения. Ведь было бы слишком резко сказать прямо: "Неверно, будто этот мир создан каким-то Богом; он существует по собственному полномочию"; поэтому Спиноза избрал косвенный оборот и сказал: "Мир сам есть Бог", — что ему никогда не пришлось бы в голову утверждать, если бы он, вместо того чтобы брать отправной точкой иудейство, мог беспристрастно исходить от самой природы. Этот оборот служит и тому, чтобы придать его тезисам кажущуюся положительность, тогда как в сущности они чисто отрицательны, и потому мир остается у него собственно необъясненным; его учение можно резюмировать таким образом: "Мир есть, потому что он есть, и он таков, каков есть, потому что он таков" (этой фразой имел обыкновение мистифицировать своих студентов Фихте). Но возникшее указанным путем обождествление мира не допускало никакой истинной этики и находилось к тому же в вопиющем противоречии с физическими бедствиями и моральным бесчестием этого мира. Таков, следовательно, остаток в спинозовской системе.

Понятие *субстанции*, из которого исходит Спиноза, принимается им, как сказано, за нечто данное. Правда, он его определяет согласно своим целям, но ему нет дела до его происхождения. Ведь только Локк провозгласил вскоре после него то великое учение, что философ, желающий что-либо вывести или доказать из понятий, прежде всего должен исследовать *происхождение* всякого такого понятия, ибо содержание последнего и все, что бы из него ни проистекало, всецело определяется его происхождением как источником всякого достижимого с его помощью знания. А если бы Спиноза постарался выяснить происхождение

* причины-поводы... предустановленная гармония (лат.).

** животный дух (лат.).

*** Впрочем, *spiritus animales* выступают уже как вещь, известная у Ванини ("De naturae arcanis", dial. 49). Родоначальником их был, быть может, Виллисий ("De anima brutorum", Женева, 1680, p. 35 sq.). Флуранс "De la vie et de l'intelligence" ["Жизнь и разум"], II, p. 72) приписывает их введение Галену. Даже Ямвлих уже, по Стобею (Eclog., lib. 1, cap. 52, § 29), в довольно ясной форме приводит их как учение стоиков.

**** "мы все созерцаем в Боге" (лат.).

понятия субстанции, то он в конце концов должен был бы увидеть, что начало ему дала исключительно *материя* и потому истинное содержание этого понятия — не что иное, как именно существенные и а priori указуемые свойства материи. На самом деле все, что Спиноза требует для своей субстанции, приложимо к материи и только к ней: она безначальна, т. е. не имеет причины, вечна, единственна и всеедина, и ее модификации — это протяжение и познание (последнее — как особое свойство мозга, который материален). Таким образом, Спиноза — стихийный материалист; однако материя, которая при ближайшем анализе реализует его понятие и даст ему эмпирическую оболочку, есть не та ложно понимаемая и атомистическая материя Демокрита и позднейших французских материалистов, которая обладает лишь механическими свойствами: нет, — это материя, правильно понимаемая, снабженная всеми своими необъяснимыми качествами; относительно этого различия см. мое главное произведение, т. 2, гл. 24, с. 315 и сл. (3-е изд., с. 357 и сл.). Этот метод — принимать без рассмотрения понятие *субстанции*, делая его отправным пунктом, — мы находим, однако, уже у *элейцев*, как это особенно можно видеть из аристотелевской книги "De Xenophane". Именно и Ксенофан исходит от *ὄν*, т. е. субстанции, и ее свойства излагаются у него без предварительного разбора или указания, откуда же он получил свои сведения о такой вещи: будь этот вопрос поставлен, тогда ясно обнаружилось бы, о чем, собственно, он говорит, т. е. какова в последнем счете та интуиция, которая лежит в основе его понятия, сообщая последнему реальность; и в результате, конечно, оказалось бы, что речь идет лишь о материи и что к ней приложимо все то, о чем говорит Ксенофан. В последующих главах, о *Зеноне*, сходство со Спинозой распространяется даже на характер изложения и терминов. Едва ли поэтому можно отрицать, что Спиноза знал это произведение и воспользовался им, — тем более что в его время Аристотель, несмотря на нападки Бэкона, все еще сохранял за собою большой авторитет, да и имелись хорошие издания его, с латинским переводом. В таком случае Спинозу можно считать простым реставратором элейцев, подобно тому как Гассенди был реставратором Эпикура. И мы еще раз убеждаемся в том, с какой чрезмерной редкостью появляется во всех областях мысли и знания действительно новое и вполне самобытное.

Впрочем, особенно в формальном отношении, то, что Спиноза исходит из понятия *субстанции*, зиждется на ложной основной мысли, которую он заимствовал у своего учителя Декарта, а последний — у Ансельма Кентерберийского, — именно на той мысли, будто из *essentia** может когда-либо вытекать *exsistentia***, т. е. из простого понятия можно заключать к бытию, которое поэтому и будет необходимым, — или, иными словами, будто в силу природы или определения какой-либо чисто мыслимой вещи становится необходимым считать ее уже не за мыслимую только, но и за действительно существующую. Декарт применил эту ложную основную мысль к понятию *entis*

* сущность (лат.).

** существование (лат.).

perfectissimum*. Спиноза же принял понятие substantia или causa sui (последнее есть contradictio in adjecto**; см. его первое определение, представляющее собою его прѣтов ψεύδος*** в начале "Этики", затем — теор. 7 первой книги). Разница в основных понятиях у обоих философов сводится едва ли не к одной терминологии: в основе же употребления этих понятий в качестве отправных пунктов, т. е. как чего-то данного, и у того, и у другого лежит превратное стремление из отвлеченного представления выводить созерцаемое, — тогда как в действительности всякое отвлеченное представление возникает из созерцаемого и потому им обосновывается. Таким образом, мы имеем здесь перед собой коренное ўтеров прѣтеров****.

Особого рода бремя взвалил на себя Спиноза тем, что он назвал свою всеединую субстанцию Богом: дело в том, что слово "Бог" уже принято для обозначения совершенно иного понятия, и Спинозе постоянно приходится бороться с недоразумениями, вызываемыми тем, что читатель вместо понятия, которое это слово должно обозначать согласно первым объяснениям Спинозы, все-таки продолжает связывать с ним то понятие, которое оно обычно обозначает. Если бы Спиноза не употребил этого слова, он освободил бы себя от длинных и скучных комментариев в первой книге. Но он сделал это, чтобы облегчить путь своему учению, — и эта цель все-таки не была достигнута. Отсюда через все его изложение проходит какая-то двусмысленность, так что его можно назвать до некоторой степени аллегорическим — тем более что Спиноза точно так же поступает и с некоторыми другими понятиями, о чем мы говорили выше (в первой статье). Насколько яснее и, следовательно, лучше вышла бы его так называемая этика, если бы он прямо говорил то, что у него было на уме, и называл вещи собственными именами, да и вообще если бы он откровенно и естественно излагал свои мысли вместе с их основаниями, а не выпускал их затянутыми в испанские башмаки теорем, доказательств, схолий и королляриев — в этом заимствованном у геометрии одеянии, которое, однако, нисколько не придает философии геометрической достоверности, а просто теряет всякий смысл, коль скоро речь заходит не о геометрии с ее построением понятий! Вот почему и здесь приложимо изречение: "Cucullus non facit monachum"*****.

Во второй книге Спиноза рассматривает в качестве двух модусов своей всеединой субстанции протяжение и представление (extensio et cogitatio) — классификация явно неправильная, так как протяжение существует исключительно для представления и в нем, так что его надо не противопоставлять, а подчинять представлению.

Если Спиноза всюду прямо и настойчиво восхваляет laetitiam*****, выставляя ее как условие и признак каждого похвального поступка,

* наилучшее существо (лат.).

** противоречие в определении (лат.).

*** изначальная ошибка (греч.).

**** подмена основания следствием (греч.).

***** "Клобук еще не делает человека монахом" (лат.).

***** веселье, радость (лат.).

а всякую же tristitiam* безусловно отвергает, хотя его Ветхий Завет говорил ему: "Сетование лучше смеха; потому что при печали лица сердце делается лучше" (Экк. 7, 3), — то все это он делает просто из любви к последовательности: в самом деле, если этот мир — Бог, то мир является самоцелью и должен радоваться своему бытию и похвалиться им; поэтому saute, Marquis! semper — веселье, nunquam — печаль!** Пантеизм по самому существу своему — необходимо оптимизм. Этот обязательный оптимизм вынуждает Спинозу прийти и еще кое к каким ложным выводам, среди которых на первом месте стоят нелепые и очень часто возмутительные положения его нравственной философии, принимающие в 16-й гл. его "Богословско-политического трактата" прямо позорный характер. С другой стороны, он непоследователен там, где последовательность позволила бы ему прийти к правильным воззрениям, — например, в своих столь же недостойных, сколь и ложных суждениях о животных (Этика, ч. IV, гл. 26, приложение, и в той же части теор. 37, схолия). Здесь он говорит именно так, как приличествует еврею, согласно гл. 1 и 9 Бытия. Собак он, по-видимому, совершенно не знал. На возмутительную фразу, которой начинается упомянутая гл. 26: "Praeter homines nihil singulare in natura novimus, cuius mente gaudere et quod nobis amicitia aut aliquo consuetudinis genere iungere possumus"***, лучшим ответом служат слова одного современного испанского беллетриста (Larra, pseudonym Figaro, im "Doncel", cap. 33): El que no ha tenido un perro, no sabe lo que es querer y ser querido****. То, что, по свидетельству Колера, Спиноза для своего развлечения и с задушевным смехом имел обыкновение мучить пауков и мух, вполне соответствует его цитированным нелепостям, а также упомянутым главам Бытия. И вот благодаря всему этому, "Ethica" Спинозы представляет собою сплошную смесь ложного и истинного, замечательного и плохого. В конце ее, во второй половине последней части, автор тщетно силится стать ясным для самого себя — но он не может сделать этого, и оттого ему не остается ничего иного, как только стать мистиком, каким он здесь и выступает. Но чтобы не оказаться несправедливыми к этому, во всяком случае, великому уму, мы должны принять во внимание, что он имел еще слишком мало предшественников, — пожалуй, только Декарта, Мальбранша, Гоббса, Джордано Бруно. Философские основные понятия не были еще достаточно выработаны, проблемы не приобрели еще тогда надлежащей определенности.

Лейбниц тоже исходил из понятия субстанции как чего-то данного, но он имел главным образом в виду то, что субстанция должна быть неразрушимой: для этого она должна быть простой, ибо все протяженное делимо и потому разруσιμο, следовательно, она лишена протяженности, т. е. нематериальна. А если так, то для его субстанции не

* печаль, грусть (лат.).

** Прыгай, маркиз! Веселье — всегда, грусть — никогда! (лат.)

*** "Кроме людей, мы не знаем в природе никакого отдельного существа, душа которого могла бы доставлять нам радость и которое мы могли бы соединять с собою узами дружбы или какого-нибудь общения" (лат.).

**** (Ларра, под псевдонимом Фигаро, у "Донцеля", гл. 33): "Кто никогда не держал собаки, тот не знает, что значит любить и быть любимым" (лат.).

оставалось иных предикатов, кроме духовных, т. е. восприятия, мышления и стремления. Он и признал существование бесчисленного множества таких простых духовных субстанций: не будучи сами протяженными, они, по его учению, все-таки лежат в основе феномена протяженности, так что он определяет их как *формальные атомы* и *простые субстанции* ("Opera", editio Erdmann, p. 124, 676) и дает им название *монад*. Таким образом, монады лежат в основе феномена телесного мира, который поэтому не более как *явление* без подлинной и непосредственной реальности, каковая присуща исключительно монадам, в явлении и за явлением скрывающимся. Но, с другой стороны, в восприятии монад (т. е. тех из них, которые действительно воспринимают, что есть удел очень немногих, ибо большинство их находится в непрерывном сне) этот феномен телесного мира осуществляется в силу предустановленной гармонии, которую устроит центральная монада совершенно одна и на свой риск. Здесь мы наталкиваемся на нечто туманное. Во всяком случае одно несомненно: о посредничестве между простыми мыслями этих субстанций и тем, что на самом деле и в себе самом протяженно, печется предустановленная центральной монадой гармония. Здесь, можно сказать, все — необъяснимый остаток. Впрочем, чтобы отдать должное *Лейбницу*, надо вспомнить ту точку зрения на *материю*, которую распространяли тогда Локк и Ньютон и по которой именно материя является абсолютно мертвой, чисто пассивной и безвольной, одаренной только механическими силами и подчиненной лишь математическим законам. Лейбниц, напротив, отвергает *атомы* и чисто *механическую физику*, чтобы поставить на ее место физику *динамическую*: во всем этом он явился предшественником *Канта* (ibid., p. 694). При этом (p. 124) он вспомнил прежде всего *formas substantiales* схоластов и пришел затем к осознанию того, что даже чисто механические силы материи, помимо которых в то время едва ли были известны или признавались еще какие-нибудь другие, должны иметь своей подкладкой нечто духовное. Но эту мысль он не умел уяснить себе иначе как с помощью очень неудачного вымысла, будто материя состоит из одних только душонок, которые вместе с тем являют собою формальные атомы и по большей части пребывают в состоянии оцепенения, хотя и обладают чем-то вроде *perceptio* и *appetitus**. При этом его сбило с толку то обстоятельство, что он, как и все другие, вместе и порознь, считал фундаментом и *conditio sine qua* поп** всего духовного познание, а не волю, для которой лишь я впервые потребовал подобающего ей первенства, благодаря чему все в философии преобразуется. Впрочем, Лейбниц заслуживает одобрения за свое стремление положить в основу духа и материи один и тот же принцип. У него можно даже отыскать намек как на кантовское, так и на мое учение, но "*quas velut trans nebulam vidit*"***. Ибо его монадология опирается уже на мысль, что материя не есть вещь в себе, а только явление; вот отчего последнюю основу ее даже механической деятельности нельзя искать в чисто геометрическом, т. е. в том, что принад-

* восприятие и стремление (лат.).

** необходимое условие (лат.).

*** "он видел их как бы в тумане" (лат.).

лежит исключительно явлению, как-то: протяжение, движение, форма; уже и непроницаемость поэтому не есть чисто *отрицательное* свойство, а обнаружение какой-то положительной силы. Такое правильное основное воззрение яснее всего высказано Лейбницем в нескольких мелких французских сочинениях, таком, как "Système nouveau de la nature" ["Новая система природы"] и других, которые из "Journal des savants" и дютоновского издания перешли в издание Эрдмана, а также в "Письмах" и проч., у Эрдмана (Орега, р. 681—695). Хорошо подобранный свод относящихся сюда мест из Лейбница находится также на с. 335—340 его "Мелких философских сочинений, переведенных Кёлером и просмотренных Хутом" (Иена, 1740).

Вообще же мы видим, что во всем этом сцеплении странных догматических учений один вымысел беспрестанно влечет за собой, для своей опоры, другой — все равно как в практической жизни одна ложь приводит к необходимости многих других. Основую служит здесь Декартово разделение всего существующего на Бога и мир, а человека — на дух и материю, к каковой причисляется и все остальное. Сюда присоединяется общее для этих, да и всех когда-либо бывших философов заблуждение — то, что они полагают нашу основную сущность в познании, а не в воле, т. е. признают последнюю за начало вторичное, первое же — за первичное. Таковыми, значит, были коренные заблуждения, против которых на каждом шагу протестовали природа и действительность вещей и для спасения которых пришлось выдумать тогда *spiritus animales*, материальность животных, причины-поводы, бытие всего в Боге, предустановленную гармонию, монады, оптимизм и тому подобные шутки. У меня же, где вопрос поставлен как следует, все связывается само собою, все получает надлежащее освещение, не требуется никаких фикций, и *simplex sigillum veri**.

Канта проблема о субстанциях непосредственно не коснулась: он шагнул дальше нее. У него понятие субстанции — категория, т. е. просто априорная форма мышления. Но через нее, в ее необходимом применении к чувственному созерцанию, ничто не познается так, как оно есть в себе самом: поэтому сущность, лежащая в основе как тел, так и душ, в себе самой может быть одна и та же. Вот его учение. Оно проложило мне путь к уразумению, что собственное тело каждого человека — это лишь в мозгу возникающее созерцание его воли; такое отношение между обоими моментами, будучи потом распространено на все тела, привело меня к пониманию мира как воли и представления.

Так вот это понятие *субстанции*, которое Декарт, верный Аристотелю, сделал главным понятием философии и с определения которого, хотя и на манер элейцев, начинает также и Спиноза, — это понятие оказывается при ближайшем и правдивом исследовании высшим, но незаконным отвлечением от понятия *материи* — именно таким, которое наряду с материей охватывает также и подкинутого ребенка — *нематериальную субстанцию*: вопрос этот подробно рассмотрен мною в "Критике кантовской философии", с. 550 сл. 2-го изд. (по 3-му изд., с. 658 сл.). Но и помимо того, понятие *субстанции* уже потому не может служить

* простота есть признак истины (лат.).

отправным пунктом для философии, что оно во всяком случае — понятие *объективное*. А все объективное всегда бывает для нас только *косвенным* — только субъективное непосредственно, и поэтому нельзя проходить мимо него, а надлежит непременно исходить из него. Правда, Декарт это и сделал — он был даже первым, кто это признал и осуществил, поэтому с него и ведет начало новая главная эпоха в философии; но сделано это было только в виде вступления, первого шага, после чего Декарт тотчас же принимает объективную, абсолютную реальность мира, основываясь на доверии к правдивости Божьей, и с тех пор продолжает философствовать всецело на объективной почве. Сверх того он становится повинен, собственно говоря, еще в существенном *circulus vitiosus**. А именно, он выводит объективную реальность предметов всех наших наглядных представлений из бытия Бога как их творца, правдивость которого не допускает, чтобы Он нас обманывал; бытие же самого Бога доказывается им из врожденного у нас представления, которое мы якобы имеем о Нем как о всесовершеннейшем существе. "Il commence par douter de tout, et finit par tout croire**", — говорит о Декарте один его соотечественник.

Таким образом, субъективная исходная точка вполне серьезно появляется впервые лишь у Беркли, который неопровержимо выяснил ее безусловную необходимость. Он был отцом идеализма, идеализм же — основа всякой истинной философии; идеализм и делается с тех пор всеобщим достоянием, по крайней мере как отправная точка, хотя каждый последующий философ пытался внести в него свои вариации и отклонения. Так, уже и Локк исходил от субъективного, объявив значительную часть телесных свойств принадлежностью нашего чувственного ощущения. Надо, однако, заметить, что его сведение всех *качественных* различий как вторичных свойств к чисто *количественным*, именно к величине, форме, положению и т. д., как к свойствам, которые одни только первичны, т. е. объективны, в сущности все еще представляет собою учение Демокрита, точно так же сводившего все качества к форме, сочетанию и положению атомов, что особенно ясно можно видеть из аристотелевской "Метафизики" (кн. I, гл. 4) и из Теофрастова "De sensu" (гл. 61—65). Локка с таким же правом можно назвать возобновителем демокритовской философии, как Спинозу — философии элейской. Да он и действительно проложил путь для последующего французского материализма. Но непосредственно, благодаря этому предварительному различению субъективного созерцания и объективного, он стал предшественником Канта, который, следуя в его направлении и по его стопам, но только при гораздо более широком горизонте, дошел до чистого разграничения субъективного и объективного, причем, конечно, на долю субъективного досталось так много, что объективное сохранилось еще только в виде совершенно темной точки, какого-то непознаваемого нечто — вещи в себе. Я, наконец, и эту последнюю свел к той сущности, которую мы находим в нашем самосознании в виде воли; таким образом, и здесь я опять-таки возвратился к субъективному

* порочный круг (лат.).

** "Он начинает с сомнения во всем, а кончает верою во все" (фр.).

источнику познания. Да иначе и быть не могло, потому что, как я сказал, все объективное всегда бывает только вторичным, именно — представлением. Вот почему, следовательно, сокровенное ядро существ, вещь в себе, мы можем искать безусловно не вне, а лишь внутри нас, т. е. в субъективном, которое одно только непосредственно. К тому же в объективном мы никогда не можем добраться до точки покоя, до чего-либо последнего и первоначального, ибо здесь мы находимся в области *представлений*, а они все без исключения и необходимо имеют свою форму *закон основания* в его четырех видах, вследствие чего всякий объект тотчас подпадает и подчиняется требованию этого закона: например, вслед за признанием какого-нибудь объективного абсолюта немедленно вторгается разрушительный вопрос — откуда и почему? — вопрос, перед которым абсолют должен отступить и пасть. Иначе обстоит дело, когда мы погружаемся в тихую, хотя и темную глубину субъекта. Но здесь, конечно, нам грозит опасность впасть в мистицизм. Мы можем поэтому черпать из этого источника только то, что фактически верно, всем и каждому доступно и, следовательно, вполне бесспорно.

Дианойология, которая явилась в результате изысканий со времен Декарта и держалась до *Канта*, изложена en résumé (в сжатом виде) и с наивной отчетливостью у *Муратори* ("Della fantasia", гл. 1—4 и 13)²⁴. Локк фигурирует здесь как еретик. Вся книга полна ошибок, по которым можно видеть, насколько отлично мое изложение и понимание существа дела по сравнению с моими предшественниками, Кантом и Кабанисом. Все эти дианойология и психология построены на ложном картезианском дуализме: поэтому все здесь per fas et nefas*, и надо было к нему свести даже и те верные и интересные факты, которых много сообщает Муратори. Весь этот метод интересен как нечто типичное.

§ 13

Еще некоторые пояснения к кантовской философии

Очень подходящим эпиграфом для "Критики чистого разума" могло бы послужить одно место у *Пона* (Works, vol. 6, p. 374, базельского издания), написанное им лет за 80 раньше: "Since 'tis reasonable to doubt most things, we should most of all doubt that reason of ours: which would demonstrate all things"²⁵.

Подлинный дух кантовской философии, ее основную мысль и истинный смысл можно рассматривать и формулировать различно; но всякое из таких различных изложений и пониманий, в зависимости от разницы в складе умов, пригодно одно лучше другого к тому, чтобы пролить истинный свет на это весьма глубокое и потому трудное учение. Даль-

* правильное и неправильное (лат.).

²⁵ "Если разумно сомневаться в большинстве вещей, то мы должны бы больше всего сомневаться в этом нашем разуме, который предназначен доказывать все вещи" (англ.).

нейшее представляет собою еще одну попытку такого рода, имеющую целью сочетать кантовскую глубину с моею ясностью*.

В основе математики лежат созерцания, на которые опираются ее доказательства; но так как созерцания эти не эмпиричны, а априорны, то ее учения обладают аподиктическим характером. Философия же обладает в качестве данного, от которого она исходит и которое долженствует сообщать ее доказательствам необходимость (аподиктичность), — философия обладает только *понятиями*. Ибо прямо опираться на чисто *эмпирическое* созерцание она не может, так как она берется объяснять в вещах общее, а не частное, причем ее задача — вести за пределы эмпирически данного. Но в таком случае для нее не остается ничего, кроме общих понятий, так как ведь они не есть наглядное, чисто эмпирическое. Такого рода понятия должны поэтому служить фундаментом ее учений и доказательств, и от них должна она исходить как от имеющегося и данного. Таким образом, философия — это наука, которая исходит из простых *понятий*, тогда как математика — наука, которая исходит из *построения* (наглядного изображения) своих понятий. Но, собственно говоря, только ход доказательств в философии отправляется от простых *понятий*. Именно он не может подобно аргументации математической отправляться от *созерцания*, ибо таковое должно бы быть или чистым а priori, или эмпирическим: последнее не доставляет аподиктичности, первое дает лишь математику. Коль скоро поэтому философия желает подкрепить свои учения какими-либо доказательствами, они должны заключаться в правильном, логическом выведении из понятий, принятых за основу. Таким путем и шло дело в течение всей долгой истории схоластики и даже еще в открытой Декартом новой эпохе, так что еще *Спиноза* и *Лейбниц* придерживались этого метода. Наконец, однако, *Локку* пришлось на ум исследовать *происхождение* понятий, и тогда в результате оказалось, что все общие понятия, какой бы широтой они ни отличались, извлекаются из опыта, т. е. из наличного, чувственно-наглядного, эмпирически-реального мира, или также из опыта внутреннего, который каждому открывается через эмпирическое самонаблюдение; таким образом, понятия эти все свое содержание получают лишь из данных двух источников — следовательно, они никогда и не могут дать чего-либо большего сравнительно с тем, что вложил в них внешний или внутренний опыт. Отсюда, строго говоря, уже надлежало бы заключить, что они никогда не могут вести за пределы опыта, т. е. к поставленной цели; однако *Локк*, пользуясь почерпнутыми из опыта основоположениями, переступил пределы опыта.

В противоположность прежним системам и в виде поправки к учению *Локка* *Кант* показал, что хотя и существуют некоторые понятия, представляющие исключение из вышеприведенного правила, т. е. происходящие не из опыта, но что вместе с тем они именно извлекаются частью из чистого, т. е. а priori данного, созерцания пространства

* Замечу здесь раз навсегда, что нумерация страниц первого издания "Критики чистого разума", по которому я имею обыкновение цитировать, указана и в розенкранцевском издании.

и времени, частью являются своеобразными функциями самого нашего рассудка, которые служат путеводной нитью опыта при пользовании рассудком; что, следовательно, их значение простирается лишь на возможный и нуждающийся в посредничестве чувств опыт, тогда как сами они имеют своим единственным назначением порождать в нас этот опыт вместе с его закономерным ходом вслед за вызванным чувственным ощущением; что понятия эти, таким образом, сами по себе бессодержательны, ожидают всего своего материала и содержания исключительно от *чувственности*, для того чтобы вместе с нею воспроизвести потом опыт, независимо же от нее лишены всякого смысла и значения, имея силу лишь при предположении зиждущегося на чувственном ощущении созерцания и непременно относясь к нему. А отсюда следует, что они не могут быть проводниками в область, находящуюся вне всякой возможности опыта, а отсюда, далее, — что *метафизика* как наука о том, что лежит по ту сторону природы, т. е. именно вне возможности опыта, *невозможна*.

Но коль скоро, таким образом, одна составная часть опыта, именно общая, формальная и закономерная, познаваема а priori и потому опирается на существенные и закономерные функции нашего собственного интеллекта, другая же, именно частная, материальная и случайная, возникает из чувственного ощущения, — то, значит, обе они — *субъективного* происхождения. Отсюда следует, что весь опыт, вместе с миром, который в нем возникает для нас, — просто *явление*, т. е. существует прежде всего и непосредственно лишь для познающего его субъекта. Но это явление все же указывает на какую-то лежащую в его основе *вещь в себе*, которая, однако, как таковая абсолютно непознаваема. Вот каковы отрицательные результаты кантовской философии.

Здесь я должен упомянуть, что Кант как бы предполагает, будто мы существа — только познающие и потому не имеем решительно никаких данных, кроме *представлений*. Между тем мы ведь несомненно обладаем еще другим данным — *волею* в нас *то* *genere*, отличной от представления. Правда, он и ее принял во внимание, но не в теоретической, а лишь в своей, совершенно от нее обособленной, практической философии, — принял единственно для того только, чтобы установить факт чисто моральной значимости нашего поведения и обосновать на нем моральное вероучение — в противовес теоретическому неведению, а следовательно, и невозможности всякой теологии, на которую мы согласно вышеизложенному обречены.

Кантовская философия характеризуется также в отличие от всех остальных и даже в противоположность им как *трансцендентальная философия*, точнее же, как *трансцендентальный идеализм*. Выражение "трансцендентный" имеет не математическое, а философское происхождение, так как оно было в ходу уже у схоластов. В математику оно было впервые введено Лейбницем для обозначения того, *quod Algebrae vires transcendit**, т. е. тех операций, для исполнения которых недостаточно общей арифметики и алгебры, каковы, например, подыскание к какому-нибудь числу его логарифма, и наоборот, или определение чисто арифметическим путем тригонометрических функций какой-нибудь дуги,

* здесь: что превышает возможности алгебры (лат.).

и наоборот, — и вообще все проблемы, которые разрешимы только с помощью вычисления, уходящего в бесконечность. Схоласты же называли *трансцендентными* наивысшие понятия, именно те, которые, по их мнению, являются еще более общими, чем десять категорий Аристотеля: еще *Спиноза* употребляет это слово в таком значении. У *Джордано Бруно* ("Della causa", dial. 4) *трансцендентны* те предикаты, которые более общи, чем [предметы, фиксирующие] различие телесной и нетелесной субстанции, которые, значит, свойственны субстанции вообще: они касаются, согласно Бруно, того общего корня, в котором телесное и нетелесное составляют одно и который есть истинная, первоначальная субстанция, — в этих-то именно предикатах Бруно и видит даже доказательство того, что такая субстанция должна существовать. Наконец, *Кант* первый понял под *трансцендентальным* признание априорного и потому чисто формального момента в нашем познании *как такового*, — он понял, другими словами, что такого рода познание не зависит от опыта и даже опыту предписывает непреложное правило, по которому тот должен совершаться; он понял вместе с тем, почему это познание таково и имеет такую силу, именно — потому, что оно служит *формой* нашего интеллекта, иными словами — вследствие своего субъективного происхождения; таким образом, *трансцендентальна*, собственно, только "*Критика чистого разума*". В противоположность этому Кант называет *трансцендентным* употребление или, скорее, злоупотребление этим чисто формальным моментом нашего познания за пределами возможного опыта: он называет это еще и гиперфизическим. Таким образом, говоря кратко, *трансцендентальный* значит то же, что "до всякого опыта", *трансцендентный же* — "вне всякого опыта". Сообразно этому Кант допускает метафизику лишь как трансцендентальную философию, т. е. как учение о формальном содержимом нашего познающего сознания *как таковом* и о проистекающем отсюда ограничении, в силу которого познание вещей в себе для нас невозможно, ибо опыт доставляет одни только простые явления. Однако слово "*метафизический*" не вполне синонимично у него с понятием "*трансцендентальный*": именно всему а priori достоверному, но относящемуся к опыту, он дает наименование *метафизического*; тогда как одно только указание на то, что оно а priori достоверно именно лишь в силу своего субъективного происхождения и как чисто формальное, называется у него *трансцендентальным*. *Трансцендентальной* является философия, уясняющая себе, что первые и существенные законы этого мира явлений коренятся в нашем мозгу и оттого познаются а priori. Она называется *трансцендентальной* потому, что идет дальше всей этой данной нам фантазмагории явлений, к ее источнику. Вот почему, стало быть, трансцендентальна, как я сказал, лишь "*Критика чистого разума*" и вообще критическая (т. е. кантовская) философия*; *метафизическими же* будут "*Метафизические начала естествознания*", а также "*Мораль*" и др.

Впрочем, понятию трансцендентальной философии можно придать еще более глубокий смысл, если попытаться сконцентрировать в нем сокровеннейший дух кантовской философии в такой приблизительно

* "*Критика чистого разума*" превратила онтологию в дианойологию.

форме. То, что весь мир дан нам лишь из *вторых* рук, как представление, образ в нашей голове, мозговой феномен, собственная же воля известна нам непосредственно, из самосознания; то, что поэтому возникает разделение, даже противоположность между нашим собственным бытием и бытием мира, — все это не более как результат нашего индивидуального и животного существования, который поэтому и исчезает с прекращением последнего. До тех же пор для нас невозможно устранить эту основную и исконную форму нашего сознания — форму, которая представляет собою то, что обозначают как распадение на субъект и объект, — невозможно по той причине, что эта форма служит предпосылкой всякого мышления и представления: вот почему мы постоянно принимаем и признаем ее за изначальную сущность и основное качество мира, тогда как на деле она — только форма нашего животного сознания и опосредствованных им явлений. А отсюда и возникают все эти вопросы о начале, конце, границах и возникновении мира, о продолжении нашего собственного бытия после смерти и т. д. Все они поэтому зиждутся на ложном предположении, которое то, что служит лишь формой явления, т. е. опосредствованных через животное мозговое осознание представлений, приписывает вещи в себе самой и потому выдает за исконное и основное качество мира. В этом смысле и надо понимать кантовское выражение: все такие вопросы трансценденты. Таким образом, они не допускают решительно никакого ответа не только subjective, но и в себе и для себя самих, т. е. objective. Ибо это — проблемы, которые совершенно отпадают с прекращением нашего мозгового сознания и обусловленной им противоположности, а между тем их ставят так, как если бы они от него не зависели. Кто, например, спрашивает, будет ли он существовать после своей смерти, тот отбрасывает in hypothesis свое животное мозговое сознание, спрашивая, однако, о вещи, которая возможна лишь под условием такого сознания, потому что она основана на форме последнего, именно субъекте, объекте, пространстве и времени, — спрашивая, значит, о своем индивидуальном бытии. Так вот, философия, дающая себе ясный отчет во всех этих условиях и ограничениях как таковых, трансцендентальна и, поскольку она *объявляет всеобщие основные определения объективного мира делом субъекта*, постольку она — *трансцендентальный идеализм*. Мало-помалу люди придут к сознанию, что проблемы метафизики неразрешимы лишь настолько, насколько уже в самих вопросах содержится противоречие.

Трансцендентальный идеализм вовсе не оспаривает, однако, у предлагаемого мира его *эмпирической реальности*; он только удостоверяет, что она не безусловна, имея своим условием наши мозговые функции, из которых получают формы созерцания, т. е. время, пространство и причинность, — что, следовательно, самая эта эмпирическая реальность — лишь реальность явления. Если теперь в ней проходит перед нами множественность существ, из которых одно постоянно погибает, другое возникает, а нам известно, что только благодаря созерцательной форме пространства возможна множественность и только благодаря созерцательной форме времени возможны гибель и возникновение, — то мы признаем, что подобный ход вещей не имеет *абсолютной* реальности, т. е. что он не принадлежит сказывающейся в этом явлении самой

сущности в себе, которая, напротив, если бы только можно было устранить указанные познавательные формы, как стекло из калейдоскопа, предстала бы, нам на удивление, как нечто единственное и пребывающее, как непреходящее, неизменное, тождественное себе, несмотря на все кажущиеся изменения, — быть может, даже вплоть до самых частных определений. Согласно такому взгляду можно установить следующие три положения:

1) всеединая форма реальности — это настоящее; только в нем реальное встречается непосредственно и всегда содержится целиком и сполна;

2) истинно реальное не зависит от времени, т. е. оно одно и то же во всякий момент времени;

3) время — это созерцательная форма нашего интеллекта и потому чуждо вещи в себе.

Эти три положения, в сущности, тождественны. Кто ясно уразумевает как их тождественность, так и их истинность, тот сделает большой шаг вперед в философии, постигнув дух трансцендентального идеализма.

Вообще очень и очень богато выводами это кантовское учение об идеальности пространства и времени, изложенное им столь сухо и безыскусственно, — тогда как решительно ничего не вытекает из высокопарной, претенциозной и умышленно непонятной болтовни трех известных софистов, которые отвлекли от него на себя внимание публики, Канта недостойной. До Канта, можно сказать, мы были во времени; теперь время — в нас. В первом случае время *реально*, и оно пожирает нас, как и все, что в нем находится. Во втором случае время *идеально*: оно находится в нас. И тогда отпадает прежде всего вопрос относительно будущего, загробного существования. Ибо когда нет меня, то нет более и времени. Только обманчивая видимость показывает мне время, которое будет якобы продолжаться без меня, после моей смерти. Равным образом, и все три отрезка времени — прошлое, настоящее и будущее, все они — мой продукт, принадлежат мне, а не я принадлежу преимущественно тому или другому из них. И другое еще следствие можно было бы извлечь из того положения, что время не присуще внутренней сущности вещей, — то следствие, что в некотором смысле прошлое не прошло и что все, когда-либо бывшее действительным и истинным, в сущности и теперь еще должно существовать, ибо время подобно лишь театральному водопаду, который как будто стремится вниз, на самом же деле, будучи простым колесом, не движется с места — согласно тому, как в своем главном произведении давно уже я сделал аналогичное сравнение пространства с граненым стеклом, которое позволяет нам видеть единичный предмет в бесчисленном множестве изображений. Мало того: если бы мы, рискуя впасть в фантазерство, еще более углубились в предмет, то нам могло бы почудиться, будто при очень живом воспоминании нашего собственного, весьма отдаленного прошлого мы испытываем непосредственное впечатление, что время не затрагивает подлинной сущности вещей, а лишь всунуто между нею и нами как простая среда восприятия, по устранении которой все будет существовать сызнова; как, с другой стороны, и сама наша столь верная и живая память, в которой неувыдаемо сохраняется это давным-давно

прошедшее, свидетельствует о том, что и в нас тоже есть нечто, не стареющее вместе с нами и, следовательно, не лежащее в области времени.

Главная тенденция кантовской философии состоит в разъяснении совершенной *разнородности реального и идеального* — путь к этому был уже проложен Локком. *Не составляет труда сказать: идеальное* — это являющийся в пространстве наглядный образ со всеми восприимлемыми в нем свойствами; *реальное же* — это сама вещь в себе и для себя независимо от ее представляемости в голове другого или в ее собственной. Но трудно провести границу между тем и другим, а в этом-то и вся задача. Локк показал, что все находящееся в этом образе — цвет, звук, гладкость, шероховатость, твердость, мягкость, холод, теплота и т. д. (вторичные свойства) — лишь *идеально*, т. е. не принадлежит самой вещи в себе потому именно, что здесь дано нам не бытие и существо вещи, а только *действие* ее, притом очень односторонне выраженное: действие на вполне специфически определенную восприимчивость наших пяти органов чувств, в силу которой, например, звук не действует на глаз, свет — на ухо. Более того: действие тел на органы чувств состоит просто в том, что оно приводит их к свойственной каждому из них особой деятельности, — на манер того, как, потянув нитку, я заставляю играть куранты. В качестве же реального, присущего вещи самой в себе, Локк еще сохранил протяжение, форму, непроницаемость, движение или покой и число — свойства, которые он и назвал поэтому первичными. Кант, со своей стороны, с непревзойденной рассудительностью показал впоследствии, что и эти свойства не принадлежат чисто объективной сущности вещей, или самой вещи в себе, т. е. не могут быть абсолютно *реальными*, ибо они обусловлены пространством, временем и причинностью, а эти последние, и притом во всей своей закономерности и природе, даны и точно известны нам *до* всякого опыта; поэтому они должны существовать в нас преформированными, как и специфический способ восприимчивости и деятельности каждого из наших чувств. Согласно тому я прямо высказал, что эти формы составляют долю, принадлежащую в созерцании *мозгу*, между тем как специфические чувственные ощущения — долю соответствующих *органов чувств**. Следовательно, уже, по Канту, чисто объективная, от нашего представления и его аппарата не зависящая сущность вещей, называемая им вещью в себе, т. е. подлинно реальное, в противоположность идеальному, есть нечто совершенно отличное от наглядно являющегося нам образа, нечто такое, чему даже ввиду его независимости от пространства и времени нельзя, собственно, приписывать ни протяжения, ни пребывания, хотя оно сообщает силу бытия всему тому, что обладает протяжением и пребыванием. И Спиноза в общем постиг это, как можно видеть из "Этики", ч. II, теор. 16 со 2-м королл. (а также теор. 18, схол.).

У Локка реальное в противоположность идеальному есть, в сущности, *материя*, хотя и лишенная всех тех свойств, которые он отбрасывает как вторичные, т. е. как обусловленные нашими органами чувств, но все

* Подобно тому как зеленый, красный и голубой цвета порождаются нашим глазом, так *время, пространство и причинность*, объективированной абстракцией которой является *материя*, порождаются нашим мозгом. Мое созерцание какого-нибудь тела в пространстве — это продукт моей чувственной и мозговой функции вместе с х.

же нечто в себе и для себя существующее как протяженное и т. д., чему представление в нас служит простым отражением, или снимком. При этом я напому то, что выяснено мною в трактате "О четверояком корне" (2-е изд., с. 77) и менее подробно — в "Мире как воле и представлении" (т. 1, с. 9 и т. 2, с. 48; 3-е изд., т. 1, с. 10 и т. 2, с. 52), а именно — что сущность материи заключается исключительно в ее *действенности*, что, следовательно, это — сплошная причинность и что так как мыслимая как таковая она теряет всякое отдельное качество, т. е. всякий специфический род действований, то она — действие вообще, или чистая, всех ближайших определений лишенная причинность, причинность *in abstracto*; для более основательного понимания этого прошу обратиться к указанным местам. Но и *Кант* уже учил, хотя лишь я дал этому правильное доказательство, что всякая причинность — это лишь форма нашего рассудка, т. е. существует только для рассудка и в рассудке. Отсюда мы видим теперь, что предполагаемое реальное *Локка*, материя, таким путем всецело переходит в идеальное и, следовательно, в субъект, т. е. существует единственно в представлении и для представления. Уже *Кант*, конечно, своей точкой зрения отнял у реального, или у вещи в себе, материальность: но зато у него оно и осталось только в качестве совершенно неизвестного *x*. Я же, в конце концов, как на истинно *реальное*, или вещь в себе, которая одна только обладает действительным, от представления и его форм не зависимым бытием, указал на *волю* в нас, тогда как до тех пор ее необдуманно причисляли к *идеальному*. Из этого видно, что *Локк*, *Кант* и я находимся в тесной связи, представляя на протяжении почти двух столетий постепенное развитие связного и даже единого процесса мысли. В качестве связующего звена в этой цепи надо считать еще также *Давида Юма*, хотя, собственно, только по отношению к закону *причинности*. Что касается этого автора и его значения, то я скажу еще следующее.

Локк, как и идущий по его стопам *Кондильяк* со своими учениками, доказывает и приходит к выводу, что возникающему в органе чувств ощущению должна соответствовать его причина вне нашего тела, и потому, что различиям такого эффекта (чувственного ощущения) соответствуют также различия причин, каковы бы они в конце концов ни были; отсюда затем вытекает упомянутое выше различие между первичными и вторичными свойствами. На этом они и останавливаются, так что теперь перед нами оказывается объективный мир в пространстве, мир чистых вещей в себе, которые, хотя лишены цвета, запаха, звука, ни теплы, ни холодны и т. д., однако протяженны, имеют форму, непроницаемы, подвижны и исчислимы. Но самую аксиому, в силу которой совершился такой переход от внутреннего к внешнему, а с ним и все это отвлечение и установление вещей в себе, т. е. *закон причинности*, они, подобно всем прежним философам, приняли как разумеющийся сам собою, без всякого испытания его состоятельности. Сюда и направил *Юм* свою скептическую атаку, подвергнув сомнению состоятельность этого закона, потому что опыт, из которого, согласно этой философии, берут начало все наши познания, никогда не может дать самой причинной связи, а всегда дает только простую смену состояний во времени, т. е. никогда не может обнаружить необходимую связь, а обнаруживает

только простое следование, которое, именно как таковое, всегда выступает лишь как случайное и никогда не выступает как необходимое. Этот уже здравому рассудку противоречащий, однако нелегко опровержимый аргумент и побудил *Канта* заняться вопросом о происхождении понятия причинности, причем он и нашел, что понятие это заложено в основной и прирожденной форме нашего рассудка, т. е. в субъекте, а не в объекте, так как оно не могло быть привнесено в нас лишь извне. А через это весь объективный мир *Локка* и *Кондильяка* снова был введен в субъект, ибо Кант показал субъективное происхождение руководящей нити к нему. Именно, как субъективно чувственное ощущение, так субъективен, значит, и закон, по которому оно понимается как действие некоторой причины, каковая причина между тем есть единственное, что созерцается в качестве объективного мира: ибо ведь субъект принимает вне находящийся объект исключительно вследствие особенностей своего интеллекта, предполагающего для всякого изменения какую-либо причину, т. е., собственно, лишь проецирует его из себя наружу, в готовое для этой цели пространство, которое само точно так же является продуктом его собственной и изначальной природы, совершенно как и специфическое ощущение в органах чувств, служащее толчком для всего этого процесса. Объективный мир вещей в себе *Локка* был, таким образом, превращен *Кантом* в мир простых явлений в нашем познавательном аппарате, — и тем полнее, что как для пространства, в котором они выступают, так и для времени, в котором они протекают, Кант указал бесспорно субъективное происхождение.

При всем том, однако, *Кант* все еще, подобно *Локку*, сохранил вещь в себе, т. е. нечто такое, что существует независимо от наших представлений, дающих нам одни лишь явления, и в основе этих явлений именно и лежит. Как ни был Кант, по существу дела, прав и в этом, все же оправдания для этого взгляда нельзя было извлечь из установленных им принципов. Здесь поэтому была ахиллесова пята его философии, и в силу этой непоследовательности его система должна была вновь утратить уже достигнутое признание своей безусловной состоятельности и истинности: однако в последнем счете она все-таки этого не заслуживала. Ибо, несомненно, неверным было совсем не допущение за явлениями некоторой вещи в себе, какого-то реального зерна под столь многими оболочками — скорее, абсурдом было бы ее отрицание, — но ошибочен был лишь тот способ, каким Кант вводил такую вещь в себе и пытался примирить ее со своими принципами. В сущности, поэтому под ударами противников падало лишь его изложение (принимая это слово в самом широком смысле), а не самое дело, и в этом смысле можно утверждать, что выставленная против него аргументация все-таки, собственно, была лишь *ad hominem*, а не *ad rem**. Но, во всяком случае, здесь опять оправдывается индийская пословица: нет лотоса без стебля. Кантом руководило верное чувство той истины, что за каждым явлением лежит нечто в себе самом существующее, от чего явление получает свое бытие, т. е. что за представлением скрывается нечто представляемое. Но он захотел извлечь это нечто из самого данного представления, пользуясь

* букв.: применительно к человеку, а не к делу (лат.).

для этого а priori известными нам законами последнего, которые между тем именно потому, что они априорны, не могут вести к чему-нибудь независимому и отличному от явления или представления; вот почему к этой цели надо идти по совершенно иной дороге. На непоследовательности, в которых запутался Кант вследствие ошибочного пути, взятого им в этом направлении, было указано ему Г. Э. Шульце²⁵, разобравшим вопрос, в своей неуклюжей и многословной манере, сначала анонимно в "Энесидеме" (в особенности с. 374—381), а затем — в своей "Критике теоретической философии" (т. 2, с. 205 сл.), тогда как защиту Канта, хотя без особенного успеха, вел Рейнгольд, так что дело оставалось при haec potuisse dici, et non potuisse refelli*.

Независимо от шульцевской точки зрения я хочу еще раз на свой лад выдвинуть лежащую в основе всего этого спора подлинную сущность дела. Кант нигде не дал строгого вывода вещи в себе — скорее он ее заимствовал от своих предшественников, особенно у Локка, и удержал как нечто такое, в существовании чего нельзя сомневаться, так как она, собственно, разумеется сама собою, — он даже и имел на это некоторое право. Именно, согласно открытиям Канта, наше эмпирическое познание содержит такой элемент, который имеет доказуемо субъективное происхождение, и такой элемент, о котором этого утверждать нельзя: последний остается, следовательно, объективным, ибо нет основания считать его субъективным**. Поэтому кантовский трансцендентальный идеализм отрицает объективное существо вещей, или их не зависимость от нашего понимания реальность, — отрицает настолько, насколько простирается в нашем познании априорное, но не далее, так как дальше недостает оснований для отрицания; таким образом, он допускает наличие того, что лежит вне этих пределов, т. е. все те свойства вещей, которые не могут быть построены а priori. Ибо а priori определима нами вовсе не вся сущность данных явлений, т. е. телесного мира, а только общая форма его явления, и ее можно свести на пространство, время и причинность вместе со всей закономерностью этих трех форм. Все же то, что остается неопределимым всеми этими а priori имеющимися формами, т. е. случайное по отношению к ним — это именно и есть раскрытие вещи самой в себе. Но эмпирическое содержание явлений, т. е. всякое ближайшее их определение, всякое выступающее в них физическое свойство, не может быть познаваемо иначе как а posteriori: эти эмпирические свойства (или, скорее, их общий источник) остаются поэтому принадлежностью вещи в себе как проявления ее самобытной сущности, прошедшие через среду всех априорных форм. Это апостериорное, которое в каждом явлении выступает как бы облеченным в априорное, сообщая в то же время каждому существу его специфический и индивидуальный характер, составляет, таким образом, материю являющегося мира в противоположность его форме. А так как материя эта

* здесь: утверждается и не опровергается (лат.).

** Всякая вещь обладает двойными свойствами: теми, которые могут быть познаны а priori, и теми, которые могут быть познаны только а posteriori; источником первых является схватывающий и истолковывающий их интеллект, вторые проистекают из сущности в себе определенной вещи, являющейся тем, что мы признаем у себя в качестве воли.

совсем невыводима из столь тщательно отысканных Кантом, отмеченных верным признаком априорности, в субъекте пребывающих *форм* явления, а напротив, получается в остатке после вычета всего из них вытекающего, следовательно, обнаруживает себя как второй, вполне особый, элемент эмпирического явления и как чуждый этим формам придаток, но при этом, с другой стороны, вовсе не вытекает из произвола познающего субъекта, а скорее ему часто даже противостоит, — то Кант не затруднился отнести эту *материю* явления на долю вещи в себе, т. е. рассматривать ее как приходящую совершенно извне: ведь должна же она откуда-нибудь приходить, или, по выражению Канта, иметь какое-нибудь основание. Но так как, далее, мы совсем не можем изолировать таких лишь а posteriori познаваемых свойств и понимать их отделенными и очищенными от достоверных а priori, ибо они всегда выступают облеченными в эти последние, — то Кант и учит, что мы, познавая *бытие* вещей в себе, ничего, однако, не познаем сверх этого; иными словами, нам известно лишь то, что они существуют, но не то, что они такое: вот почему *сущность* вещей в себе и остается у него в качестве неизвестной величины, некоторого *x*. Ибо *форма* явления всюду одевает и скрывает сущность вещи в себе. Самое большее, что можно сказать еще, — это следующее: так как упомянутые априорные формы, имея начало в нашем интеллекте, присущи безразлично всем вещам как явлениям, в вещах же тем не менее наблюдаются весьма значительные различия, — следовательно, то, что определяет эти различия, т. е. специфическую разницу вещей, есть вещь сама по себе.

Итак, при подобном взгляде на дело признание и предположение Кантом существования вещей в себе, несмотря на субъективность всех наших познавательных форм, оказывается вполне законным и основательным. Тем не менее оно обнаруживает свою несостоятельность, если как следует рассмотреть единственный аргумент, на который оно опирается, — именно, эмпирическое содержание во всех явлениях, и проследить его вплоть до его происхождения. Нет, конечно, сомнения, что в эмпирическом познании и его источнике, наглядном представлении, имеется некоторая *материя*, независимая от его а priori известной нам формы. Ближайший вопрос заключается в том, какое происхождение имеет эта материя — объективное или же субъективное, ибо лишь в первом случае она может ручаться за существование вещи в себе. Если же мы проследим за ней до ее источника, то найдем его не в каком ином месте, как в нашем *чувственном ощущении*: ибо то, что возбуждает наглядное представление, — это возникающая на сетчатке глаза, в слуховом нерве или в кончиках пальцев перемена, т. е. только благодаря ей весь аппарат наших а priori заготовленных познавательных форм приходит в то действие, результатом которого является восприятие какого-нибудь внешнего объекта. К этому ощущению перемены в органе чувств прежде всего с помощью необходимой и неуклонной априорной функции рассудка применяется *закон причинности*: последний ведет, со своей априорной непоколебимостью и достоверностью, к *причине* данной перемены, которая (причина), находясь вне произвола субъекта, представляется теперь как нечто для него *внешнее*, как свойство, получающее свое значение лишь через форму *пространства*, а ее немедленно

присоединяет для этой цели и собственный интеллект, так что, следовательно, эта необходимо предполагаемая причина тотчас и представляется наглядно, как *объект* в пространстве, числящий у себя в качестве своих свойств произведенные ею в наших органах чувств перемены. Весь этот процесс подробно и основательно разобран во 2-м издании моего трактата о законе основания (§ 21). Но ведь, далее, чувственное ощущение, служащее исходным пунктом этого процесса и бесспорно доставляющее весь *материал* для эмпирического созерцания, есть нечто всецело субъективное; а так как вся совокупность познавательных *форм*, с помощью которых из этого материала возникает и просцируется наружу объективное наглядное представление — по совершенно правильному указанию Канта тоже субъективного происхождения, — то ясно, что как материя, так и форма наглядного представления берут начало из субъекта. В результате все наше эмпирическое познание разделяется на две составные части, которые обе имеют свой источник *в нас самих*, именно — на чувственное ощущение и на а priori данные, т. е. в функциях нашего интеллекта, или мозга, заложенные формы — время, пространство и причинность, к которым, впрочем, Кант присоединил еще одиннадцать других категорий рассудка, оказавшихся, по моему разъяснению, излишними и недопустимыми. Таким образом, наглядное представление и наше опирающееся на него эмпирическое познание на самом деле не дают никаких указаний для заключений к вещам в себе, и установленные Кантом принципы не позволяли ему признать наличие таких вещей. Как все прежние, так и философия Локка приняла закон причинности за абсолютный и поэтому вправе была заключать от чувственного ощущения к внешним, независимо от нас действительно существующим вещам. Этот переход от действия к причине является, однако, единственным путем к тому, чтобы прямо от внутреннего и субъективно данного добраться до внешнего и объективно существующего. Но после того как Кант объявил закон причинности делом познавательной формы субъекта, этот путь был для него уже закрыт, да он и сам довольно часто предостерегает от того, чтобы категория причинности получала себе трансцендентное, т. е. за пределы опыта и его возможности выходящее употребление.

В самом деле, вещь в себе теперь уже недостижима таким способом и вообще способом чисто *объективного* познания, которое всегда остается представлением и как таковое коренится в субъекте, никогда не давая чего-либо действительно отличного от представления. Нет, лишь в том случае можно прийти к вещи в себе, если *переместить*, наконец, *точку зрения*, именно — вместо того чтобы по-прежнему исходить, как это делали до сих пор, лишь из того, что *представляет*, начать отправляться от того, что *представляется*. А это возможно для нас только по отношению к одной-единственной вещи, которая доступна нам также изнутри и потому дана нам двояко, — это наше собственное тело, которое в объективном мире тоже существует для нас как представление в пространстве, но вместе с тем обнаруживается для собственного *самосознания* в качестве *воли*. Этим оно дает ключ прежде всего к уразумению всех его вызываемых внешними причинами (здесь — мотивами) действий и движений, которые без такого внутреннего и непосредственного про-

никновения в их сущность оставались бы для нас столь же непонятными и необъяснимыми, как и совершающиеся по естественным законам и в качестве проявлений естественных сил изменения остальных тел, данных нам исключительно в объективном воззрении; затем оно открывает доступ к пониманию пребывающего *субстрата* всех этих действий, в котором коренятся их движущие силы, т. е. самого тела. Это непосредственное познание, каким всякий обладает относительно сущности своего собственного явления, которое, помимо того, дано ему подобно всем прочим явлениям тоже только в объективном созерцании, — это познание должно затем переносить по аналогии на остальные явления, данные только в этой последней, созерцательной, форме, и оно становится тогда ключом к познанию внутреннего существа вещей, т. е. самих вещей в себе. Такого познания, следовательно, можно достигнуть лишь путем, совершенно отличным от познания чисто *объективного*, которое остается не более как представлением; именно его можно достигнуть в том случае, если призвать на помощь *самосознание* субъекта познания, который всегда выступает лишь в качестве животного индивидуума, и сделать его истолкователем *сознания других вещей*, т. е. созерцательного интеллекта. Вот путь, по которому пошел я, и это — единственно правильный путь, узкие врата к истине.

Но вместо того чтобы вступить на этот путь, смешали кантовское изложение с сущностью дела, вместе с первым сочли опровергнутой и последнюю, и то, что, собственно, была лишь *argumenta ad hominem*, признали за *argumenta ad rem*; и затем в результате упомянутых шульцевских возражений объявили кантовскую философию несостоятельной. Этим было открыто свободное поле для софистов и пустозвонов. Первым в этом роде явился *Фихте*, который, ввиду того что вещь в себе потеряла кредит, мигом изготовил систему без всякой вещи в себе, отверг, следовательно, допущение чего-либо такого, что не есть просто-напросто наше представление, т. е. заставил познающий субъект быть всем во всем или все производить из собственных средств. Для этой цели он немедленно устранил сущностное и наиболее ценное в кантовском учении — различение априорного и апостериорного, а отсюда — явления от вещи в себе, объявив все априорным, без всяких, конечно, доказательств в пользу такого чудовищного утверждения: вместо них он частью предложил софистические, даже прямо сумасбродные лжеаргументы, нелепость которых скрывалась под личиною глубокомыслия и якобы от него происходящей невразумительности; частью же сослался без дальних слов на интеллектуальное созерцание, т. е., собственно, на вдохновение. Для публики, лишенной всякой способности суждения и Канта недостойной, этого, конечно, было достаточно: она сочла преувеличение за превосходство и объявила поэтому *Фихте* философом гораздо более великим, чем Кант. Мало того: еще до настоящего времени нет недостатка в философских писателях, которые стараются и новому поколению навязать эту ставшую традицией ложную славу *Фихте* и вполне серьезно уверяют, будто *Фихте* осуществил то, к чему *Кант* только стремился, и *ему*, собственно, принадлежит будто бы вся заслуга. Эти господа своим мидасовым судом во второй инстанции с такой осязательной ясностью обнаруживают всю свою неспособность

сколько-нибудь понять Канта, да и вообще свое жалкое неразумие, что, можно надеяться, — подрастающее поколение узрит наконец истину и поостережется тратить время и силы на их многочисленные истории философии и иные писания. По этому поводу я напому об одной небольшой книжке, из которой можно видеть, какое впечатление производили на беспристрастных современников самая личность и поведение Фихте: она носит название "Кабинет берлинских характеров" и появилась в 1808 г. без указания города, — говорят, она принадлежит *Бухгольцу*, но я не могу утверждать этого с уверенностью. Сравните еще, что говорит о *Фихте* юрист *Ансельм фон Фейербах* в своих письмах, изданных его сыном в 1852 г., а также "Переписку Шиллера и Фихте" (1847), — и тогда вы получите более правильное представление об этом лжефилософе.

По стопам Фихте, достойный своего предшественника, скоро пошел *Шеллинг*; впрочем, он оставил этот путь, чтобы возвестить свое собственное открытие, — абсолютное тождество субъективного и объективного, или идеального и реального. Открытие это сводится к тому, что все, с невероятной затратой остроумия и вдумчивости разъединенное такими редкими умами, как *Локк* и *Кант*, оказывается опять смешанным в одну кашу этого абсолютного тождества. В самом деле, учение только что упомянутых двух мыслителей вполне точно можно охарактеризовать как учение об *абсолютной разнородности идеального и реального, или субъективного и объективного*; теперь же дело пошло вперед от заблуждения к заблуждению. Из-за того что *Фихте* сделал нормой невразумительность речи и на место мышления поставил видимость глубокомыслия, он бросил семя, из которого должно было произрасти одно искажение за другим, и наконец в наши дни произошла полная деморализация философии, а через нее — и всей литературы*.

За *Шеллингом* последовала уже министерская креатура философии — это назначенный по политическим соображениям, к тому же еще и неудачно и произведенный сверху в великие философы *Гегель* — плоский, бездарный, отвратительно-противный, невежественный шарлатан, с беспримечной наглостью размазывавший нелепицу и бессмыслицу, которые были выданы его продажными приверженцами за бессмертную мудрость и на самом деле приняты за таковую дураками, благодаря чему образовался столь полный хор восхищения, какого никогда прежде и слыхано не было**. Духовное влияние такого человека, насильственно созданное и распространенное, имело своим последствием интеллектуальную порчу целого ученого поколения. Почитателей этой лжефилософии ожидает осмеяние потомков, приятной прелюдией к которому уже теперь являются насмешки *sosedei*. Не должно ли это услаждать мой слух, если нация, ученая каста которой в течение 30 лет считала

* В настоящее время изучение кантовской философии приносит еще и ту особую пользу, что оно показывает, как глубоко пала в Германии после "Критики чистого разума" философская литература: такой контраст образуют глубокие изыскания Канта с теперешней грубой болтовней, в которой как будто слышишь, с одной стороны, многообещающих кандидатов, а с другой — парикмахерских подмастерий.

** См. предисловие к моим "Двум основным проблемам этики".

мои произведения за ничто, за недостойные никакого внимания, — если нация эта пользуется у своих соседей такою славой, что никуда негодное, нелепое, бессмысленное и притом материально-корыстное в течение целых 30 лет чтилось и даже обоготворялось ею как высшая и неслыханная мудрость? Или я должен тоже в качестве доброго патриота рассыпаться в похвалах немцам и всему немецкому и радоваться тому, что я принадлежу этой, а не какой-нибудь другой нации? Но ведь, как говорит испанская пословица: "Cada uno cuenta de la feria, como le va en ella"* . Нет, ступайте к демоколахам²⁶, и пусть они вас восхваляют. Солидные, неповоротливые, министрами раздутые, храбро бессмыслицу размазывающие шарлатаны, без таланта и без заслуг — вот что нужно немцам, а не люди, как я. Таков аттестат, который я могу выдать им на прощанье. Виланд (Письма к Мерку, с. 239) говорит, что "несчастье — родиться немцем": с ним согласились бы Бюргер, Моцарт, Бетховен и многие другие — я в том числе. Дело в том, что σοφὸν εἶναι δεῖ τὸν ἐπὶ μωσότητεον τὸν σοφόν**, или "Il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit"***.

К самым блестящим и ценным страницам кантовской философии принадлежит, бесспорно, *трансцендентальная диалектика*, в которой он отнял всякий фундамент у умозрительной теологии и психологии, так что впоследствии, даже при наибольшем желании, не было возможности их восстановить. Какое благодеяние для человеческого ума! Или мы не видим, как за весь период от возрождения наук до Канта мысли даже величайших людей принимают ложное направление, часто даже совершенно сбиваются с пути вследствие этих двух парализующих всю силу разума, из всякого исследования сначала изъятых, а потом для него умерших, безусловно неприкосновенных предположений? Разве не извращаются и не фальсифицируются у нас первые и самые существенные основные воззрения на нас самих и на вещи, когда мы начинаем с предположения, что все произведено и устроено извне, по понятиям и продуманным намерениям некоего личного, следовательно, индивидуального существа, и что основная сущность человека есть нечто мыслящее, и он состоит из двух вполне разнородных частей, которые, неизвестно каким образом, сошлись и спаяны вместе и должны теперь уживаться как угодно, для того чтобы вскоре volentes volentes опять разлучиться навсегда! Насколько сильно кантовская критика этих представлений и их оснований повлияла на все науки, можно видеть из того, что с тех пор, по крайней мере в лучшей немецкой литературе, предположения эти встречаются еще разве только в фигуральном смысле, но никто уже не делает их серьезно: их оставляют сочинениям для народа и профессора философии, которые зарабатывают ими свой кусок хлеба. Особенно воздерживаются от такого рода предположений наши естественно-научные произведения, тогда как английские, напротив, роняют в наших глазах свое достоинство тем, что своими выражени-

* Каждый повествует о ярмарке, смотря по тому, как она для него прошла (исп.).

** "Мудрым должен быть тот, кто узнает мудрого в другом"²⁷ (греч.).

*** "Только ум чует ум"²⁸ (фр.).

ями и диатрибами, или апологиями, метят в сторону этих предположений*. Еще незадолго до Канта, конечно, дело обстояло в этом отношении совершенно иначе: например, даже выдающийся *Лихтенберг*, юношеское образование которого носило еще докантовский характер, в своей статье о физиогномике серьезно и с убеждением отстаивает противоположность души и тела и этим наносит ущерб самому себе.

Кто понимает это высокое значение *трансцендентальной диалектики*, тот не найдет излишним, если я остановлюсь здесь на ней несколько подробнее. И прежде всего я предлагаю знатокам и любителям критики разума следующий опыт: пусть они в критике рациональной психологии, только в том ее полном виде, какой она имеет в первом издании — в последующих она подверглась кастрации, — пусть они совершенно иначе формулируют и потому критикуют тот аргумент, который опровергается там на с. 361 сл. под заголовком "Паралогизм личности". Ибо глубокомысленное изложение его у Канта не только чрезвычайно тонко и трудно для понимания, но заслуживает также упрека, а именно: Кант вдруг и без дальнейших оправданий предмет самосознания или, говоря его языком, внутреннего чувства, принимает за предмет некоторого чужого сознания и даже внешнего созерцания, чтобы затем обсудить его по законам и аналогиям телесного мира; мало того: он позволяет себе (с. 363) принимать два различных времени, одно — в сознании обсуждаемого, другое — в сознании судящего субъекта, которые будто бы не совпадают. Итак, я дал бы упомянутому аргументу личности совсем иной оборот и сообразно этому выразил бы его в следующих двух положениях.

1. Относительно всякого движения вообще, какого бы рода оно ни было, можно а priori утверждать, что оно становится воспринимаемым лишь через сравнение с чем-нибудь покоящимся; отсюда следует, что и течение времени, со всем в нем находящимся, не могло бы быть воспринимаемо, если бы не было чего-либо такого, что в нем не участвует и с покоем чего мы сравниваем это движение. Мы судим здесь, конечно, по аналогии с движением в пространстве: но пространство и время всегда должны пояснять одно другое; вот почему и время должны мы представить себе в виде прямой линии, для того чтобы, придав ему эту наглядную форму, конструировать его а priori. Итак, следовательно, мы не можем вообразить себе, что, если бы все в нашем сознании, одновременно и вместе, двигалось в потоке времени, движение это все-таки было бы воспринимаемо: нет, для этого, т. е. для того, чтобы оно было воспринимаемо, нам надо предположить нечто непо-

* С тех пор как это было написано, дело у нас успело измениться. Благодаря возобновлению стародавнего и уже десять раз опровергнутого материализма, появились философы из аптеки и клиники, люди, ничему не учившиеся, кроме того, что относится к их ремеслу; и вот невинно и простосердечно, как если бы Канту только еще предстояло родиться, излагают они свои старым бабам приличествующие умозрения, спорят о "теле и душе" и об их отношении друг к другу и даже (*credite poster!*) указывают местопребывание упомянутой души в мозгу. Своею дерзостью они заслуживают напоминания, что, для того чтобы иметь право подавать свой голос, надо чему-нибудь поучиться и что они поступили бы умнее, если бы не подвергали себя неприятным намекам на пластырную мазню и катехизис.

движное, мимо чего проносится время со своим содержанием. Для созерцания внешнего чувства такую роль играет материя в качестве субстанции, пребывающей при смене акциденций, — как это показывает и Кант в доказательстве к "Первой аналогии опыта", с. 183 первого издания. Но как раз в этом месте совершает он уже упомянутую мною нелепую, даже его собственным учением противоречащую ошибку, утверждая, что протекает не самое время, а лишь явления в нем. Коренную неправильность такого взгляда доказывает присущая нам всем твердая уверенность, что, если бы даже все вещи на небе и на земле внезапно остановились, время все-таки неуклонно продолжало бы свой бег, — так что если бы впоследствии природа опять когда-нибудь пришла в движение, вопрос о продолжительности происшедшей паузы сам по себе допускал бы вполне точное решение. Будь иначе, вместе с часами должно было бы стоять и время или идти с ними, когда идут они. Но именно такое положение дела, в связи с нашей априорной уверенностью в нем, и доказывает неопровержимо, что время имеет свое течение и, следовательно, свою сущность в нашей голове, а не вне нас.

В области внешнего созерцания, как сказал я, пребывающим оказывается материя: в нашем же аргументе личности речь идет лишь о восприятии *внутреннего* чувства, в которое опять-таки преобразуется и восприятие чувства внешнего. Вот почему я и заявил, что если бы наше сознание со всем своим содержанием равномерно двигалось в потоке времени, то мы не могли бы заметить этого движения. Значит, для того чтобы заметить его, в самом сознании должно быть нечто неподвижное. Но этим неподвижным не может быть ничто иное, кроме самого познающего субъекта, который непоколебимо и неизменно созерцает течение времени и смену его содержания. Перед его взором жизнь проходит до своего конца, как театральное зрелище. Как мало сам он принимает участия в этом движении, обнаруживается, когда в старости мы живо вспоминаем сцены из нашей юности и детства.

2. Внутренне, в самосознании, или, по выражению Канта, через внутреннее чувство, я познаю себя исключительно во *времени*. Но ведь с *объективной* точки зрения в одном только времени не может быть ничего пребывающего, ибо таковое предполагает постоянство, а оно — сосуществование, это же последнее, в свой черед, предполагает *пространство* (обоснование этого положения см. в моем трактате о законе основания, 2-е изд., § 18, затем в "Мире как воле и представлении", т. 1, § 4, с. 10, 11 и 531, по 3-му изд. — с. 10—12 и 560). Тем не менее фактически я ведь нахожу себя в качестве пребывающего, т. е. при всякой смене моих представлений всегда сохраняющегося субстрата их, который так же относится к этим представлениям, как материя к ее изменяющимся акциденциям, — следовательно, в такой же мере, как и она, заслуживает названия *субстанции*, и притом, будучи непространственным, а следовательно, и непротяженным, — *субстанцией простой*. А так как, согласно сказанному, в чистом времени, взятом лишь в себе, не может совсем быть ничего пребывающего, а рассматриваемая субстанция, с другой стороны, не воспринимается с помощью внешнего чувства, т. е. в *пространстве*, — то, для того чтобы все-таки мыслить ее как нечто пребывающее в противоположность течению времени, мы должны при-

знать ее лежащей вне времени и потому сказать: всякий объект лежит во времени, подлинный же познающий субъект — нет. А так как вне времени не может быть и никакого прекращения, или конца, то в познающем субъекте в нас мы имели бы пребывающую, однако не пространственную и не временную — следовательно, неразрушимую субстанцию.

Чтобы теперь разоблачить в этом так сформулированном понятии личности паралогизм, надо было бы сказать, что его второе положение призывает на помощь некий эмпирический факт, которому можно противопоставить другой, а именно — что познающий субъект все-таки связан с жизнью или даже с бодрствованием, так что факт его наличия и в том и другом случае вовсе не доказывает, будто личность может существовать и вне этих состояний. Ибо это фактическое наличие в сознательном состоянии еще очень далеко (даже *toto genere* отлично) от наличия материи (этого источника и всеединой реализации понятия *субстанция*), которую мы знаем в созерцании, усматривая а priori не только ее фактическую пребываемость, но и ее необходимую неразрушимость и невозможность ее уничтожения. Между тем именно по аналогии с этой истинно неразрушимой субстанцией могли бы мы признать в себе некую *мыслящую субстанцию*, за которой в таком случае было бы обеспечено бесконечное существование. Если даже не брать в расчет, что это была бы аналогия с простым явлением (материи), сохраняется ошибка, совершаемая диалектическим разумом в приведенном доказательстве, которая состоит в том, что о пребываемости субъекта при смене всех его представлений во времени разум трактует так, как о пребываемости данной нам в созерцании материи, и потому субъект и материю он объединяет в понятии субстанции, для того чтобы все, что он может, хотя бы только под условиями созерцания, а priori высказать о материи, в частности — пребывание во все времена, приписать и той мнимой, нематериальной субстанции, хотя пребываемость этой последней и основана лишь на том, что ее самое принимают лежащей вне какого бы то ни было времени, чем прямо устраняются те условия созерцания, вследствие которых а priori утверждают неразрушимость материи, в частности пространственность. Между тем именно на этой последней и зиждется (согласно только что указанным местам моих сочинений) пребываемость материи.

Что касается доказательств в пользу бессмертия души, основанных на признании ее *простоты* и вытекающей отсюда *неразложимости*, которая исключает единственно возможный род гибели — распад частей, то вообще надо сказать, что все законы, касающиеся возникновения, уничтожения, изменения, постоянства и другие, какие нам известны, все равно — а priori или а posteriori, имеют приложение исключительно к объективно данному нам и к тому же еще нашим интеллектом обусловленному *телесному миру*; поэтому, коль скоро мы его покидаем и говорим о *нематериальных* существах, мы не имеем уже права пользоваться этими законами и правилами для утверждения того, насколько возможны или нет возникновение и уничтожение таких существ: для этого у нас нет здесь никаких указаний. Этим отбрасываются все подобные аргументы в пользу бессмертия, основанные на простоте мыслящей субстанции. Ибо амфиболия заключается здесь в том, что, говоря о ка-

кой-то нематериальной субстанции, подсовывают для приложения к ней законы субстанции материальной.

Между тем в моей формулировке паралогизм личности дает в своем первом аргументе априорное доказательство того, что в нашем сознании должно заключаться что-нибудь пребывающее, а во втором этот паралогизм доказывает то же самое апостериорно. В общем, здесь проявляется та истина, которая обыкновенно лежит в основе как всякого заблуждения вообще, так и в основе рациональной психологии. Истина эта заключается в том, что даже в нашем эмпирическом сознании несомненно можно отметить, притом именно лишь отметить, некоторую вечную точку, но и только точку, не получая отсюда материала для дальнейшей аргументации. Отсылаю здесь к моему собственному учению, по которому познающий субъект есть то, что все познает, но само не познается: тем не менее мы принимаем его за неподвижную точку, мимо которой течет время со всеми представлениями, ибо самое движение времени может быть познаваемо непременно лишь в противоположность чему-нибудь пребывающему. Я назвал это точкой соприкосновения объекта с субъектом. Субъект познания у меня, как и тело, в качестве мозговой функции которого он объективируется, — это явление воли, которая как всеединая вещь в себе служит здесь субстратом коррелята всех явлений, т. е. субъекта познания.

Если мы обратимся теперь к *рациональной космологии*, то найдем в ее антиномиях яркие отражения той запутанности, которая порождена законом основания и которая издавна побуждала к философствованию. Чтобы несколько иным путем более ясно и прямо, чем это сделано у Канта, обозначить эту запутанность, я и предлагаю нижеследующие строки, где я не оперирую чисто диалектически абстрактными понятиями, как это делает Кант, а обращаюсь непосредственно к созерцательному сознанию.

Время не может иметь начала, и никакая причина не может быть первой. То и другое известно а priori и, следовательно, неоспоримо: ибо всякое начало бывает во времени, следовательно, предполагает его, и всякая причина должна иметь за собой какую-либо предшествующую причину, по отношению к которой она является действием. Как же в таком случае могло бы возникнуть когда-либо первое начало мира и вещей? (Поэтому первый стих Пятикнижия — конечно *petitio principii**, и притом в подлиннейшем смысле этого слова.) С другой стороны: если не было первого начала, то теперешняя реальная современность не могла бы быть *лишь теперь*, а должна была бы существовать *уже давно*, ибо между нею и первым началом мы должны принять какой-либо, однако определенный и ограниченный, промежуток времени, который, если мы отрицаем начало, т. е. отодвигаем его в бесконечность, тоже должен отодвинуться. Но даже если мы и допустим какое-нибудь первое начало, то это, в сущности, все-таки делу не поможет: ибо хотя мы и перережем этим по своему усмотрению причинную цепь, но зато нам представит тогда затруднения пустое время. Именно, постоянно возобновляемый вопрос: "Почему первое начало не наступило уже раньше?" шаг за

* предвосхищение основания (лат.).

шагом отодвигает это начало все дальше в безначальном времени, благодаря чему цепь причин, лежащих между ним и нами, поднимается до такой высоты, что она никогда не может стать достаточно длинной, чтобы спуститься к теперешней современности, до которой поэтому мы и в таком случае все-таки *еще не* дошли бы. Но этому противоречит тот факт, что современность-то эта тем не менее действительно *существует* и даже служит нашим единственным данным для вычисления. Оправдание же для вышеприведенного столь беспокойного вопроса коренится в том, что первое начало, именно как таковое, предполагает отсутствие всякой предшествующей ему причины и потому с таким же точно основанием могло бы наступить триллионы лет назад. В самом деле, коль скоро оно не нуждалось ни в какой причине для своего наступления, то ему и нечего было дожидаться какой-либо причины, и оно должно было поэтому наступить уже бесконечно раньше, ибо не было ничего, что могло бы его задержать. Действительно, подобно тому как первому началу ничто не может предшествовать в качестве его причины, так ничто не может предшествовать ему и в качестве его помехи: ему, стало быть, решительно нечего ждать, и оно никогда не приходит достаточно рано. Вот почему, следовательно, к какому бы пункту времени его ни относить, никогда нельзя усмотреть, почему бы ему не осуществиться уже гораздо раньше. Таким образом, при этом оно отодвигается все дальше и дальше, а так как ведь само время совсем не может иметь какого-либо начала, то во всяком случае до настоящего мгновения протекло бесконечное время, вечность, а отсюда и отсрочивание начала мира будет бесконечно, так что от него до нас всякая причинная цепь окажется слишком короткой, и в результате нам никогда не удастся дойти от него до современности. Это объясняется тем, что у нас нет данной и неподвижной точки прикрепления (*point d'attache*), так что мы принимаем таковую где-нибудь по своему усмотрению — но она постоянно ускользает из-под наших рук в бесконечность. Таким образом и получается, что, устанавливая какое-нибудь *первое начало* и исходя из него, мы никогда не добираемся от него *до настоящего времени*.

Если же, наоборот, мы будем исходить от того *настоящего*, которое как никак действительно нам дано, то, как я упомянул, мы никогда не доберемся до *первого начала*: ибо всякая причина, до которой мы доходим, всегда должна быть действием какой-нибудь прежней причины, а та опять находится в таком же положении, и здесь совершенно не может быть конца. Таким образом, мир становится для нас теперь безначальным, как само бесконечное время, причем наше воображение утомляется и наш рассудок не получает себе удовлетворения.

Эти две противоположные точки зрения можно поэтому сравнить с палкой, один конец которой, притом какой угодно, легко может быть схвачен, тогда как другой при этом всегда удлиняется в бесконечность. Сущность же дела можно резюмировать в тезисе, что время, будучи абсолютно бесконечным, всегда оказывается слишком большим для принимаемого в нем *конечного* мира. В конце концов здесь находит себе только новое подтверждение истинность "антитезиса" в кантовской антиномии: ибо когда мы исходим от единственно достоверного и действительно данного, от реального настоящего, то перед нами оказывается

безначальность; первое же начало — это лишь произвольное допущение, которое, однако, и как таковое не может быть согласовано с указанным единственно достоверным и действительным — с временем настоящим. Впрочем, мы должны смотреть на эти рассуждения как на такие, которые вскрывают нелепости, вытекающие из признания абсолютной реальности времени, следовательно, как на подтверждения основного учения Канта.

Вопрос о том, ограничен ли мир в *пространстве* или не ограничен, не есть вопрос безусловно трансцендентный: скорее он сам по себе эмпиричен, ибо решение его все-таки лежит еще в области возможного опыта, действительное воспроизведение которого остается для нас недоступным только в силу нашей физической природы. А *рпiогi* здесь нет никакого доказуемо непоколебимого аргумента ни в пользу одной, ни в пользу другой из сторон альтернативы, так что все здесь действительно очень похоже на антиномию, поскольку как при одном, так и при другом допущении возникают значительные неудобства. Именно, ограниченный мир в бесконечном пространстве, как бы он ни был велик, сводится к бесконечно малой величине, и возникает вопрос: для чего же существует остальное пространство? С другой стороны, нельзя представить себе, чтобы ни одна из неподвижных звезд не была самой крайней в пространстве. Мимоходом говоря, планеты такой звезды лишь в течение одной половины своего года имели бы ночью звездное небо, в течение же другой оно было бы без звезд, что должно было бы производить на их обитателей очень неприятное впечатление. Поэтому вопрос можно поставить и таким образом: существует ли какая-нибудь неподвижная звезда, планеты которой находятся в таком положении, или нет? Здесь вопрос имеет явно эмпирический характер.

В своей "Критике кантовской философии" я показал ложность и ошибочность всего отдела об антиномиях. Да и всякий, по зрелым размышлениям, заранее признает невозможным, чтобы понятия, правильно извлеченные из явлений и а *рпiогi* достоверных законов их, а затем, согласно законам логики, связанные в суждения и умозаключения, могли вести к противоречиям. Ибо в таком случае должны были бы содержаться противоречия в самом наглядно данном явлении или в закономерной связи его членов, — а это вещь невозможная. Ибо созерцание, как таковое, совсем не знает противоречий: по отношению к нему противоречие не имеет никакого смысла, никакого значения. Ведь оно существует только в абстрактном рефлексивном познании: можно, конечно, что-либо явно или скрытно одновременно и полагать, и не полагать, т. е. противоречить себе, но ничто действительное не может одновременно и быть, и не быть. Правда, элсец Зенон со своими известными софизмами, а также и Кант со своими антиномиями хотят доказать противоположное. Поэтому я отсылаю к своей критике Канта.

Заслуги Канта по отношению к *спекулятивной теологии* в общем отмечены уже выше. Чтобы еще более подчеркнуть их, я попытаюсь теперь с величайшей краткостью, понятно выразить на свой лад сущность дела.

В христианской религии бытие Бога есть вещь решенная и стоящая выше всякого исследования. Так и надо: ибо это — ее догмат, обосно-

ванный Откровением. Я считаю поэтому ошибкой рационалистов, когда они в своей трактовке догматов пытаются доказать бытие Божие иначе, чем в Писании: они не знают в своей невинности, как опасна эта забава. Философия, напротив, — это наука, и, как таковая, она не имеет никаких символов веры: вот почему в ней ничего нельзя признавать существующим, кроме того, что или прямо дано эмпирически, или доказано путем неоспоримых умозаключений. Правда, думали, что такие умозаключения уже давно имеются, когда Кант вывел мир из этого заблуждения и даже с такой несомненностью выяснил невозможность подобных доказательств, что с тех пор ни один философ в Германии не пытался предлагать их вновь. Но Кант имел на это полное право; мало того, в этом его величайшая заслуга, ибо теоретический догмат — причем догмат такого ранга, что всякого не согласного с ним можно было объявить негодяем, — конечно, вполне заслуживал, чтобы его подвергли наконец серьезному испытанию.

Итак, с упомянутыми quasi-аргументами дело обстоит следующим образом. Коль скоро *действительность* бытия Божия не может быть доказана путем эмпирического убеждения, то ближайшим шагом было бы, собственно, выяснение его *возможности*, причем и здесь встретилось бы уже достаточно затруднений. Вместо того, однако, брались доказать даже его *необходимость*, т. е. выставить Бога как *существо необходимое*. Но *необходимость*, как я довольно часто разъяснял, всегда представляет собою не что иное, как зависимость какого-либо следствия от его основания, т. е. наступление или полагание следствий потому, что дано основание. Приходилось, следовательно, выбирать среди четырех указанных мною видов закона основания, и лишь два первые были найдены пригодными. Отсюда возникли два теологических доказательства, космологическое и онтологическое, одно — по закону основания становления (причины), другое — по закону основания познания. Первое в соответствии с законом *причинности* стремится представить *необходимость* бытия Божия *физической*, понимая мир как *действие*, долженствующее иметь свою *причину*. На помощь и в качестве опоры этому космологическому доказательству было прибавлено потом доказательство физико-теологическое. Космологический аргумент всего сильнее выражен в вольфовской формулировке его: "Если что-либо существует, то существует и безусловно необходимое существо"²⁹, — разумея здесь или само данное, или первую из причин, вызвавших его к бытию. Последнее затем и принимается. Этот аргумент прежде всего имеет ту слабую сторону, что он является заключением от следствия к основанию, а за таким способом заключения уже логика отрицает всякое притязание на достоверность. Затем он игнорирует, что мы, как я часто указывал, лишь постольку можем мыслить что-либо *необходимым*, поскольку оно — следствие, а не основание данного другого. Далее, закон причинности в этом своем применении доказывает слишком много: ибо если он должен был привести нас от мира к его причине, то он не позволяет нам также и останавливаться на ней, а ведет нас дальше к *ее* причине и так продолжает безжалостно увлекать нас все далее и далее, *in infinitum**.

* в бесконечность (лат.).

Это обуславливается самой его сущностью. С нами происходит при этом то же, что с гётевским учеником волшебника, слово которого начинает его творческую работу, но не в силах уже ее остановить. Сюда присоединяется еще и то, что сила и компетенция закона причинности простираются исключительно на *форму* вещей, а не на их материю. Он — путеводная нить для смены форм, и ничего более: материя не остается затронутой ни при каком из их возникновений и уничтожений, и мы усматриваем это до всякого опыта и потому знаем достоверно. Наконец, космологический аргумент подпадает под то трансцендентальное возражение, что закон причинности — доказуемо субъективного происхождения и оттого приложим лишь к явлениям для нашего интеллекта, а не к сущности *самых вещей в себе**. В подмогу космологическому аргументу прибавляют, как было сказано, аргумент *физико-теологический*, имеющий своею целью сообщить введенному первым аргументом допущению одновременно доказательство, подтверждение, правдоподобие, оттенки и форму. Но он возможен лишь при условии наличия первого аргумента, для которого он является пояснением и амплификацией. Его прием состоит в том, что предположенную первую причину мира он возводит в некое познающее и волящее существо, пытаясь установить его бытие путем индукции из многочисленных следствий, которые из такого основания допускают себе объяснение. Но индукция, самое большее, может дать значительную вероятность, никогда не давая достоверности; сверх того, это доказательство обусловлено доказательством космологическим. Но если ближе и серьезнее всмотреться в эту столь любимую физикотеологию и поразобраться в ней в свете моей философии, то она окажется развитием некоторого ложного основного воззрения на природу — воззрения, которое *непосредственное* явление, или объективацию, воли низводит к чисто косвенному, т. е. вместо того чтобы признавать в естественных существах изначальное, самобытное, бессознательное и именно потому непогрешимо верное действие воли, истолковывает его как чисто вторичное, осуществившееся только в свете познания и под руководством мотивов; таким образом, выросшее изнутри понимается им за извне сколоченное, отделанное и разукрашенное.

* При вполне реалистическом и объективном понимании вещей ясно как день, что мир *поддерживает сам себя*: органические существа живут и распространяются благодаря своей внутренней самобытной жизненной силе; неорганические тела содержат в себе силы, для которых физика и химия служат простым описанием; планеты совершают свой ход с помощью внутренних сил — благодаря своей косности и тяготению. Таким образом, мир для своего сохранения не нуждается ни в ком вне себя. Ибо он есть *Вину*.

Говорит же, будто некогда, во времени, мира этого со всеми присущими ему силами вовсе и не было, а что он создан из ничего постороннею и вне его находящеюся силой, это — совершенно праздная, ничем не доказуемая выдумка, тем более что все его силы связаны с материей, возникновения или уничтожения которой мы не в состоянии даже осмыслить.

Такой взгляд на мир доходит до *спинозизма*. Что люди в тоске своих сердец повсюду выдумывали властвующие естественными силами и их течением существа, чтобы иметь возможность взывать к ним о помощи, — это весьма естественно. Греки и римляне, однако, ограничивались признанием господства каждого такого существа в его области, и им не приходило в голову утверждать, будто одно из них создало мир и силы природы.

Ибо если воля как вещь в себе, которая вовсе не есть представление, переходит, в акте своей объективации, из своей изначальности в представление, и если к тому, что в последнем является, приступают с предположением, будто оно получило себе начало в мире самого представления, т. е. в результате *познания*, — то, конечно, оно рисуется тогда как нечто возможное лишь в силу беспредельно совершенного познания, разом охватывающего все объекты и их сцепления, — т. е. как дело высочайшей мудрости. Относительно этого см. мой трактат "О воле в природе", особенно с. 43—62 (по 2-му изд. с. 35—54) под рубрикой "Сравнительная анатомия", и мое главное произведение, т. 2, гл. 26, в начале.

Другое теологическое доказательство, *онтологическое*, руководствуется, как сказано, не законом причинности, а законом основания познания, благодаря чему и необходимость бытия Божия имеет здесь *логический* характер. Именно, путем чисто аналитического рассуждения из понятия *Бога* должно следовать здесь его бытие, так что понятие это не могло бы быть сделано подлежащим предложения, в котором это бытие отрицалось бы, так как это противоречило бы подлежащему предложению. Рассуждение — логически правильное, но в то же время здесь перед нами весьма простая вещь и легко разоблачимый фокус. Именно, вложив при посредстве понятия "совершенство", или "реальность", употребляемого в качестве *terminus medius**, в подлежащее предикат бытия, мы, конечно, можем потом найти его там вновь и демонстрировать в аналитическом суждении. Но этим совсем не доказывается наше право на построение всего понятия: напротив, оно было или совершенно произвольно выдуманно, или же введено с помощью космологического доказательства, при котором все сводится к физической необходимости. Хр. Вольф, по-видимому, прекрасно это понял, ибо он в своей метафизике пользуется только космологическим аргументом и прямо на это указывает. Онтологическое доказательство подробно рассмотрено и оценено во 2-м издании моего трактата "О четверяком корне закона достаточного основания" (§ 7), к которому я и отсылаю читателя.

Нет сомнения, что оба теологических доказательства поддерживают друг друга, но от этого они все-таки не делаются устойчивыми. Космологический аргумент имеет то преимущество, что отдает отчет, каким образом он пришел к понятию Бога, которое он и делает правдоподобным с помощью своего адьюнкта — доказательства физикотеологического. Доказательство же онтологическое совсем не может указать, как дошло до своего понятия о всереальнейшем существе, так что оно или ссылается на врожденность этого понятия, или заимствует его от космологического доказательства и старается затем отстоять с помощью высокопарных фраз о существе, которое не может быть мыслимо иначе как существующим, бытие которого содержится уже в его понятии, и т. д. Тем не менее нельзя будет отказать изобретению онтологического доказательства в остроумии и тонкости, если мы примем в расчет следующее. Чтобы объяснить какое-нибудь данное существование, мы указываем его причину, по отношению к которой оно представляется

* среднего термина (*лат.*).

тогда необходимым: в этом и заключается объяснение. Но этот путь, как уже достаточно показано, ведет к regressum in infinitum* и потому никогда не может окончиться чем-либо последним, что служило бы основным объяснительным принципом. Но иначе обстоит бы дело, если бы действительно существование какого-нибудь существа можно было вывести из его сущности, т. е. из одного его понятия или определения. Ведь тогда оно было бы познано как необходимое, что, как и везде, означает здесь только "следующее из своего основания", не будучи при этом связано с чем-либо иным, кроме своего собственного понятия, т. е. его необходимость не была бы чисто преходящей и мимолетной, иными словами — такой, которая сама, в свою очередь, обусловлена и потому ведет к бесконечным рядам, как это всегда бывает с причинной необходимостью. Напротив, в этом случае простое основание познания превратилось бы в реальное основание, т. е. в причину, и таким образом дало бы отлично пригодную, теперь уже последнюю и оттого неподвижную точку прикрепления для всех причинных рядов: мы имели бы, следовательно, тогда то, что нам нужно. Но мы видели выше, что все это — иллюзия, и поистине можно думать, будто Аристотель хотел уже предотвратить такую софистику, сказав: "Τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί"*** (Analyt. post., II, 7). Невзирая на то, сначала Ансельм Кентерберийский проложил дорогу к такого рода ходу мыслей, а впоследствии Декарт установил понятие Бога как таковое, которое дает то, что требуется, а Спиноза — понятие мира как единственно существующей субстанции, которая поэтому есть causa sui³⁰, т. е. "quae per se est et per se concipitur quamobrem nulla alia re eget ad existendum"***. Воздвигнутому таким образом миру Спиноза придает затем honoris causa****, титул Бога, чтобы все остались довольны. Но это все тот же самый tour de passe-passe*****, пытающийся выдать нам логически необходимое за нечто реально необходимое и, вместе с другими подобными обманами, побудивший наконец Локка к его великому исследованию происхождения понятий — исследованию, благодаря которому и был заложен фундамент для критической философии. Более подробное изложение метода двух названных догматиков содержится в моем трактате о законах основания (во 2-м издании § 7 и 8).

И вот после того как Кант своей критикой умозрительной теологии нанес последней смертельный удар, он должен был постараться смягчить произведенное этим впечатление, положив на рану какое-нибудь успокоительное средство в качестве противоядия, — подобно Юму, который в последнем из своих столь же поучительных, сколь и не поддающихся умалению "Диалогов об естественной религии" открывает нам, что все это была лишь шутка, простое exercitium logicum*****. Сообразно тому и Кант в качестве суррогата доказательств бытия

* регресс в бесконечность (лат.).

** "Бытие не есть сущность чего бы то ни было" (греч.).

*** "сама собою существует и сама собою понимается, почему и не имеет нужды для своего существования в какой-нибудь другой вещи" (лат.).

**** здесь: почетное звание (лат.).

***** трюк, фокусничество (фр.).

***** логическое упражнение (лат.).

Божия дал свой постулат практического разума и вытекающую отсюда моральную теологию, которая, не имея никакого притязания на объективное значение для знания, или теоретического разума, сохраняет полную силу по отношению к поведению, или для разума практического, чем и была обоснована вера без знания, — чтобы у людей все-таки хоть что-нибудь было под рукою. Его изложение при надлежащем понимании имеет лишь тот смысл, что признание воздающего после смерти, справедливого Бога — удобная и достаточная *регулятивная схема* в целях истолкования чувствуемой нами серьезной этической значимости нашего поведения, а также для руководства этим самым поведением; иными словами, это — некоторым образом аллегория истины, так что в данном отношении, к которому ведь в конце концов и сводится все дело, такое признание может заступить место истины, хотя бы его и нельзя было оправдать теоретически или объективно.

Аналогичную схему с такой же тенденцией, но гораздо содержательнее, правдоподобнее и непосредственнее в своей ценности представляет собою догмат брахманизма об искупительном метемпсихозе, по которому мы должны со временем возродиться в образе каждого обиженного нами существа, чтобы претерпеть затем такую же обиду. В указанном смысле и надо, значит, понимать кантовскую моральную теологию, принимая при этом во внимание, что сам он не имел возможности высказаться об истинном положении дела с такою свободой, как делаем это мы здесь: нет, построив чудовищный образ *теоретического* учения с чисто *практическим* назначением, он рассчитывал на *granum salis** у людей поумнее. Вот почему теологические и философские писатели последнего времени, чуждающегося кантовской философии, пытались по большей части придать делу такой вид, будто кантовская моральная теология — настоящий догматический теизм, новое доказательство бытия Божия. Но она совсем не имеет такого характера, а сохраняет свое значение исключительно в пределах морали, ради одной морали и ни на йоту больше.

Но и этим немецкие профессора философии довольствовались недолго, хотя кантовская критика умозрительной теологии и привела их в большое затруднение. Ибо они исстари видели свое специальное призвание в том, чтобы удостоверять бытие и свойства Бога и делать Его главным предметом своего философствования, так что если Писание учит, что Бог питает воронов в поле, то я должен прибавить: и профессоров философии на их кафедрах. Да и теперь еще они без всякого смущения уверяют, будто подлинный предмет философии — абсолют (как известно, новомодный титул для Господа Бога) и его отношение к миру, и по-прежнему заняты его ближайшим определением, раскрашиванием и фантастической отделкой. Конечно, правительства, платящие деньги за подобного рода философствование, хотели бы, чтобы из философских аудиторий выходили также добрые протестанты и прилежные богомольцы. Как же, следовательно, должны были почувствовать себя господа представители доходной философии, когда Кант совсем сбил их с толку своим доказательством, что все доказательства умо-

* крупинку соли, тонкость (*лат.*).

зрительной теологии несостоятельны и что всякие сведения о ее главном предмете безусловно недоступны для нашего интеллекта? Сначала они прибегли к своему известному домашнему средству — пренебрежению, а затем к опровержению: но долго так дело идти не могло. Тогда одни принялись утверждать, что бытие Божие, не допуская доказательства, в то же время в нем и не нуждается, — что оно само собою разумеется, что это — неоспоримейшая вещь в мире, что мы никак не можем в нем сомневаться, что у нас есть "богосознание"*¹, что наш разум — орган для непосредственных знаний о сверхмирных вещах, что сведения о них непосредственно им уразумеваются (*vernommen*), почему он и называется разумом (*Vernunft*)! Покорнейше прошу обратиться здесь к моему трактату о законе основания (во 2-м изд. § 34), равным образом — к моим "Двум основным проблемам этики", с. 148—154 (по 2-му изд., с. 146—151), наконец, еще к моей "Критике кантовской философии", с. 584—585 (по 3-му изд., с. 617—618). По другим, однако, разум даст одни лишь догадки, тогда как третьи, в свой черед, имеют даже интеллектуальные созерцания! Четвертые, далее, изобрели абсолютное мышление, т. е. такое, при котором человек не имеет нужды обращаться взором к окружающим вещам, а в божественном всеведении определяет, каковы они раз навсегда. Это, бесспорно, самое удобное из всех таких изобретений. Но все они хватаются за слово "absolutum" ["абсолют"], которое и есть не что иное, как космологическое доказательство *in pisse* или, вернее, в столь сокращенной степени, что, став микроскопически малым, оно ускользает от чужих глаз и таким образом пробирается незамеченным и слывет за нечто разумеющееся само собою: ведь со времени кантовского *examen pigorosam*** оно не смеет более показываться в своем подлинном виде — это точнее разъяснено мною во 2-м издании моего трактата о законе основания, с. 36 сл., а также в моей "Критике кантовской философии", с. 544 (по 3-му изд., с. 574). Кто именно впервые, около 50 лет тому назад, воспользовался уловкой — *incognito* провести под этим всеединным словом *абсолют* отвергнутое и изгнанное космологическое доказательство, — этого я уже теперь сказать не могу: но уловка эта была правильно рассчитана на свойства публики — ведь абсолют и до сих пор продолжает быть ходкой монетой. Словом, вопреки критике разума и ее доказательствам у наших профессоров философии все-таки никогда не было недостатка в точных известиях о бытии Бога и Его отношении к миру — известиях, в подробном сообщении которых, по их мнению, собственно и должно заключаться все философствование. Но, как говорится, "на медные деньги — медный товар"; так обстоит дело и с этим их изобретением. Вот почему они и держат его под спудом или, вернее, под оболочкой звонких слов, так

*Говоря о *генезисе* этого богосознания, мы совсем недавно приводили удивительно наглядный пример, а именно: эстамп с изображением матери, которая своего стоящего на кровати на коленях со сложенными руками трехлетнего ребенка приучает к молитве — непререкаемый, часто повторяющийся процесс, как раз и означающий генезис богосознания; ибо не подвергается сомнению: то, что мозг постигает в нежном возрасте в процессе первоначального развития, будучи сориентировано определенным образом, прочно срастается с богосознанием, как если бы оно действительно было врожденным.

**Строгая проверка (*лат.*).

что едва виднеется от него один кончик. Если бы только можно было принудить господ профессоров отчетливо выяснить, что же собственно надо мыслить под словом "абсолют", то мы убедились бы, действительно ли он разумеется сам собою. Даже какая-нибудь *natura naturans* (в которую часто угрожает перейти их Бог) не разумеется сама собою, так как мы знаем, что Левкипп, Демокрит, Эпикур и Лукреций строят мир без ее помощи, — а эти мыслители, при всех своих заблуждениях, все-таки были гораздо достойнее, чем целый легион флюгеров, стяжательная философия которых поворачивается по ветру. Да и *natura naturans* еще далеко не была бы Богом. В понятии ее содержится, скорее, лишь та простая мысль, что за быстрой сменой преходящих и изменчивых явлений *natura naturans* должна таиться некая вечная и неутомимая сила, которая их постоянно возобновляет и которая сама остается не затронута их гибелью. Как *natura naturata* — предмет физики, так *natura naturans* — предмет метафизики. Последняя в конце концов приведет нас к сознанию, что сами мы тоже принадлежим к природе и, следовательно, в себе самих обладаем не только ближайшим и яснейшим, но даже единственно доступным для нас также и *изнутри* образчиком как *natura naturata*, так и *natura naturans*. Так как, далее, серьезная и точная рефлексия над самими собою заставляет нас признать ядром нашего существа *волю*, то мы имеем здесь непосредственное откровение *natura naturans*, которое мы вправе потом перенести и на все остальные существа, известные нам лишь односторонние. Таким путем мы и доходим до великой истины, что *natura naturans*, или вещь в себе, — это воля в нашем сердце, а *natura naturata*, или явление, — это представление в нашей голове. Но и независимо от этого результата очевидно, что простое различие *natura naturans* и *natura naturata* — далеко еще не теизм и даже еще не пантеизм, ибо для последнего (если не считать его пустой фразой) требуется присоединение известных моральных свойств, какие миру очевидно не присущи, например доброты, мудрости, блаженства и т. д. Сверх того, пантеизм — это понятие, само себя уничтожающее, так как понятие Бога предполагает в качестве его существенного коррелята некий отличный от него мир. Если же мир сам принимает на себя его роль, то в результате и остается абсолютный мир, без Бога, так что пантеизм — это лишь эвфемистическое выражение вместо атеизма. Но и это последнее выражение со своей стороны представляет собою уловку, заранее принимая, будто теизм сам собою разумеется, и этим обходя правило, что *affirmanti incumbit probatio**; на самом же деле *ius primæ occupantis*** скорее имеет так называемый атеизм, и теизм должен еще сначала выбить его с позиции. Позволю себе по этому поводу замечание, что люди являются на свет необрезанными, следовательно — не иудеями. Но даже и признание какой-либо причины мира, отличной от него, не есть еще теизм. Последний требует не только отличной от мира, но и разумной, т. е. познающей и волящей, следовательно личной, а потому и индивидуальной мировой причины: именно такую и только такую причину и обозначает слово "Бог". Безличный Бог — это

* чтобы утверждать, нужно доказать (лат.).

** право первого владения (лат.).

совсем не Бог, а просто злоупотребление словом, нелепость, *contradictio in adjecto*, лозунг для профессоров философии, которые, вынужденные поступаться сущью, пытаются пролезть с помощью слова. Но ведь, с другой стороны, личность, т. е. самосознательная индивидуальность, которая сначала *познает*, а затем согласно познанному *волит*, — это феномен, известный нам единственно только из имеющейся на нашей маленькой планете животной природы и настолько тесно с нею связанный, что мыслить его отдельно и независимо от нее мы не только не вправе, но даже и не в состоянии. Признавать же такого рода существо за источник самой природы, даже всего бытия вообще — это колоссальная и чрезмерно смелая мысль, которая, в первый раз услышанная, повергла бы нас в изумление, если бы нам не внушали и беспрестанно не повторяли ее с самых ранних пор и если бы через это она не сделалась для нас привычной, не стала нашей второй натурой, я готов сказать — нашей *idée fixe*. Вот почему, упомяну здесь мимоходом, ничто в моих глазах так сильно не удостоверило подлинности *Каспара Хаузера*, как сообщение, что преподанная ему так называемая естественная теология оказалась для него не особенно-то ясной, как того, однако, ожидали; вдобавок он (как видно из "Письма графа Стенгопа к школьному учителю Мейеру") проявил удивительное благоговение перед солнцем. Учить же в философии, будто рассматриваемая основная мысль теологии сама собою разумеется и будто разум — не что иное, как именно лишь способность непосредственно ее схватывать и признавать за верную, — это бесстыдная изворотливость. Не только в философии нельзя допускать подобной мысли без самого полноценного доказательства, но даже и для религии она совсем не так существенна; об этом свидетельствует самая богатая представителями религия на земле — древнейший, насчитывающий в настоящее время 370 миллионов последователей, в высшей степени нравственный, даже аскетический, и в то же время питающий самое многочисленное духовенство, буддизм: он такой мысли не допускает, напротив — прямо ее отвергает и по праву может быть назван *ex professo**, употребляя наше выражение — атеистическим**.

* по специальности (лат.).

** "Зарадобура, верховный рахан (жрец) буддистов в Аве, в трактате о своей религии, врученном им одному католическому епископу, причисляет к шести смертным ересям также и учение о том, будто есть существо, которое создало мир и все вещи в мире и которое одно только достойно поклонения" (*Francis Buchanan. "On the religion of the Burmas", в "Asiatic Researches", vol. 6, p. 268*). Заслуживает здесь упоминания также и другое известие, передаваемое в том же сборнике, vol. 15, p. 148), а именно, что буддисты не склоняют своей головы ни перед какими идолами, ссылаясь на то, что первосущность проникает всю природу, а следовательно, находится и в их головах. Равным образом ученийший ориенталист и петербургский академик И. И. Шмидт в своих "Исследованиях в области древнейшей культурной истории Средней Азии" (Петербург, 1824, с. 180) говорит: "Система буддизма не знает никакого вечного, несозданного, единого божественного существа, которое было до всех времен и создало все видимое и невидимое. Эта идея совершенно ему чужда, и в буддийских книгах не встречается ни малейшего следа ее. Точно так же нет и творения" и т. д. Куда же девается "богосознание" профессоров философии, прижатых к стене Кантом и истиной? Как совместить его хотя бы лишь с тем обстоятельством, что язык китайцев, которые, однако, составляют около 2/3 всего человеческого рода, не имеет совсем выражений для *Бога и творения*? Поэтому уже первый стих Пяти-

Согласно вышеизложенному, антропоморфизм — безусловно существенное для теизма свойство, и притом он состоит здесь не просто в человеческом образе, даже не только в человеческих аффектах и страстях, а в самом основном феномене, а именно, в феномене воли, наделенной для своего руководства интеллектом: феномен этот, как сказано, известен нам лишь из живой природы, полнее всего — из человеческой, и может быть мыслим только как индивидуальность, которая, если она разумна, носит название *личности*. Это подтверждается также выражением "как Бог жив": Он именно есть нечто живущее, т. е. сознательно волящее. Вот почему для Бога нужно также и небо, где Он восседал бы и правил. Этим объясняется тот факт, что западная церковь тотчас же с яростью накинулась на коперниковскую систему мира; и вот почему 100 лет спустя Джордано Бруно выступил поборником одновременно и этой системы, и пантеизма. Те, кто пытается очистить теизм от антропоморфизма, воображая, что они работают лишь над скорлупой, затрагивают прямо его сокровенную сущность: своими усилиями дать предмету теизма абстрактную концепцию они сводят его к неясному туманному образу, очертания которого, при стремлении избежать человеческой фигуры, постепенно совсем расплываются, — благодаря чему и сама основная мысль в конце концов растворяется в ничто*. Но рационалистам-теологам, которым свойственны такого рода попытки, можно сверх того поставить в упрек и то, что они вступают в прямое противоречие со священным первоисточником, где говорится: "Бог создал человека по своему подобию — по подобию Божию создал Он его"³¹. Долой, следовательно, профессорско-философский жаргон! Нет никакого иного Бога, помимо Бога, и Ветхий Завет является его откровением, особенно в Книге Осии.

В известном смысле можно, конечно, вместе с *Кантом* назвать теизм практическим постулатом, хотя смысл этот будет совсем не тот, какой имел в виду он. Именно теизм на самом деле — продукт не *познания*, а *воли*. Если бы он по своему происхождению был *теоретическим*, то как же все рационалистические доказательства в его пользу могли бы быть столь несостоятельны? А из воли он возникает следующим образом. Постоянная забота, которая повергает сердце (волю) человека то в тяжкую тоску, то в энергичное возбуждение и все время держит его в состоянии страха и надежды, причем предметы его надежды и боязни не находятся в его власти, и даже, мало того, связь причинных цепей, которые их приводят, доступна для его познания лишь на коротком протяжении, — эта забота, этот постоянный страх и надежда имеют своим результатом то, что человек приходит к гипостазированию личных существ, от которых будто бы все зависит. Но о таких существах

книжки не поддается переводу на китайский язык, к великому смущению миссионеров, которое сэр *Джордж Стонтон* хотел рассеять особой книгой, озаглавленной: "An inquiry into the proper mode of rendering the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese language". Лондон, 1848. (Исследование о том, как надлежит передавать слово "Бог" при переводе священного писания на китайский язык.)

* Первоначальный Иегова терял в руках философов и теологов-рационалистов одну оболочку за другой, пока наконец не осталось ничего, кроме слова.

можно предположить, что они, подобно другим личностям, восприимчивы к мольбе и лести, услугам и приношениям, следовательно — более доступны, чем оцепенелая необходимость, неумолимая, бесчувственная природа и темные силы мирового процесса. Если теперь, как это естественно и весьма целесообразно принимали древние, вначале богов этих бывает несколько согласно разнице обстоятельств, то впоследствии, под влиянием потребности внести в сознание последовательность, порядок и единство, они ставятся в подчинение к одному или даже все заменяются одним, который уж конечно, как однажды заметил мне Гёте, весьма недраматичен, ибо с одним действующим лицом ничего и начать нельзя. Вся суть, однако, — в стремлении обеспокоенного человека повергнуться ниц и молить о помощи в своих многочисленных жалких и великих заботах. Человек охотнее полагается на чужую милость, нежели на собственную заслугу: вот главная опора теизма. Итак, чтобы сердце человека (воля) получило себе облегчение в молитве и утешение в надежде, интеллект должен создать ему Бога, а не наоборот: он молится не затем, чтобы его интеллект логически правильно заключал к Богу. Пусть он будет без забот, желаний и потребностей, как бы чисто интеллектуальным и лишенным воли существом, — и тогда он не будет нуждаться в Иегове и не создаст себе его. Сердце, т. е. воля, имеет в своем тяжелом угнетении потребность взывать о всемогущем и, значит, сверхъестественном заступничестве: таким образом, необходимость молитвы вызывает гипостазирование Иеговы, а не наоборот. Вот почему теоретическая сторона теологии у разных народов весьма различна, что касается числа и природы богов; но верование, что они могут помогать и делают это, если им служат и поклоняются, — это верование присуще всем религиям, ибо в нем все дело. Но вместе с тем — это родимое пятно, по которому можно видеть происхождение всякой теологии, а именно то, что она вышла из воли, из сердца, а не из головы, или познания, как нас хотят в этом уверить. Этому соответствует также и то, что истинная причина, почему французский король Клодвиг переменял свою религию, была обусловлена тем, что он надеялся от нового бога получить лучшую поддержку в войне. Есть известное небольшое число народов, которые, как бы предпочитая минор мажору, вместо богов имеют просто лишь злых духов, от которых и добиваются с помощью жертв и молитв, чтобы они не вредили. Такими народами были, по-видимому, также аборигены индийских полуостровов и Цейлона, до введения брахманизма и буддизма; их потомки, говорят, до сих пор держатся еще отчасти подобной какодемонологической религии, как и некоторые дикие народы. Отсюда ведет свое происхождение и примешанный к сингалезскому буддизму кашпуизм. Сюда же равным образом принадлежат и посеченные *Лайаром* дьяволопоклонники в Месопотамии.

В близкой связи с объясненным истинным происхождением всякого теизма состоит и точно так же из природы человека вытекает стремление приносить своим богам *жертвы*, для того чтобы купить их благоволение или, если таковое уже оказано ими, обеспечить его и на будущее время, либо откупиться от зла с их стороны (*Sanchoniathonis "Fragmenta"*, ed. Orelli. P.42). В этом — смысл всякой жертвы и потому в этом же — источник и опора бытия всех богов, так что правильно

будет сказать, что боги жили жертвами. В самом деле — именно потому, что влечение вызывать о поддержке сверхъестественных существ и покупать ее, будучи порождением заботы и интеллектуальной ограниченности, тем не менее естественно для человека и требует себе удовлетворения — именно потому он и создает для себя богов. Отсюда — общая распространенность культа жертвоприношения во все века и у самых различнейших народов и тождество сути при величайшей разнице отношений и степеней развития. Так, Геродот рассказывает (IV, 152), что один корабль из Самоса получил неслыханно большой барыш от чрезвычайно выгодной продажи своего груза в Тартессе, после чего эти самосцы истратили десятую часть прибыли, т. е. шесть талантов, на большую бронзовую и весьма художественно сделанную вазу, которую преподнесли в дар Гере в ее храме. А подобное тому мы наблюдаем, когда видим, как в наше время жалкий, в карлика сморщенный, кочующий со своими оленями лапландец прячет свои денежные сбережения в различных потаенных местах скал и ущелий, которые он указывает лишь на смертном одре своему наследнику, — за исключением одного, о котором он не говорит даже и ему, ибо положенное там он принес в жертву *genio loci*, патрону своей округи (см.: *Альбрехт Панкрий*. Хэгрингард. Путешествие по Швеции, Лапландии, Норвегии и Дании в 1850 г. Кёнигсберг, 1852, с. 162). Лишь в христианстве исчезли жертвы, в собственном смысле слова, хотя и здесь они еще сохраняются в форме заупокойных месс, построения монастырей, церквей и часовен. В остальном же, особенно у протестантов, суррогатом жертв должны служить хвала, прославление и благодарение, которые поэтому доходят до самых крайних степеней и даже по таким поводам, какие человеку беспристрастному кажутся мало для этого пригодными: впрочем, это составляет аналогию с тем, что и государство не всегда вознаграждает заслуженных людей материальными дарами, а прибегает также и к простым почестям, удерживая этим за собою их дальнейшее содействие. В этом отношении вполне уместно напомнить здесь то, что говорит об этом великий *Давид Юм*: "Таким образом, признавая ли языческого бога за специального покровителя или за общего небесного властелина, его почитатели будут всячески стараться вкраснеть в его милость, в предположении, что ему, как и им, приятны восхваление и лесть; нет такой эвлогии или преувеличения, которых они не употребляли бы в своих обращениях к нему. По мере того как опасения и скорби людей становятся более интенсивными, они изобретают все новые выражения лести, и даже тот, кто превзойдет своих предшественников в напыщенности титулов для своего божества, все-таки уверен в том, что будет превзойден своими преемниками в более новых и более пышных хвалебных эпитетах. Так поступают они, пока наконец не приходят к самой бесконечности, далее которой нельзя уже идти" (*Essays and treatises on several subjects*. London, 1777, vol. 2, p. 429). Далее: "Кажется достоверным, что хотя изначальные понятия простых людей представляют божество существом ограниченным и видят в нем только особую причину здоровья и болезни, изобилия и недостатка, удачи и неудачи, однако, когда им навязывают более великолепные идеи, они считают опасным отказывать в своем согласии. Скажете ли вы, что ваше божество конечно

и ограничено в своих совершенствах, может быть побеждено какою-нибудь большою силою, подвержено человеческим страстям, страданиям и немощам, имеет начало и может иметь конец? Этого они не смеют утверждать, но, полагая самым безопасным присоединиться к более высоким похвалам, стараются снискать себе его милость превеличанным восхищением и преданностью. В подтверждение этого наблюдается, что согласие простолудинов в этом случае имеет чисто словесный характер и они неспособны к пониманию тех выспренных качеств, какие они как будто приписывают божеству. Их истинная идея о нем, несмотря на их пышный язык, продолжает быть столь же бедной и легковесной, как и всегда" (там же, с. 432).

Кант, чтобы смягчить резкое впечатление от критики, какой он подверг всякую спекулятивную теологию, присоединил к ней не только моральную теологию, но также и уверение, что хотя бытие Божие и должно оставаться недоказанным, однако в такой же точно мере невозможно доказать и противоположное. На том многие и успокоились, не замечая того, как он с притворной наивностью игнорировал то обстоятельство, что *affirmanti incumbit probatio**, как и то, что существование огромного множества вещей вовсе не может быть доказано. Естественно, что он тем более избегал приводить те доводы, которыми, при переходе от оборонительной тактики к наступательной, можно было бы в самом деле воспользоваться, ведя доказательство от противного. Такими доводами могут быть, например, следующие.

1. Прежде всего — печальное устройство мира, в котором живые существа живут пожиранием друг друга; добавьте сюда боль и страх всего живого, повсеместность и колоссальные размеры зла, разнообразие и неизбежность страдания, часто приобретающего ужасный облик, всю тягость жизни, как таковой, и ее торопливое движение к горчайшей смерти — все это, сказать по чести, трудно соединить с той мыслью, будто создано это существом, сосредоточивающим в себе всю полноту блага, мудрости и могущества. Как легко поднимаются крики против него, так же трудно отыскиваются сколько-нибудь приемлемые доводы в защиту такого положения вещей.

2. Есть два вопроса, которые не только заботят каждого мыслящего человека, но и находят особый отклик в сердцах приверженцев всех религий; на них основываются сила и могущество любой религии. Первый — это вопрос о трансцендентной значимости наших поступков, а второй — о продолжении нашего бытия после смерти. Если эти два вопроса получают в какой-либо из религий должное освещение, то все остальное для нее приходит само собой. Здесь я хочу подвергнуть теизм испытанию в отношении первого из вопросов, а в следующем пункте — в отношении второго вопроса.

Нравственный характер наших поступков в теизме рассматривается двояким образом: *a parte ante*** и *a parte post****, то есть в смысле оснований нашего действия и в смысле его последствий. Начнем со

* утверждающему надлежит доказывать (лат.).

** с точки зрения предшествующего (лат.).

*** с точки зрения последующего (лат.).

второго: теизм дает морали некоторую опору, но опору самого грубого свойства, такую, на которой всякая истинная и чистая моральность поступка снимается в самом своем основании; всякий бескорыстный поступок превращается в своекорыстный путем одной тонкой, но очевидной подтасовки, которая, как считается, является неизбежной ценой обоснования морали. Дело в том, что Бог, изначальный творец, в конце оказывается источником наград и наказаний. Оглядка на него может, разумеется, побуждать нас совершать добродетельные поступки, но коль скоро мотив этих поступков есть страх наказания или надежда на вознаграждение, они не могут быть чисто нравственными поступками; в глубине своей такая добродетель есть, скорее, не что иное, как расчетливый, разумный эгоизм. В конечном счете все поконится на твердой вере в нечто недоказуемое: если таковая вера присутствует, то никто не откажется потерпеть немного ради вечного блаженства; девиз этой морали, по существу, гласит: умеете ждать. Но всякий ожидающий награды за свои дела в этом мире или в будущем — эгоист; если желаемой награды он не получает, то безразлично, происходит ли это по воле случая, властвующего в мире, или вследствие пустой тщеты того миража, которым выстроился перед нами мир грядущий. Таким образом, кантовская моральная теология, собственно, похоронила под собою мораль.

С точки зрения оснований теизм также расходится с моралью, отрицая свободу и возможность вменения вины. Ведь по отношению к существу, чьи *existentia* и *essentia* суть создания другого, невозможно мыслить ни вины, ни заслуги. Уже *Вовенарг* справедливо замечает: "Un être, qui a tout reçu, ne peut agir que par ce qui lui a été donné; et toute la puissance divine, qui est infinie, ne saurait le rendre indépendant"* ("Discours sur la liberté" в "CEuvres complètes" Paris, 1823, том 2, р. 331). Оно способно, как и всякое другое мыслящее существо, действовать лишь *соразмерно своему устройству* и, действуя, свидетельствовать о нем: как оно устроено, так теперь оно и строит свою деятельность. Если оно поступает плохо, то это означает лишь, что оно само *плохо*, а значит, грех не на нем, но на том, кто его создал. Творец его существования, устройства, а также тех обстоятельств, в которые оно помещено, с необходимостью будет и создателем его действий и поступков, которые всем этим определены столь же строго, как треугольник — двумя углами и отрезком прямой. При том, что многие отвергали или малодушно игнорировали эти доводы, справедливость их признавали и св. Августин, и Юм, и Кант, как я это подробно показал в моем сочинении "О свободе воли".

Именно для того, чтобы прототвратить разрушительное действие этого затруднения, и была изобретена свобода воли, *liberum arbitrium indifferentiae* — положение, которое содержит в себе самую чудовищную выдумку и потому всегда оспаривалось и уже давно отвергнуто всеми мыслящими головами, и, быть может, нигде не опровергнуто столь систематически и основательно, как в моем сочинении о свободе воли.

* "Существо, все пережившее, может действовать лишь в соответствии с тем, что было ему дано, и все могущество Божие, как бы бесконечно оно ни было, не может даровать ему независимости" (*фр.*).

Пусть чернь и впредь продолжает все-таки возиться со свободой воли — даже чернь литературная, даже философствующая: нужды нет! Утверждение, будто какое-либо данное существо *свободно*, т. е. при данных обстоятельствах может поступать по выбору, так или иначе означает, что существо это имеет *existentia* без всякой *essentia*, т. е. что оно просто *есть*, не будучи *чем-либо*, иными словами — что оно *есть ничто*, но притом все-таки *есть*, что, следовательно, оно одновременно и *есть*, и не *есть*. Таким образом, мы имеем здесь верх нелепости, удобной тем не менее для людей, которые ищут не истины, а своего пропитания, и потому никогда не допустят чего-либо такого, что им не ко двору, что не подходит к той *fable convenue**, за счет которой они живут; в своем бессилии они вместо опровержения прибегают к небрежению. Так неужто же придавать какой-либо вес мнениям подобных *βοσκῆμαῖα, in terram prona et ventri obedientia***! Все, что *есть*, — *есть* в то же время *ничто*, имеет сущность, природу, характер, в согласии с которым оно и должно действовать, должно поступать (т. е. действовать по мотивам), когда появляются внешние поводы, вызывающие отдельные обнаружения характера. Но откуда оно получило свое бытие, *existentia*, откуда же получило оно и свое определение, свое *что*, природу, *essentia*, ибо та и другая, различные в понятии, неразлучимы, однако, в действительности. А то, что имеет *essentia*, т. е. природу, характер, свойства, то всегда может действовать лишь в соответствии с ними, а не иначе, причем возникающие мотивы всякий раз определяют лишь момент, ближайшую форму и характер отдельных поступков. То, что творец создал человека *свободным*, означает невозможное, а именно то, что он дал ему *existentia* без *essentia*, то есть дал ему чистое существование *in abstracto*, не дав того, в качестве *чего* ему существовать. (Об этом см. мое сочинение "Об основе морали", § 20.) Моральная свобода и ответственность, или *вменяемость*, непременно предполагают *самодостаточность*. Поступки всегда с необходимостью будут вытекать из характера, т. е. из отличительной и потому неизменной природы данного существа, под воздействием и по указанию мотивов; поэтому, чтобы быть ответственным, оно должно существовать изначально и по собственному полномочию: оно, по своим *existentia* и *essentia*, должно быть собственным произведением и зачинателем себя самого, коль скоро его надлежит считать истинным зачинателем его *деяний*. Или, как я отмечал в обоих своих конкурсных сочинениях, что свобода не может заключаться в *ορεγαί* и потому должна быть в *εσσε*; а что она вообще существует — в этом нет сомнения.

Так как все это не только доказуемо а *priori*, но даже и повседневный опыт ясно учит нас тому, что всякий человек уже готов приносить с собою в мир свой моральный характер и до конца остается ему неизменно верен, и так как, далее, истина эта безмолвно, но и безошибочно предполагается в реальной, практической жизни, где каждый навсегда устанавливает свое доверие или недоверие к другому в зависимости от однажды проявившихся черт его характера, — то можно

*удобной сказке (фр.).

**животных, склоненных к земле, заботящихся о собственном брюхе³² (греч., лат.).

удивляться, как же это, вот уже около 1600 лет, теоретически утверждают и оттого проповедают противоположное, а именно, будто все люди в моральном отношении первоначально совсем одинаковы и великая разница в их поведении проистекает не из первоначальной, врожденной разницы задатков и характера и не из возникающих в течение жизни обстоятельств и поводов, а, собственно, из ничего, каковое — совершенное ничто, получающее затем наименование "свободной воли".

Однако это абсурдное учение делается необходимым за счет другого, чисто теоретического допущения, а именно, за счет того, что рождение человека составляет абсолютное начало его существования, при том, что это существование *создано* (*terminus ad hoc**) из ничего. Если при такой посылке жизнь может иметь моральное значение и цель, то их начало, очевидно, лежит в самом ходе этой жизни, а значит, ни в чем, подобно тому как весь человек, мыслимый таким образом, создан из ничего: ибо здесь раз и навсегда оказываются исключенными все ссылки на предшествующее условие, на прежнее существование или довременное деяние, исходя из которых четко определялось бы неизмеримое разнообразие нравственных характеров, изначальное и врожденное. Отсюда абсурдная выдумка о свободной воле. Истины, как известно, все связаны между собой, но и заблуждения взаимно подкрепляют друг друга, делаясь неизбежными, как одна ложь требует другой или как две карты, наклоненные одна к другой, поддерживают друг друга, пока что-то не опрокинет их обе.

3. Немногим лучше, чем со свободой воли, в теизме обстоят дела и с нашим бытием после смерти. То, что создано кем-то другим, имело начало своего существования. Допущение, согласно которому оно, не делясь с бесконечных времен, должно будет отныне длиться вечно, в высшей степени нелепо. Если в момент рождения я впервые возник из ничего, то в высшей степени вероятно, что после смерти я вновь обращусь в ничто. Бесконечная длительность *a parte post* и ничто *a parte ante* несовместимы. Только то, что само не имеет начала, вечно, не сотворено, может быть неразрушимым (ср.: *Aristoteles. De caelo*, I, cap. 12, p. 281—283; *Priestley. On matter and spirit* [vol. I], p. 234). Итак, отчаиваться перед лицом смерти могут лишь те, кто верит, что 30 или 60 лет назад они были ничем, а значит, возникли как создания кого-то другого; теперь им предстоит трудная задача: признать, что существование, возникшее таким образом, начавшееся однажды после бесконечно долгого небытия, будет тем не менее длиться бесконечно. И напротив, может ли бояться смерти тот, кто полагает себя существом изначальным и вечным, источником всякого существования и знает, что вне его, по существу, ничего нет, — тот, кто завершает свое индивидуальное существование со стихом из священных Упанишад на устах или в сердце: "Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est"**. И с тем, если мыслить последовательно, он может спокойно умереть. Ибо, как было сказано, полагание себя вечным, не состоящим из ничего — условие как вменяемости вины, так и бессмертия. В соответствии

* определение к данному случаю (лат.).

** "Все эти твари вместе — это я, вне меня не существует никакого другого существа" (лат.).

с этим в Индии презрение к смерти, совершенная отрешенность, даже радость в смертный час являются вполне привычными. Иудаизм же, эта изначально единственная и единственно чистая монотеистическая религия, учившая об истинном Боге, Творце неба и земли, напротив, и совершенно последовательно, вовсе не создала учение о бессмертии и о воздаянии после смерти, а учила лишь о посясторонних карах и наградах — и этим отличалась от всех других религий, хотя отличие это, быть может, и не в пользу иудаизма. А две религии, возникшие из иудаизма, почерпнувшие учение о бессмертии из иных, лучших источников, но вместе с тем сохранившие и Бога-Творца, — эти две религии оказались, по существу, непоследовательными*.

* Собственно *иудейская религия*, представленная в книге Бытия и во всех книгах Библии вплоть до конца Паралипоменон, оказывается грубее всех других религий, ибо она одна не содержит в себе никаких следов учения о бессмертии. Любой из царей, героев или пророков будет погребен там же, где его отец, и на том все кончится; никаких следов существования после смерти и, кажется, никаких мыслей об этом никому не приходит на ум. Например, царь Иосия обращается к Иегове с длинной хвалебной речью, и венчается она словами о награде Господней: "Ἰδοὺ προτέθην σοι πρὸς τοὺς πατέρας σου καὶ προτεθήσῃ πρὸς τὰ μνημάτά σου ἐν εἰρήνῃ" ["Вот, я приложу тебя к отцам твоим и положен будешь в гробницу твою в мире" — *греч.*] (Пар. 34, 28) — так что Иосия не доживет до Навуходоносора. И никаких размышлений об ином существовании после смерти, а значит, и о какой-либо положительной награде взамен чисто отрицательной — умереть и быть избавленным от грядущих бедствий. Когда Господь Иегова достаточно испытал свое создание, свою игрушку, достаточно натешился ею, он выбрасывает ее прочь, как последний сор, — и это награда ей. И поскольку иудейская религия не знает бессмертия, а значит, и наказания после смерти, Иегова не может грозить грешнику, процветающему на земле, ничем другим, как тем, что беззакония его будут наказаны в детях и детях детей до четвертого колена, как сказано в книгах Исхода (34, 7) и Чисел (14, 18). Все это говорит об отсутствии какого бы то ни было учения о бессмертии. То место в книге Товита (3, 6), где пророк Товит молит Иегову о смерти, δὴλως ἀπολυθῆ καὶ γένηται γῆ ["чтобы я разрешился и обратился в землю" — *греч.*] — и более ничего — также не содержит никакого понятия о посмертном бытии. В Ветхом Завете в качестве награды за добродетель обещана долгая земная жизнь (Втор. 5, 16 и 33), в *Ведах* же, напротив, — возможность более не родиться. Пренебрежение, с каким всегда встречали евреев все современные им народы, в большой мере зависело от этого несчастного свойства их религии. То, о чем говорит Когелет (3, 19 и 20), есть подлинный настрой всей *иудейской религии*. Когда у *Даниила* (12, 2) речь заходит о бессмертии, это — чужое учение, привнесенное извне (как и *Дан. 1, 4*). Во Второй книге Маккавейской (2, 7), где о бессмертии говорится со всей ясностью, это учение с точностью можно определить как вавилонское по происхождению. Все другие религиозные проповедники, и индийцы (как брахманы, так и буддисты), и египтяне, и персы, и даже друиды — учат о бессмертии и все, за исключением персов в *Зенд-Авесте* — о метемпсихозе. На то, что Эдда, а именно, прорицание Вёльвы, учит о переселении душ, указывает Д. Г. фон Эккендаль в своей рецензии на "Svenska siare och skaldar" Аттербома в "Blättern für litterarische Unterhaltung" от 25 августа 1843 г. Великие греки и римляне признавали нечто post letum (после смерти — *лат.*) — Тартар, Элизий; они говорили:

Sunt aliquid manes, letum non omnia finit:
Luridaque evictos effugit umbra rogos.

[Нечто все же есть в манах, со смертью не завершается все:

Из огненного пекла бледными тенями всепобеждающе поднимаются души умерших — *лат.*]

Propertius. "Elegiae", 4, 7.

То, что иудаизм, как сказано выше, есть единственная чисто монотеистическая религия, учащая о Боге-Творце как начале всех вещей, есть заслуга, которую многие неразумно пытались замалчивать, причем постоянно повторяли, что все народы почитают истинного Бога, хотя и под другими именами. Здесь не просто многого недостает, здесь нет ничего. Согласие всех неподложных свидетельств и первоисточников не оставляет сомнения в том, что буддизм, который по числу своих последователей является первой религией на земле, имеет всецело и решительно атеистический характер. Также и Веды не знают никакого Бога-творца, а говорят о мировой душе, называемой *брахма* (в среднем роде), для которой выплывший из пупа Вишну *Брахма*, имеющий четыре лица и являющийся частью тримурти, представляет лишь народное олицетворение в чрезвычайно прозрачной индийской мифологии. Он изображает, очевидно, рождение, возникновение существ, как Вишну — их наибольший расцвет, а Шива — их гибель. Да и создание им мира — греховный акт, как и мировоплощение брахма. Далее, в Зендавесте рядом с Ормуздом, как нам известно, на равных с ним правах стоит Ариман, и оба они вышли из неизмеримого времени, зерване акерене (если мы не ошибаемся). Равным образом в записанной *Санхониафоном* и дошедшей до нас у Филона Библийского очень красивой и в высшей степени любопытной *космогонии финикийцев*, послужившей, быть может, образцом для Моисеевой, не встречается никакого следа теизма или создания мира личным существом. Именно, и здесь, как в Моисеевом Бытии, первоначальный хаос погружен в ночь; но здесь не является никакой Бог с повелением, да будет свет, да будет то и это — о нет: но

Вообще сущность всякой религии, как таковой, состоит, собственно, в даваемой ею нам убежденности: наше собственное бытие не ограничено нашей жизнью, а бесконечно. Но именно такого убеждения иудейская религия не дает, да и не стремится дать. Поэтому она грубее и хуже всех религий, представляет собой один лишь абсурдный и возмутительный теизм и исходит из того, что Κύριος [Господь — *греч.*], создавший мир, требует, чтобы его почитали, поэтому ко всем вещам относится ревностно-ревниво, завидует своим товарищам — другим богам, и, когда им приносит жертвы, он гневается, и его иудеям приходится худо. Все другие религии и их боги в Септуагинте пренебрежительно именуются ββέλυμα [мерзостями — *греч.*], хотя имени этого скорее заслуживает само дикое иудейство, не знающее бессмертия. То, что именно оно стало основанием религии, господствующей в Европе, в высшей степени плачевно. Ибо это религия без какого-либо метафизического направления. Если все другие религии пытаются в образах и сравнениях донести своим народам весть о метафизическом значении жизни, то иудаизм остается полностью имманентным и не дает ничего, кроме одних только воинственных кликов, призывающих на борьбу с другими народами. Лессингово "Воспитание рода человеческого" надо было назвать воспитанием рода иудейского, ибо все человечество убеждено в той самой истине, за исключением избранного народа.

Если иудей и впрямь избранный народ своего *Бога*, то и он — избранный Бог своего народа. И о том более нечего заботиться ("Εσονται αὐτὸν θεός, καὶ αὐτοὶ ἔσονται μου λαός") ["И буду им Богом, а они будут Моим народом" — *греч.*] (Иер. 31, 33 — по Клименту Александрийскому). Когда я замечаю, что современные европейские народы в известной степени сознают себя наследниками этого избранного народа Божия, то я не могу скрыть сожалений. И напротив, нельзя оспаривать славу иудаизма как единственной в мире действительно монотеистической религии: ни одна другая религия не признает объективного Бога, Творца неба и земли.

ἡράσθη τὸ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν* — т. е. дух, брожение которого происходит в веществе, воспламеняется любовью к своей собственной сущности, отчего возникает смесь первичных элементов мира, из которой, и притом — весьма удачная и знаменательная мысль! — именно в силу страстного желания, πόθος, однозначного, по справедливому замечанию комментатора, с эросом греков, развивается первичный ил, а из него затем выходят растения и наконец познающие существа, т. е. животные. Ибо до тех пор, как прямо сказано, все свершалось без познания: Αὐτὸ δὲ οὐκ ἐγίνωσκε τὴν ἑαυτοῦ κτίσιν** (Так излагается дело, добавляет Санхониафон, в космологии, записанной египтянином *Тааутом*.) За его космогонией следует потом более детальная зоогония. Описываются некоторые процессы в атмосфере и земле, действительно напоминающие строго логические положения нашей теперешней геологии; наконец, после жестоких ливней разражается гроза, испуганные грохотом которой пробуждаются к жизни познающие животные, "и вот теперь движется на земле и в море мужское и женское". Таким образом, Евсевий, которому мы обязаны этими фрагментами из Филона Библийского (см.: Ptaaparat. evangel., кн. II, гл. 10), с полным правом обвиняет эту космогонию в атеизме: она бесспорно атеистична, как и все учения о возникновении мира, за единственным исключением космогонии еврейской. Правда, в мифологии греков и римлян мы находим богов, являющихся отцами других богов и при случае — людей (хотя последние по своему происхождению — гончарное изделие Прометея), но здесь нет никакого Бога-творца. В самом деле: если впоследствии два-три познакомившихся с иудейством философа хотели видеть такого Бога в отце-Зевсе, то это нисколько не трогает последнего, — как не трогает его и то, что, не заручившись его согласием, Данте в своем "Аду" без всяких околичностей хочет отождествить его с Domeneddio, неслыханная мстительность и жестокость которого там воспевается и описывается (см., напр., XIV, 70; XXXI, 92)³³. Наконец, и бесчисленное раз повторенное известие, будто североамериканские дикари под именем великого духа чтят Бога, создателя неба и земли, т. е. оказываются чистыми теистами, лишено всякого основания. Это заблуждение недавно опровергнуто в статье о североамериканских дикарях, прочитанной в 1846 г. Джоном Скаулером в одном заседании Лондонского этнографического общества; выдержка оттуда помещена в "L'Institut, journal des sociétés savantes" (отд. 2, июль 1847 г.). Она гласит: "Когда в известиях о суевериях индейцев нам говорят о великом духе, мы склонны принимать, что выражение это означает идею, согласную с той, какую связываем с ним мы, и что их вера — это простой, естественный теизм. Но подобное толкование весьма далеко от истины. Религия этих индейцев скорее чистый фетишизм, заключающийся в чарах и колдовстве. В сообщении Таннера, жившего среди них с детства, есть верные и любопытные подробности, которые, однако, сильно расходятся с вымыслами некоторых писателей: оказывается, именно, что религия этих индейцев действительно — только фетишизм, подобный тому, какой существовал

* дух влюблен в свое собственное начало (греч.).

** "Но само оно не познало собственного творения" (греч.).

прежде у финнов и еще теперь наблюдается у сибирских народов. У индейцев, живущих к востоку от хребта, фетиш состоит просто в первом попавшемся предмете, которому приписывают таинственные свойства”.

На основании всего сказанного надо признать, что чистый монотеизм, или познание истинного Бога, был уделом только одного-единственного, по отсутствию у него всякой веры в загробную жизнь, правда, очень небольшого, незначительного, но все-таки избранного народа — евреев. Притом познание это досталось ему не с помощью философии, а исключительно путем откровения, в той мере, в какой он на это способен; ибо какова цена откровению, если лишь учить о нем, но не пережить его. То, что никакой другой народ никогда не разделял этой идеи, тоже многое говорит о таком откровении.

§ 14

Несколько замечаний о моей собственной философии

Едва ли, конечно, есть какая-либо философская система, которая бы отличалась такой простотой и слагалась из столь немногочисленных элементов, как моя: вот почему ее легко обозреть и охватить одним взглядом. Это объясняется в последнем счете полным единством и согласием ее основных мыслей, и это — вообще благоприятное показание в пользу ее истинности, которая ведь родственна простоте: “*Ἀπλοῦς ὁ τῆς ἀληθείας λόγος ἔφυ* — *simplex sigillum veri*”*. Мою систему можно было бы охарактеризовать как *имманентный догматизм*, ибо тезисы ее, будучи догматичными, не выходят, однако, за пределы мира, данного в опыте, но объясняют лишь, что он такое, путем разложения его на его последние составные части. Дело в том, что старый, ниспровергнутый Кантом догматизм (а в равной мере и пустозвонство трех новейших университетских софистов) *трансцендентен*: он выходит за пределы мира, чтобы объяснить его из чего-то другого, делает его следствием основания, к которому он и заключает от него. Моя же философия начала с тезиса, что только в мире и при его предположении существуют основания и следствия, так как закон основания в своих четырех формах — это лишь самая общая форма интеллекта, а только в нем одном, как истинном *locus mundi*, и содержится объективный мир.

В других философских системах последовательность обусловлена тем, что положение выводится из положения. Но для этого подлинное содержание системы необходимо должно уже содержаться в самих высших посылах, благодаря чему остальное, как выведенное из них, едва ли может представлять собою что-нибудь другое, кроме однообразия, бедности, пустоты и скуки, так как оно лишь развивает и повторяет то, что было уже высказано в основоположениях. Это печальное следствие демонстративной аргументации всего сильнее даст себя чувствовать

* “Кто обладает истиной, должен выражаться просто”³⁴ (греч., лат.).

у Хр. Вольфа; но даже Спиноза, строго придерживавшийся этого метода, не мог вполне избежать таких его отрицательных сторон, хотя при своем уме он сумел вознаградить за них. Мои же тезисы по большей части зиждутся не на ряде дедукций, а непосредственно на самом наглядном мире, и существующая в моей системе, не менее чем в какой-либо другой, строгая последовательность обыкновенно получается не чисто логическим путем: напротив, это — естественное согласие положений, неизбежно вызываемое тем, что в основе всех их лежит интуитивное познание, а именно — наглядное постижение одного и того же, но только с различных сторон последовательно рассматриваемого объекта, т. е. реального мира во всех его феноменах, с учетом сознания, в котором он выступает. Поэтому я всегда мог быть спокоен относительно согласованности моих положений — даже и тогда, когда некоторые из них порою казались мне несовместимыми: надлежащее согласие наступало потом само собою, по мере того как состав тезисов пополнялся, ибо это согласие у меня не что иное, как согласие реальности с самой собою, которое всегда ведь будет налицо. Это аналогично тому, как мы иногда, впервые и лишь с одной стороны взглянув на какое-нибудь здание, не понимаем еще связи его частей, хотя уверены, что она есть и обнаружится, когда мы обойдем его со всех сторон. А на такого рода гармонию, в силу ее изначальности и в силу того, что она находится под постоянным контролем опыта, вполне можно положиться; напротив, гармония, выведенная, опирающаяся исключительно на силлогизм, легко может оказаться со временем ложной — именно в том случае, если то или другое звено длинной цепи поддельно, шатко или непригодно в каком-нибудь ином отношении. Согласно этому моя философия имеет под собою широкое основание, на котором все стоит непосредственно и потому прочно, тогда как другие системы подобны высоко возведенным башням: не выдержи здесь одна опора, и рушится все. Все выше сказанное можно резюмировать так, что моя философия возникла и изложена аналитически, а не синтетически.

Как на характерную черту своего философствования, я могу указать, что я всюду стараюсь *добраться до основы* вещей, не оставляя их до тех пор, пока не приду к последнему реальному данному. Это обуславливается моей естественной склонностью, в силу которой я почти не в состоянии успокоиться на каком-нибудь таком познании, где есть еще общность и отвлеченность, а потому и неопределенность, где есть одни только понятия, не говоря уже о словах; склонность эта влечет меня все далее и далее, пока передо мною не обнажится последнее основание всех понятий и положений, которое всегда наглядно и которое я потом или должен принять за первичный феномен, или, где возможно, опять разложить на его элементы, непременно прослеживая сущность вещи до крайних пределов анализа. Вот почему со временем (конечно, не при моей жизни) признают, что разработка той же самой темы любым из прежних философов по сравнению с моей кажется поверхностной. Вот почему человечество научилось от меня многому такому, чего оно никогда не забудет, — и не погибнут мои сочинения.

Некоторой *воле* и теизм приписывает создание мира, волею объясняет он движение планет по их орбитам и появление природы на их поверхности. Только он по-детски помещает эту волю вовне и признает

за ней лишь косвенное воздействие на вещи, именно — на человеческий лад, посредством познания и материи, тогда как у меня воля действует не столько на вещи, сколько в них самих: мало того, самые вещи — не что иное, как ее видимое обнаружение. Во всяком случае, из этого совпадения видно, что все мы можем мыслить изначальное не иначе как в качестве некоторой *воли*. *Пантеизм* называет действующую в вещах волю богом, на нелепость чего я довольно часто и резко указывал, — я же называю ее *волею к жизни*, ибо в этом выражении дано все, что мы можем знать о ней. То же самое отношение косвенного к непосредственному выступает еще и в морали. Теисты хотят соответствия между тем, что кто-либо делает, и тем, что он претерпевает; я — тоже. Но у них оно осуществляется лишь с течением времени и с помощью судьбы и воздаятеля; я, напротив, считаю его непосредственным, усматривая одну и ту же сущность как в действующем, так и в страдающем. Моральные выводы христианства, вплоть до высшего аскетизма обоснованы у меня рационально и в связи с общим строем вещей, между тем как в христианстве основой их служат простые легенды. Вера в эти последние с каждым днем исчезает все более и более; вот почему люди и должны будут обратиться к моей философии. *Пантеисты* не могут иметь никакой серьезной морали — у них все божественно и все превосходно.

Мне пришлось выслушать много порицаний за то, что я, философствуя, т. е. теоретически, изобразил жизнь полной горя и далеко не привлекательной: но ведь тот, кто на практике обнаруживает самое решительное к ней пренебрежение, встречает похвалы и даже удивление, — того же, кто усиленно заботится о ее сохранении, презирают.

Едва мои произведения успели возбудить внимание отдельных лиц, как был уже предъявлен иск о приоритете по отношению к моей основной мысли и было указано, что *Шеллинг* где-то выразился: "Воление есть первобытие"³⁵; нашлись и разные там другие места в том же роде. Что касается самой сути дела, то надо заметить, что корень моей философии содержится уже в философии кантовской, особенно в учении об эмпирическом и умопостигаемом характере; вообще же этот корень заключается в том, что всякий раз, когда Кант несколько ближе затрагивает вещь в себе, она проглядывает через свое покрывало в качестве *воли*: это прямо подчеркнуто в моей "Критике кантовской философии", где поэтому я и заявил, что моя философия — лишь до конца продуманная философия кантовская. Вот почему не надо удивляться, если философы *Фихте* и *Шеллинга*, тоже исходящие от *Канта*, являют некоторые следы той же самой основной мысли, хотя они и выступают там без порядка, связи и последовательности и потому в них надо видеть не более как предвестие моего учения. Вообще же по этому поводу надлежит сказать, что открытию всякой великой истины предшествует ее предчувствие, смутная догадка о ней, неясный образ ее, как бы проносящийся в тумане, тщетное поползновение уловить ее: ибо она уже подготовлена движением времени. Вот отчего и появляются здесь и там отдельные выражения, служащие как бы прелюдией к ней. Но лишь тот, кто познал истину из ее оснований и продумал ее в ее следствиях, развил все ее содержание, обозрел всю область ее применения и притом ясно и связно изложил ее с полным сознанием ее важности, — только тот может быть назван ее родоначальником. Если же кто-нибудь в древние

или новые времена однажды высказал ее полубессознательно и как бы в сонном забытии, если поэтому ее можно найти, принявшись за розыски задним числом, то хотя бы она и была выражена *totidem verbis**, это значит не многим более, чем если бы она была выражена *totidem litteris***, — подобно тому как нашедшим вещь будет лишь тот, кто, поняв ее ценность, поднимет и сохранит ее, а не тот, кто случайно возьмет ее в руку и опять выпустит, или подобно тому как Америка была открыта Колумбом, а не тем, кто, потерпев кораблекрушение, первый был выброшен туда волнами. В этом заключается смысл изречения донатистов: "*Perseant, qui ante nos nostra dixerunt*"***. И если уж хотели выставлять против меня такого рода случайные выражения в качестве права на приоритет, то следовало заглянуть гораздо дальше и привести, например, то, что говорит Климент Александрийский (Strom. II, гл. 17): Προηγεῖται τοίνυν πάντων τὸ βούλεσθαι αἱ γὰρ λογικαὶ δυνάμεις τοῦ βούλεσθαι διάκονοι πεφύκασι****. (См.: Sanctorum Patrum Opera polemica, т. 5, Вюрцбург, 1779: Clementis Alex. Opera, т. 2, с. 304); а также слова Спинозы: "Влечение — это сама природа, или сущность, каждого" ("Этика", ч. III, теор. 57), и выше: "Это стремление по отношению к одному только духу называется волею; но если относить его сразу и к духу, и к телу, оно именуется инстинктом, который поэтому есть не что иное, как *сама сущность человека*" (ч. III, теор. 9, схол.). Гельвеций весьма основательно заметил: "Нет средства, которое бы зависть под видом справедливости не употребила с целью унижить заслугу... Только одна зависть побуждает нас находить у древних все новейшие открытия. Какой-нибудь фразы, лишенной смысла, или, по крайней мере, не понятной до этих открытий, достаточно для того, чтобы поднялся крик о плагиате" ("Об уме", IV, 7). Да будет мне позволено напомнить еще одно место Гельвеция по этому вопросу — место, ссылку на которое я прошу, однако, не приписывать моему тщеславию и заносчивости: нет, имейте в виду исключительно правильность высказанной в нем мысли и оставьте в стороне вопрос о том, применимо ли оно в каком-либо отношении ко мне или нет. Вот оно: "Всякий, кто интересуется человеческим умом, видит, что в каждом веке пять или шесть талантливых людей вертятся около открытия, которое делает человек гениальный. Если честь этого открытия остается за последним, то это потому, что в его руках оно более плодотворно, чем в руках всякого другого; что он передает свои идеи с большею силою и ясностью; и что, наконец, судя по тем различным способам, какими люди извлекают пользу из какого-нибудь принципа или открытия, всегда можно видеть, кому этот принцип или это открытие принадлежит" (там же, IV, 1).

Вследствие старинной, непримиримой войны, какую всюду и всегда ведут против таланта и ума бездарность и глупость, имея на своей стороне легионы, тогда как у противника единицы, — всякому, кто создает что-нибудь ценное и неподдельное, приходится выдерживать

* столькими же словами (лат.).

** столькими же буквами (лат.).

*** "Смерть тому, кто до нас высказал наши мысли" (лат.).

**** "Итак, воление всему предшествует, ибо способности разума — прислужницы воли".

тяжелую борьбу с непониманием, тупостью, испорченным вкусом, личной корыстью и завистью — с этим достойным союзом, про который *Шамфор* говорит: "При виде лиги глупцов против талантливых людей можно подумать, что перед вами заговор лакеев для устранения господ"³⁶. Мне же сверх того надо было иметь дело с особенным врагом: значительная часть тех, кто был призван и имел возможность руководить в моей специальности мнением публики, получила места и оклады, для того чтобы распространять, восхвалять, превозносить до небес худшее, что только есть, — *гегельянщину*. Между тем этой цели нельзя достигнуть, если в то же время признавать, хотя бы лишь до некоторой степени, то, что есть хорошего. Этим да и объяснит себе позднейший читатель тот загадочный для него факт, что я для своих настоящих современников остался столь же чуждым, как человек на луне. Однако система мыслей, которая, несмотря на отсутствие всякого участия со стороны других, могла в течение долгой жизни неустанно и живо занимать своего автора и побуждать его к упорному и вознагражденному труду, этим самым свидетельствует о своей ценности и о своей истинности. Без всякого поощрения извне одна только любовь к делу в течение долгих дней моих поддерживала мою энергию и не давала мне устать; с презрением внимал я при этом громкой славе, какой пользовалось недостойное. Ибо при вступлении моем в жизнь мой гений предложил мне на выбор: или познать истину, но никому ею не угодить, или же вместе с другими учить ложному, пользуясь поддержкой и одобрением, — и выбор этот был для меня нетруден. Но оттого-то судьба моей философии и оказалась противоположной той, какую имела гегельянщина, — настолько противоположной, что их можно считать двумя сторонами одного и того же листа, сообразно характеру обеих философий. Гегельянщина, чуждая истины, ясности, ума, даже простого человеческого смысла, к тому же еще облеченная в одежду отвратительнейшей галиматши, какая была когда-либо слышана, стала патентованной и привилегированной профессорской философией, т. е. нелепицей, кормившей своего радетеля. Моя же, одновременно с ней появившаяся философия, хотя и имела все недостававшие той качества, но не была выкроена по мерке каких-либо высших целей, — она была совершенно не приспособлена по тогдашним временам для кафедры и потому, как говорится, была ни к селу, ни к городу. Отсюда и последовало, как день за ночью, что гегельянщина превратилась в знамя, под которое сбегалось все, моя же философия не нашла себе ни сочувствия, ни приверженцев — напротив, с единодушной преднамеренностью ею совершенно пренебрегали, ее утаивали и где можно вытраивали, ибо ее присутствие нарушило бы столь выгодное положение дел, подобно тому как китайские тени на стене исчезают при появлении дневного света. Оттого-то я и стал Железной Маской или, как выражается благородный *Доргут*, Каспаром Хаузером³⁷ профессоров философии, — я был загражден от воздуха и света, чтобы меня никто не увидел и чтобы мои прирожденные права не могли получить себе признания. Но теперь человек, похороненный профессорами философии, вновь возродился, чтобы повергнуть их в замешательство; они даже не знают, какое же теперь выражение лица им надлежит сделать при этом.

Об университетской философии

Ἡ ἀμία φιλοσοφία διὰ ταῦτα προσέπετακεν, ὅτι οὐ κατ' ἀξίαν αὐτῆς ἀπικονταὶ οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἀπασθαι, ἀλλὰ γνησίους.

Platon. "Res Publica", 7.*

То обстоятельство, что философия преподается в университетах, несомненно приносит ей немалую пользу. Благодаря этому она получает гражданские права, и ее знамя водружается перед глазами людей, что постоянно вновь напоминает о ней и делает заметным ее существование. Но главная выгода отсюда та, что с ней знакомятся и получают импульс к ее изучению молодые и способные головы. Надо, впрочем, признать, что человек, имеющий к ней дарование и именно поэтому чувствующий в ней потребность, все равно, конечно, нашел бы и усвоил ее и без этого. Ибо что соединено взаимной любовью и друг для друга рождено, то легко между собою встречается: родственные души уже издали обмениваются приветом. Всякая книга любого подлинного философа, попавши в руки такому философски одаренному человеку, даст ему более мощный и действительный толчок, чем это могут сделать лекции тех университетских философов, каких мы видим в наши дни. Уже в гимназиях надо было бы прилежно читать Платона, потому что он — наиболее сильный стимул для философского ума. И в общем я постепенно пришел к тому мнению, что упомянутая польза университетской философии перевешивается тем вредом, который философия как профессия причиняет философии как свободному исканию истины, или философия по поручению правительства — философии по поручению природы и человечества.

Дело в том, что прежде всего правительство не станет платить жалованье людям за то, чтобы они прямо или хотя бы косвенно противоречили тому, что, по его указу, возвещается со всех церковных кафедр поставленными им пасторами, или вероучителями: ибо такого рода противоречие по мере своего воздействия должно было бы подрывать значение соответствующего первоначального установления раннего института. Ведь, как известно, суждения устраняют друг друга контрастом не только противоречия, но и противоположности: например, суждению "роза красная" противоречит не только суждение "она не красная", но уже и суждение "она желтая", которое в этом отношении говорит столько же, сколько и первое, и даже более. Отсюда правило: *improbant secus docentes***. Но благодаря этому обстоятельству университетские профессора попадают в очень своеобразное положение, всенародная

* "Философия потому навлекала на себя поругание, что ею занимаются не те, кто достоин: ибо не незаконнорожденные должны браться за нее, а полноправные" (*Платон. "Государство", 7)*¹ (*греч.*).

** тех, кто учит другому, отвергают (*лат.*).

тайна которого да найдет себе здесь наконец полное разоблачение. Именно, во всех остальных науках на соответственных профессорах лежит просто обязанность, по мере сил и возможности, учить тому, что истинно и правильно. Только у профессоров философии то, чему они учат, надо понимать *cum grano salis**. Здесь дело принимает особый оборот — по той причине, что проблема их науки — та самая, которую объясняет на свой лад и религия: вот почему я и назвал последнюю метафизикой народа. Поэтому-то, хотя профессора философии и обязаны, конечно, учить тому, что истинно и правильно, но вместе с тем их учение в основе и в существенных чертах должно быть тем же, чему учит и государственная религия, которая ведь тоже истинна и правильна. Этим и объясняется то наивное, уже приведенное в моей "Критике кантовской философии" изречение одного вполне добропорядочного профессора философии, относящееся к 1840 г.: "Если какая-либо философия отрицает основные идеи христианства, то она или ложна, или, будучи истинной, все-таки непригодна". Отсюда видно, что в университетской философии истина занимает лишь второстепенное положение и, если потребуются, должна встать, чтобы освободить место иному свойству. Вот чем, следовательно, отличается в университетах философия от всех других восседающих там на кафедрах наук.

В результате оказывается, что, пока существует церковь, в университетах всегда будет преподаваться лишь такая философия, которая насквозь проникнута соображениями о государственной религии, в существенном идет рука об руку с последней и потому — несмотря на все свои завитушки, причудливые украшения и вытекающую отсюда невразумительность — всегда в основном и главном представляет собою не что иное, как парафраз и апологию государственной религии. Тем, кто преподает философию при таких ограничениях, остается, следовательно, только одно — искать новые обороты и формы, предлагая под ними облеченное в абстрактные выражения и поэтому ставшее плоским содержание государственной религии, которое и получает тогда название философии. Если же тот или другой преподаватель захочет сделать что-нибудь сверх того, то он или отклонится в соседние области, или прибегнет к разного рода невинным шуточкам, каковы, например, трудные аналитические вычисления о равновесии представлений в человеческой голове и тому подобный вздор. Впрочем, такие ограничения несколько не смущают университетских философов, потому что серьезно-то они заботятся только о том, как бы честно заработать хороший кусок хлеба для себя, для жен и детей и получить известный авторитет в глазах людей. А глубокую душу истинного философа, все великое рвение которого заключается в том, чтобы отыскать ключ к нашему столь же загадочному, сколь и непрочному бытию, — такого философа причисляют они к мифологическим существам или же при встрече с ним признают его одержимым мономанией. Ибо о том, что к философии можно действительно относиться с неподдельной, суровой серьезностью, обыкновенно ни один человек не думает меньше, чем ее преподаватель, — подобно тому как самым неверующим христианином обычно

* здесь: с некоторой иронией (лат.).

бывает папа. Вот почему действительный философ, являющийся в то же время преподавателем философии, принадлежит к самым исключительным явлениям*. Во втором томе своего главного труда, гл. 17, с. 162 (3-е изд., с. 179) я уже разъяснил, что как раз такое исключение представляет *Кант*, и указал основания данного обстоятельства и следствия из него. Впрочем, доказательством того, что всякая университетская философия ведет условное существование, служит известная судьба *Фихте*, хотя он, в сущности, был простым софистом, а не истинным философом. Именно, он осмелился в своей философии оставить без внимания учения о государственной религии: в результате он получил отставку, сопровождавшуюся к тому же издевательством черни. И наказание пошло ему впрок: когда он впоследствии получил место в Берлине, абсолютное "я" самым послушным образом превратилось в Господа Бога, и вообще все учение получило в высшей степени христианскую окраску, о чем особенно свидетельствует "Наставление к праведной жизни". Достоин замечания в этом случае еще и то обстоятельство, что главной его виной было сочтено утверждение, будто Абсолютное Существо есть не что иное, как именно нравственный миропорядок: между тем ведь это утверждение мало чем отличается от изречения евангелиста Иоанна: "Бог есть любовь". Та же участь постигла в 1853 г. в Гейдельберге приват-доцента *Фишера*, который был лишен своего *ius legendi*** за то, что проповедовал пантеизм. Итак, девиз: "Жри свой пудинг, раб, и выдавай за философию иудейскую мифологию". Комично здесь то, что эти господа называют себя философами, в качестве каковых судят также и обо мне, принимают по отношению ко мне вид превосходства, мало того, в течение 40 лет они даже не удостаивали меня взглядом, считая не заслуживающим внимания. Но правительство должно бы охранять своих, так что надлежало бы издать закон, воспреещающий потешаться над профессорами философии.

Легко поэтому видеть, что при подобных обстоятельствах университетская философия не может, конечно, обойтись без того, чтобы не поступать подобно одной из длинноногих цикад:

Прыжок туда, скачок сюда, —
Но к той же травке льнет всегда.

[Гёте. Фауст².]

Да и риск при этом заключается единственно в возможности, которую все-таки надо допустить, — в возможности того, что последнее

* Вполне естественно, что чем больше благочестия требуется от профессора, тем меньше надо ему учености, — ведь в эпоху Альтенштейна достаточно было объявить себя последователем гегелевской бессмыслицы. Но с тех пор как для замещения профессур ученость можно заменять благочестием, господа кандидаты уже не обременяют себя первой. Лучше бы *Тартюфы* берегли себя и задали бы себе вопрос: "Кто поверит нам, что мы этому верим?" То, что *господа эти* — профессора, так это касается тех, кто их профессорами сделал: я знаю их просто за плохих писателей, влиянию которых я стараюсь противодействовать. Я искал истины, а не профессуры: вот чем объясняется, в последнем счете, разница между мною и так называемыми послекантовскими философами. Со временем это будет пониматься все более и более.

** право читать лекции (лат.).

доступное человеку проникновение в природу вещей, в его собственное существо и сущность мира не совсем совпадает с учениями, частью открытыми старому народу евреев, частью появившимися 1800 лет тому назад в Иерусалиме. Чтобы раз и навсегда покончить с этой опасностью, профессор философии Гегель изобрел выражение "абсолютная религия", которым он и достиг своей цели, — ведь он знал свою публику; да религия эта для университетской философии действительно и самым подлинным образом абсолютна, т. е. такова, что непременно должна быть абсолютно и безусловно истинной, иначе..! Другие же из этих искателей истины объединяют философию и религию в некоего кентавра, которого они называют религиозной философией; они так и учат обыкновенно, что религия и философия, собственно, одно и то же, — положение, которое, однако, справедливо, по-видимому, в том лишь смысле, в каком, говорят, Франциск I весьма миролюбиво заметил относительно Карла V: "Мы с братом Карлом желаем одного и того же", а именно — Милана. Третьи не обнаруживают такой церемонности, а прямо говорят о христианской философии, что выходит вроде того, как если бы кто-нибудь стал говорить о христианской арифметике, которая не всякое лыко ставит в строку. Такого рода заимствованные из вероучений эпитеты к тому же явно не приличествуют философии, потому что она выдает себя за попытку разума решить проблему бытия собственными силами и независимо от всякого авторитета. В качестве науки ей совершенно нет дела до того, во что можно, или следует, или должно *верить*: она занимается лишь тем, что доступно *знанию*. Но если бы даже последнее оказалось чем-либо совершенно иным, нежели то, во что надлежит веровать, то и это не нанесло бы урона вере: ибо на то она и вера, чтобы обнимать то, чего *нельзя* знать. Если бы и последнее можно было знать, то существование веры было бы совсем бесполезно и даже смешно — вроде того как если бы кто-нибудь предложил по вопросам математики еще и вероучение. В случае же, если человек убежден, что вся истина целиком заключается и выражается в государственной религии, — в добрый час, пусть он ее и держится, отказавшись от всякого философствования. Но пусть не стараются казаться тем, чего нет на самом деле. Якобы беспристрастное искание истины, соединенное с предвзятым решением сделать результатом и даже критерием и контролем его государственную религию, прямо возмутительно, и такая философия, как цепная собака к стене, привязанная к религии, есть не что иное, как жалкая карикатура на высшее и благороднейшее стремление человечества. Между тем один из главных параграфов в программе университетских философов как раз и заключается в той религиозной философии, которую мы называли выше кентавром и которая, собственно, сводится к своего рода гностике, а также к философствованию с помощью некоторых излюбленных, совершенно не обоснованных предположений. Самые названия курса, вроде "*De verae philosophiae erga religionem pietate*"* — подходящая вывеска для подобной философской овчарни — вполне ясно характеризуют направление и мотивы университетской философии. Правда, эти ручные философы делают иногда такой

* "О pietete истинной философии перед религией" (лат.).

разбег, который покажется опасным; но к этому можно отнестись с полным спокойствием, в уверенности, что они все-таки придут к раз навсегда поставленной цели. Поистине, иногда хочется думать, что их философские изыскания во всей своей серьезности закончены ими еще до двенадцатилетнего возраста и что уже тогда окончательно установилось их воззрение на сущность мира и на то, что с нею связано: после всех философских рассуждений и головокружительных уклонений, под руководством отважных проводников, они в конце концов всегда приходят к тому, правдоподобность чего внушается нам обыкновенно в названном возрасте и что они, по-видимому, принимают даже за критерий истины. Все иноверные философские учения, с которыми им приходится иметь дело в течение своей жизни, существуют, как им кажется, только для того, чтобы быть опровергнутыми и тем служить к вящему подтверждению собственных догматов. Даже удивлению подобно, как это они, проводя свою жизнь с таким обилием злых ересей, сумели, однако, в полной чистоте сохранить свою внутреннюю философскую невинность.

У кого после всего сказанного останется еще какое-нибудь сомнение в духе и целях университетской философии, тот пусть посмотрит на судьбу гегелевской лжемудрости. Разве ей повредило сколько-нибудь то, что ее основная мысль — нелепейшая выдумка, что это был вверх ногами поставленный мир, философская арлекиниада*, а ее содержание — самое пустое и бессмысленное из всех словоизвержений, в каких только находили себе удовольствие медные лбы, и что ее изложение, в книгах самого ее родоначальника, — самая отвратительная и бестолковая галиматья, которая напоминает даже бред умалишенных? О нет, ничуть! Напротив, при всем том она процветала целых 20 лет как самая блестящая университетская философия из тех, что приносили когда-либо оклад и гонорар; и она сильно раздобрела, по всей Германии ее возвещали в сотнях книг и до небес возносили, как достигнутую наконец вершину человеческой мудрости, как философию философий; студенты по ней экзаменовались, а профессора с ее помощью получали места; несогласно мыслящих ученик столь же угодливого, сколь и бездарного родоначальника, набравшись смелости, величал "набитыми дураками", и даже те немногие, которые решались на слабую оппозицию против этого безобразия, делали это с робостью, признавая "великий ум и чрезвычайный гений" этого пошлого горе-философа. Доказательством сказанного может служить вся литература этого чистенького дельца, которая в виде законченных уже документов проходит через преддверие иронически смеющихся соседей к тому судилищу, где мы еще встретимся, — к трибуналу потомства, где между другими аксессуарами находится также позорный колокол, который может прозвучать приговором даже над целой эпохой. Но что же в конце концов случилось такое, что положило столь внезапный конец этому великолепию, повлекло за собой падение *bestia trionfante*** и рассеяло всю ее великую армию из наем-

* См. мою "Критику кантовской философии", 2-е изд., с. 572 (3-е изд., с. 603).

** торжествующее животное³ (лат.).

ников и глупцов, за исключением небольшой кучки, которая, собравшись в виде отсталых и мародеров, под знаменем "Галльского ежегодника" продолжала еще некоторое время, ко всеобщему скандалу, осуществлять свое бесчинство, а также двух-трех жалких простофиль, которые еще и теперь верят и ищут сбыта тому, что им было навязано в их юношеские годы? А случилось только то, что некто возымел злостную мысль разъяснить, что это — такая университетская философия, которая лишь с виду и только на словах, а не на деле и не в подлинном смысле, совпадает с государственной религией. Сам по себе такой упрек был справедлив, ибо это было доказано впоследствии *неокатолицизмом*. Дело в том, что *немецкий неокатолицизм* есть не что иное, как популяризованная *гегельянщина*. Подобно ей, он оставляет мир необъясненным: мы стоим перед последним без надежды на более глубокое в него проникновение. Только мир получает здесь название *Бога*, а человечество — название Христа. Оба являются "самоцелью", т. е. существуют, нисколько не трогая друг друга, пока длится кратковременная жизнь. *Gaudeamus igitur!** И гегелевский апофеоз государства получает свое дальнейшее развитие вплоть до коммунизма. Очень основательное изложение неокатолицизма в этом смысле представляет книга Ф. Кампе "История религиозного движения новейшего времени" (т. 3, 1856).

Но то обстоятельство, что подобный упрек мог быть ахиллесовой пятой господствующей философской системы, показывает,

...что за черты родят успех, ведут на высоту⁴,

показывает нам, в чем заключается для философии подлинный критерий истинности и приемлемости в университетах и в чем здесь суть: в противном случае ведь такого рода нападки даже независимо от презрения, какого заслуживает всякое обвинение в ереси, должно было бы разом прекратить с помощью "Οὐδὲν πρὸς Διόνυσον!"**.

Кому нужны для уразумения этого еще какие-либо доказательства, пусть вспомнит эпилог к великому гегелевскому фарсу: я имею в виду непосредственно следовавший удивительно своевременный поворот господина фон Шеллинга от спинозизма к ханжеству и состоявшееся вслед за сим перемещение его из Мюнхена в Берлин среди громогласного ликования всех газет, из слов которых можно было заключить, что он приносит туда в своем кармане персонального бога, в коем была такая сильная потребность; за этим последовал столь большой наплыв студентов, что они проникали в аудиторию даже через окна; в конце курса — диплом великого человека, всепочтительнейше поднесенный ему некоторыми из профессоров университета, его бывшими слушателями; я вообще имею в виду всю ту необыкновенно блестящую и не менее того прибыльную роль Шеллинга в Берлине — роль, которую он сыграл не краснея, — и это в глубокой старости, когда у благородных натур все другие заботы отступают перед мыслью о том, какую память оставишь после себя. Можно было от этого зрелища впасть в уныние, можно было даже подумать, не покраснеют ли от него сами профессора

* Будем веселиться! (лат.)

** "Не перед Дионисом!"⁵ (греч.)

философии: но нет, все это — одна фантазия. У кого же и теперь, после такого финала, не откроются глаза на университетскую философию и ее героев, тот — человек погибший.

Справедливость требует, однако, чтобы об университетской философии судили не только так, как это сделали мы здесь, с ее показной точки зрения, но и с точки зрения ее истинной и подлинной цели. А эта последняя сводится к тому, что будущие референдарии, адвокаты, врачи, кандидаты и педагоги даже в самой глубине своих убеждений получают направление, соответствующее видам, какие имеет на них государство и его правительство. Против этого я ничего не имею возразить и потому в данном отношении умолкаю. Ибо я не считаю себя компетентным судьей по вопросу о необходимости или излишестве подобного политического средства: я предоставляю это тем, на которых лежит тяжелая задача управлять *людьми*, т. е. поддерживать законы, порядок, спокойствие и мир среди многомиллионной массы существ, в огромном большинстве случаев безгранично эгоистических, не знающих правды и справедливости, нечестных, завистливых, злобных и притом весьма ограниченных и упрямых, и охранять немногих обладателей какого-либо достоинства — против бесчисленного множества тех, у кого нет ничего, кроме физических сил. Задача этих правителей так трудна, что я поистине не дерзаю спорить с ними о средствах, пригодных для ее решения. Ибо слова: "Я каждое утро благодарю Бога, что мне не надо заботиться о римской империи"⁶ всегда были моим девизом. Но именно государственные цели университетской философии и стяжали *гегельянщине* столь беспримерное министерское благоволение. Ибо для нее *государство* было "абсолютно совершенным этическим организмом", и всю цель человеческого бытия она сводила к государству. Могла ли существовать лучшая подготовка для будущих референдариев, а затем правительственных чиновников, чем та, в силу которой все их существо и жизнь, тело и душа, целиком отдавались *государству*, как пчела принадлежит улью, и в силу которой им ничего другого не оставалось добиваться ни в этом, ни в каком-либо ином мире, кроме того, чтобы стать колесами, пригодными содействовать поддержанию хода великой государственной машины, — *ultimus finis bonorum*?* Таким образом, референдарий и человек вполне здесь совпадали. Это был истинный апофеоз филистерства.

Но одно дело — отношение такой университетской философии к государству, а другое — ее отношение к философии самой по себе, которую в этом смысле можно характеризовать как философию *чистую*, в отличие от философии *прикладной*. Философия чистая не знает иной цели, кроме истины, и всякая другая цель, которой стараются достигнуть с ее помощью, легко может оказаться губительной для ее единственной функции. Ее высокая задача — удовлетворение той благородной потребности, названной мной *метафизической*, которая во все времена глубоко и живо дает себя чувствовать человечеству, сильнее же всего тогда, когда авторитет религии все более и более падает. Именно религия, рассчитанная на массу человеческого рода и к ней приноровленная, может содержать в себе лишь *аллегорическую* истину, которую,

* последняя цель добра (*лат.*).

однако, ей нужно выставлять за истину *sensu proprio**. А через это, благодаря все более широкому распространению всякого рода исторических, физических и даже философских сведений, число людей, которых она не может уже удовлетворять, все более и более увеличивается, и люди эти все сильнее начинают стремиться к истине *sensu proprio*. Но что же может предложить тогда в ответ на это требование такая восседающая на кафедре марионетка, *pergis alienis mobile*?** К чему послужат здесь патентованная бабья философия, или пустые словопостроения, или затемняющий самые обыкновенные и понятные истины набор вычурных фраз, ничего не говорящий, или, наконец, гегелевская абсолютная бессмыслица? А с другой стороны, если бы тогда действительно явился из пустыни честный Иоанн и, одетый в звериную шкуру, питаясь акридами, остался в стороне от всего этого безобразия и в то же время с чистым сердцем и полной серьезностью предался исследованию истины и предложил его плоды, — какого приема мог бы он ожидать со стороны этих дельцов кафедры, которые наняты с политическими целями и которым приходится жить за счет философии вместе с женами и детьми, так что лозунгом их служит "*primum vivere, deinde philosophari*"***. Ведь они овладели рынком и позаботились уже о том, чтобы там ничего не имело ходу, кроме допущенного ими, т. е. чтобы существовали лишь те заслуги, какие будет угодно признать их посредственности. Они держат на привязи внимание и без того немногочисленного контингента лиц, интересующихся философией; ведь последние не станут, конечно, даром тратить свое время, труд и старание на вещи, которые обещают не развлечение, как поэтические произведения, а поучение, и притом поучение в материальном отношении бесплодное: им надо получить сначала полную гарантию того, что эти занятия будут щедро вознаграждены. А такой гарантии эти люди, согласно своей унаследованной вере, что кто живет каким-нибудь делом, тот в нем и смыслит, — такой гарантии они ждут от специалистов, которые к тому же, выступая на кафедрах и в компендиях, журналах и литературных газетах, ведут себя с самоуверенностью истинных знатоков дела: им поэтому и предоставляют первыми отведывать и отыскивать то, что достойно внимания и что — нет. О, как достанется тебе, бедный мой Иоанн из пустыни, если, как надо ожидать, принесенное тобою не будет соответствовать молчаливому соглашению господ представителей доходной философии! Они будут смотреть на тебя, как на человека, не уловившего смысла игры и потому угрожающего ее испортить, т. е. как на общего своего врага и супостата. Пусть твое учение будет величайшим шедевром человеческого ума — у них оно все-таки не может снискать себе благоволения. Ведь оно не составлено *ad pognam conventionis***** — следовательно, они не могут сделать его предметом своих лекций, чтобы и из него в свою очередь извлечь материальные средства. Профессору философии и в голову не приходит исследовать вновь появляющуюся систему с точки зрения ее истинности — он тотчас

* в собственном смысле (лат.).

** движущаяся на чужих нитях [кукла-марионетка] (лат.).

*** "прежде жить, а уж затем философствовать" (лат.).

**** согласно действующей конвенции (лат.).

обращает все свое внимание на то, может ли она быть согласована с учениями государственной религии, с видами начальства и с господствующими воззрениями эпохи. Сообразно с этим он и решает ее судьбу. Если же она тем не менее проложит себе путь, если, благодаря своей поучительности и новым выводам, привлечет к себе внимание публики, так что последняя найдет ее достойной изучения, то ведь тогда восседающая на кафедре философия в такой же мере должна будет лишиться этого внимания, своего кредита и, что еще хуже, своего сбыта. *Di meliora!** Вот почему нельзя допускать ничего подобного, и все должны стоять за одного. Соответствующий метод и тактику скоро подсказывает счастливый инстинкт, каким одарено всякое существо для своего самосохранения. Именно, оспаривание и опровержение философии, идущей вразрез с *popula conventionis*, часто бывает делом рискованным, особенно когда такая философия позволяет предполагать в ее творце известные достоинства и качества, не получаемые вместе с профессорским дипломом; вот на критику здесь и нельзя отваживаться, так как при этом книги, устранение которых имеется в виду, получают известность и привлекают к себе любопытных, а тогда могут возникнуть в высшей степени неприятные сравнения, — и исход будет, пожалуй, сомнителен. Напротив, солидарно в качестве братьев единой мысли и равного ума принять такое неудобное произведение за *pop avenue***, с беспристрастным видом признать выдающееся ничтожным, глубоко продуманное и вечное — не стоящим разговора, чтобы тем заглушить его; коварно сжать губы и молчать, молчать тем молчанием, которое изболел уже старик *Сенека* (*silentium, quod livor indixerit****; ср. 79)⁷; в то же время еще громче кричать о недоношенных и уродливых порождениях сотоварищей, в успокоительном сознании, что ведь то, о чем никто не знает, как бы совсем не существует, и что вещи на свете слывут тем, чем они кажутся и называются, а не тем, что они есть: вот самый надежный и безопасный прием против чужих заслуг, прием, который я и рекомендую всем тупицам, добывающим свое пропитание занятиями, для которых нужны более высокие дарования; при этом не ручаюсь, однако, за его дальнейшие результаты.

Впрочем, все это далеко не является каким-то *inauditum nefas*****, о котором надо взывать к богам, все это — лишь одна сцена из спектакля, который можно наблюдать во все времена, во всех искусствах и науках, — я говорю о старой борьбе тех, кто живет для дела, с теми, кто живет от него, или тех, кто есть кем-то, с теми, кто выдает себя за кого-то. Для одних дело — цель, по отношению к которой их жизнь служит не более как средством; для других оно — средство и даже обременительное условие для жизни, для обеспечения благосостояния, наслаждения, семейного счастья, на что только и направлено все их помышление, ибо здесь — предел, который им отмежевала природа. Кому нужны примеры и детали, тот пусть изучает историю литературы и читает жизнеописания великих мастеров в каждом деле и искусстве.

* Боги всеблагое! (лат.)

** не имеющее место (лат.).

*** молчи, иначе вызовешь зависть (лат.).

**** неслыханным поступком (лат.).

Тогда он увидит, что так было во все времена, и поймет, что так же будет и впредь. Для прошлого признает это всякий, но почти никто не видит этого в настоящем. Блестящие страницы в истории литературы почти сплошь — страницы трагические. Во всех областях они показывают нам, как обыкновенно заслуге приходилось ждать, пока шуты не выпутятся, попойка не придет к концу и все не отправятся спать: тогда она подымалась, как призрак из глубокой ночи, чтобы хоть тенью занять наконец свое почетное место, которого не признавали за нею при жизни.

Однако мы имеем здесь дело только с философией и ее представителями. Здесь вот и оказывается прежде всего, что искони весьма немногие философы были профессорами философии и что относительно еще меньше профессоров философии были философами; можно бы сказать, что подобно тому как диэлектрические тела не бывают проводниками электричества, так и философы не бывают профессорами философии. В самом деле, для самостоятельного мыслителя эта профессия, пожалуй, более неудобна, чем всякая другая. Ведь кафедра философии до некоторой степени — место публичной исповеди, где человек *согат рорупо** излагает свой символ веры. Но действительному приобретению основательных или истинно глубоких воззрений, т. е. становлению подлинного мудреца, почти ничто не препятствует в такой мере, как постоянная обязанность казаться мудрым, выкладывание мнимых знаний перед любознательными учениками и обладание готовыми ответами на всевозможные вопросы. А всего хуже то, что человека в подобном положении, при всякой мысли, какая еще только в нем зашевелится, уже начинает тревожить забота о том, насколько эта мысль согласуется с видами высшего начальства: это так парализует его мышление, что в конце концов мысли уже не осмеливаются возникать сами. Для истины атмосфера свободы необходима. Относительно *excerptio, quae figmat regulam***, именно того, что Кант был профессором, я сказал уже, что нужно, выше и теперь прибавлю только, что и кантовская философия была бы величественнее, решительнее, чище и прекраснее, если бы он не был облечен этой профессурой, — хотя он весьма разумно по возможности отграничивал философа от профессора, не излагая с кафедры своего собственного учения (см. "Историю кантовской философии" Розенкранца, с. 148).

Когда же я обращаю теперь свой взор на тех мнимых философов, которые появились за полстолетие, истекшее со времени *Канта*, — я не вижу, к сожалению, ни одного, о ком бы мог сказать, что его истинная и исчерпывающая забота состояла в исследовании истины. Напротив, я нахожу, что у всех у них мысль, хотя и не всегда вполне сознательно, была направлена на простую внешность дела, на эффекты, на импонирование, даже мистификацию, и что все они ревностно старались получить одобрение начальства, а затем студентов, причем последнюю целью всегда являлось спокойное проживание получаемых доходов — "детиншкам на молочнишко". Так это, собственно говоря, и свойственно челове-

* публично (лат.).

** исключение, подтверждающее правило (лат.).

ческой природе, которая, как и всякая животная природа, непосредственно заинтересована только в том, чтобы есть, пить и размножаться, но сверх того, в качестве своего особого надела, получила еще и страстное желание блистать и выдаваться. Между тем *первое условие действительных и подлинных созданий* в философии, как и в поэзии, и изящных искусствах, — совершенно ненормальная склонность, которая, вопреки обыкновению человеческой природы, на место субъективного стремления к благу собственной личности ставит стремление вполне *объективное*, направленное на постороннюю для личности цель, и которая поэтому весьма удачно названа *эксцентричной*, иногда же, правда, выпучивается и под названием донкихотства. Но уже *Аристотель* сказал: "Вопреки советам иных, не надлежит нам, будучи людьми, о людском думать и, будучи смертными, помышлять о смертном; нет, насколько возможно, надо причащаться бессмертному и все делать так, чтобы жить согласно с лучшим, что в нас есть" (Eth. Nic. X, 7)^{*}. Такое направление ума, конечно, в высшей степени редкая аномалия, плоды которой, однако, с течением времени именно поэтому идут на пользу всему человечеству, ибо они, к счастью, из тех, что могут сохраняться. Говоря точнее, мыслителей можно разделить на таких, которые думают *для себя самих*, и таких, которые думают *для других*: последние — правило, первые — исключение. Первые поэтому — самостоятельные мыслители в двояком и эгоисты — в благороднейшем смысле слова: только от них одних мир обретает поучение. Ибо только тот свет, который человек зажег для себя самого, светит впоследствии другим, так что этическое правило Сенеки: "Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere"^{**} (ep. 48), в интеллектуальной области заменяется обратным: "Tibi cogites oportet, si omnibus cogitasse volueris"^{***}. Но это и есть редкая, ни для какого умысла и доброй воли не доступная аномалия, без которой, однако, в философии невозможен никакой действительный прогресс. Ибо для других людей или вообще для косвенных целей ум никогда не приходит в высшее, нужное для этого напряжение, которое как раз требует от человека забвения самого себя и всех целей, — а если так, дело на лад не идет и остается только видимость его. Правда, при этом, конечно, на разные лады комбинируются кое-какие раньше найденные понятия, и таким образом как бы возводятся карточные домики; но ничего нового и настоящего мир через это не получает. Прибавим еще к этому, что люди, для которых собственное благосостояние — истинная цель, а мышление — только средство для ее достижения, постоянно должны иметь в виду потребности и наклонности современников, намерения правительства и т. д. Такие условия не пролагают пути к истине, отыскание которой, даже если честно направить на нее взоры, представляет бесконечные трудности.

Да и вообще, как может тот, кто ищет для себя и семьи честных доходов, одновременно посвятить себя *истине* — истине, которая всегда была опасной спутницей, всюду была нежеланной гостьей, почему, вероятно, ее и рисуют нагой, так как она ничего с собой не приносит,

^{*} "Ты должен жить для другого, если хочешь жить для себя"⁹ (лат.).

^{**} "Для себя должен ты думать, если хочешь думать для всех" (лат.).

ничем не может одарить и требует, чтобы ее любили только ради нее самой? Нельзя одновременно служить двум столь различным господам, как мир и истина, у которых нет ничего общего: такая попытка ведет к лицемерию, угодничеству, двоедушию. И тогда может случиться, что из жреца истины выйдет поборник лжи, который старательно учит тому, во что он сам не верит, при этом губит время и головы доверчивого юношества и даже, отрекаясь от всякой литературной совести, становится глашатаем влиятельных пачкунов, например, ханжествующих медных лбов. Или может случиться, что, находясь на содержании у государства и способствуя достижению государственных целей, человек только тем и занят, что обоготворяет государство, выдает его за вершину всех человеческих стремлений и всего существующего и этим не только превращает философскую аудиторию в школу пошлейшего филистерства, но в конце концов, как, например, Гегель, приходит к возмутительной теории, будто назначение человека растворяется в *государстве*, наподобие того как улей поглощает пчелу, что совершенно искажает высокую цель нашего бытия.

Что философия не пригодна быть хлебным ремеслом, на это указал уже Платон в своих характеристиках софистов, которых он противопоставляет Сократу; всего же забавнее, с неподражаемым комизмом описал он деятельность и успехи этих людей во вступлении к "Протагору". Зарабатывать деньги философией — это всегда у древних было признаком, отличавшим софиста от философа. Разница между софистами и философами, таким образом, вполне аналогична разнице между девушками, которые отдаются по любви, и проститутками. В своем главном произведении (т. 2, гл. 17, с. 162; по 3-му изд. с. 179) я уже отметил, что на этом основании Сократ относил к софистам и Аристиппа, которого причисляет к ним также и Аристотель. Что и стойки держались такого же взгляда, об этом сообщает *Стобей*: "Следует различать тех, кто как раз и признает то, что они поучают как софисты, а именно — обучают философии за деньги, и тех, которые верят, что обучение софистами достойно осуждения, оно есть сделка с разумом, и объясняют, что неприемлемым являясь взимание денег с тех, кто желает получить образование, ибо такого рода нажива ниже достоинства философии". И у Ксенофонта, в оригинале в том месте, что приводит *Стобей* во "Флорилегиях" (т. 1, р. 57), сказано: "Τοὺς μὲν τὴν σοφίαν ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας σοφιστὰς ἀποκαλοῦσιν"* (*Memorabilia*, I, 6, 17). Также и *Ульпиан* спрашивает (*Lex I*, § 4. *Dig. de extraord. cognit.*, lib., 13): "An et philosophi professorum numero sint? Et non putem, non quia non religiosa res est, sed quia hoc primum profiteri eos oportet mercenariam operam spernere"***. Общественное мнение по этому вопросу было настолько прочно, что оно вполне царило даже еще при позднейших императорах: по *Филострату* (кн. I, гл. 13¹⁰), даже еще Аполлоний Тианский главным образом ставит в укор своему противнику Евфрату

* "Тех, кто за деньги продает мудрость всем желающим, называют софистами" (*греч.*).

*** "Или и философы принадлежат к числу профессоров? Не думаю, и не потому, чтобы это было профанацией, а потому, что прежде всего им следует открыто высказывать презрение к платному труду" (*лат.*).

sapientiam cauponari*, а также в своем 51-м послании к тому же самому Евфрату пишет: "Reprehendunt te quidam, quod pecuniam ab imperatore acceperis; quod absonum non esset, nisi videreris philosophiae mercedem acceperisse et toties et tam magnam et ab illo, qui te philosophum esse putabat"***. Согласно этому, в 42-м послании он говорит о себе самом, что при нужде решился бы взять милостыню, но никогда, даже в бедственном положении, не взял бы платы за свою философию¹¹. "Si quis Apollonio pecunias dederit et qui dat dignus iudicatus fuerit ab eo, si opus habuerit, accipiet. Philosophiae vero mercedem, ne si indigeat quidem, accipiet"****. Это исконное воззрение имеет свое разумное основание и вытекает из того, что у философии есть действительно много точек соприкосновения с человеческой жизнью, как общественной, так и частной; поэтому, когда из нее извлекают барыши, то умысел тотчас берет верх над мыслью, и мнимые философы превращаются в паразитов философии. Последние же будут с помехой и враждой относиться к деятельности подлинных философов, даже составят против них заговор, лишь бы только устроить свои собственные дела. Ибо где до прибыли коснется, там употребляют и всевозможные низкие средства — заговоры, стачки и другие, чтобы из своскорыстных целей дать простор и силу всему дурному и ложному, — причем, конечно, возникает необходимость подавлять начала противоположные, т. е. все истинное, подлинное и ценное. Но нет человека, менее способного к таким хитростям, чем действительный философ, которому случится попасть в сферу этих ремесленников. Изящным искусствам, даже поэзии, мало вредит то обстоятельство, что они тоже служат иным для барыша: ибо каждое из их произведений имеет свое собственное, обособленное существование, и дурное не может ни вытеснить хорошего, ни затмить его. Философия же — это нечто целое, т. е. некоторое единство, и она имеет дело с истиной, а не с красотой, — существует многообразная красота, но лишь одна истина, подобно тому как муз много, а Минерва только одна. Вот отчего поэт может смело пренебречь бичеванием дурного, но у философа может явиться необходимость делать это. Ибо вошедшее в силу дурное выступает здесь с прямой враждою к хорошему, как разрастающийся бурьян заглушает растения полезные. Философия по своей природе исключительна — она обосновывает мирозерцание данной эпохи: вот почему господствующая система, как сыновья султанов, не терпит возле себя никакой другой. К этому присоединяется то, что суждение в этом случае в высшей степени трудно, да и самое получение данных для него сопряжено с большими усилиями. Если здесь, благодаря уловкам, ложь получает влияние, и наемные зычные голоса повсюду выкрикивают ее за истинное и подлинное, то этим отравляется дух времени, порча захватывает все отрасли литературы, останавливается

* торговлю мудростью (лат.).

** "Порицают тебя некоторые, что ты взял деньги от императора; это не было бы неуместным, если бы ты не брал их как бы в виде платы за философию, притом столько раз, так много и от того, кто видел в тебе философа" (лат.).

*** "Если бы кто-нибудь давал Аполлонию денег и дающий был сочтен достойным, то он взял бы по нужде. За философию же платы не возьмет и в случае нужды"¹² (лат.).

всякий умственный полет, и против действительно хорошего и настоящего во всякой области воздвигается бастион, которого хватает на долгое время. Вот плоды философии *μισοφóρου**. Посмотрите, например, какое бесчинство творилось над философией после Канта и что при этом сделалось из нее. Впрочем, только правдивая история гегелевского шарлатанства и способы его распространения послужат со временем надлежащей иллюстрацией к сказанному.

Ввиду всего этого, если кто-нибудь заботится не о государственной и фиглярской философии, а о познании, и стремится к серьезному, т. е., значит, к свободному от всяких посторонних соображений исследованию истины, тот должен искать его где угодно — только не в университете, где задает тон и "составляет" меню его сестра — философия *ad potham conventionis*. Да, я все более и более склоняюсь к тому мнению, что для философии было бы плодотворнее, если бы она перестала быть ремеслом и не выступала более в повседневной жизни, представляемая профессорами. Философия — растение, которое, подобно альпийской розе и эдельвейсу, процветает лишь на свободном горном воздухе, при искусственной же культуре вырождается. Ведь упомянутые представители философии в повседневной жизни представляют ее большей частью только наподобие того, как актер изображает царя. Разве, например, софисты, с которыми так неустанно боролся Сократ и которых Платон делал мишенью своих насмешек, — разве они были чем-либо другим, как не профессорами философии и риторики? Да и не эту ли, собственно, исконную борьбу, никогда с тех пор вполне не прекращавшуюся, продолжаю вести еще по сей день и я? Высшие устремления человеческого духа как-то и не уживаются с барышом: их благородная природа не может с ним совмещаться. Во всяком случае, можно было бы еще допустить университетскую философию, если бы люди, поставленные ее учителями, полагали исполнение своего призвания в том, чтобы по примеру других профессоров сообщать подрастающему поколению то, что в данный момент признается в их специальности за истину, т. е. если бы они правильно и точно излагали своим слушателям систему последнего по времени действительного философа и облегчали им усвоение ее: с этим, говорю я, можно было бы, конечно, примириться, если бы притом они обнаруживали хоть настолько рассудительности или, по крайней мере, такта, чтобы не считать философами простых софистов, например какого-нибудь Фихте, Шеллинга, не говоря уже о Гегеле. Им не только обыкновенно недостает указанных качеств, но они еще одержимы несчастной фантазией, будто на них лежит обязанность разыгрывать из себя философов и одарять мир плодами своего глубокомыслия. Отсюда и выходят те столь же мизерные, сколь и многочисленные произведения, в которых дюжинные головы, а иногда даже такие головы, какие нельзя назвать и дюжинными, трактуют *те* проблемы, на решение коих в продолжение тысячелетий направлялись величайшие усилия самых редких умов, одаренных необычайнейшими способностями, забывавших ради любви к истине свою собственную личность и страстным исканием света доводивших себя порою до темницы и даже

* философия, приносящей доход (*греч.*).

эпифота, — умов настолько редких, что история философии, продолжаясь вот уже два с половиной тысячелетия наряду с историей государства как ее основной баз, едва может указать столько славных философов, чтобы число их составило $\frac{1}{100}$ того, сколько политическая история может отметить славных государей: ибо это совершенно единичные головы, в которых природа дошла до более отчетливого самосознания, чем в других. Но именно эти люди стоят настолько высоко над обычным уровнем и толпы, что большинство из них получили себе надлежащее признание лишь после своей смерти или, по крайней мере, в глубокой старости. Ведь, например, даже истинная, громкая слава *Аристотеля*, которая впоследствии распространилась шире, чем всякая другая, началась, по всем признакам, лишь спустя 200 лет после его смерти. *Эпикур*, имя которого теперь известно даже широкой публике, до самой смерти прожил в Афинах в полной неизвестности (Seneca, ср. 79). *Бруно* и *Спиноза* приобрели славу только через сто с лишним лет после своей смерти. Даже *Давид Юм*, при всей ясности и популярности своего изложения, стал пользоваться авторитетом только 50-ти лет от роду, хотя его произведения вышли гораздо раньше. *Кант* стал знаменитым, когда ему было уже более 60 лет. С университетскими профессорами наших дней дело идет, конечно, быстрее — ведь им не приходится терять времени: именно, один профессор объявляет учение своего процветающего в соседнем университете коллеги за достигнутую наконец вершину человеческой мудрости, и тот сейчас же становится великим философом и немедленно занимает свое место в истории философии — именно в той истории, которую третий коллега подготавливает к ближайшей ярмарке и в которой он, вполне беспристрастно, к бессмертным именам мучеников истины, взятым из всех столетий, присоединяет достопочтенные имена своих в данную минуту процветающих и хорошо оплачиваемых товарищей, выдавая их за философов, которые тоже могут идти в счет, так как они исписали очень много бумаги и приобрели всеобщий почет у своих коллег. Отсюда и получаются такие, например, сочетания, как "Аристотель и Гербарт" или "Спиноза и Гегель", "Платон и Шлейермахер", и изумленный мир узнает, что философы, которых скупая природа некогда могла производить лишь единицами в течение веков, за эти последние десятилетия всюду произросли, как грибы, среди известных своими высокими дарованиями немцев. Конечно, этой блестящей эпохе всячески стараются споспешествовать; вот почему как в ученых журналах, так и в своих собственных произведениях один профессор философии никогда не упустит возможность с важной миной и должностной серьезностью подвергнуть тщательному рассмотрению дикие вымыслы другого — так что дело имеет такой вид, будто здесь действительно совершается прогресс человеческого знания. Зато при первом случае такая же честь выпадет и на долю его собственного недоноска, а мы ведь знаем, что *nihil officiosius, quam cum mutuum muli scabunt**. Столь многочисленные обыденные головы, считающие себя обязанными в силу своей должности и звания изображать то, к чему природа всего

* никто не выглядит более старательным, чем два мула, когда они чешутся друг о друга¹³ (лат.).

менее их предназначала, и брать на себя ношу, которая по плечу только исполина ума, на самом деле являют поистине жалкое зрелище. Конечно, тяжело слышать пение хрипящих, смотреть на пляску хромых, но внимать философствованию человека ограниченного — это прямо невыносимо. Чтобы скрыть отсутствие действительных мыслей, иные прибегают к импонирующему аппарату длинных и сложных слов, вычурных оборотов, необозримых периодов, новых и несслыханных выражений: все это вместе и образует возможно более трудный и псевдонаучный жаргон. И тем не менее смысла во всем этом не имеется: не получаешь никаких мыслей, не обогащаешь своего миропонимания — остается только вздохнуть и сказать: "Стук мельницы я слышу, но муки не вижу", или же убедиться в том, какие жалкие, заурядные, пошлые и грубые воззрения скрываются за высокопарной трескотней. И чтобы таким горе-философам можно было внушить понятие об истинной и страшной заботе, с какой захватывает и до глубины души потрясает мыслителя проблема бытия! Но тогда они не могли бы уже быть горе-философами, не могли бы уже спокойно высиживать праздный вздох об абсолютной мысли или о противоречии, будто бы кроющемся во всех основных понятиях, — не могли бы с завидным удовольствием забавляться пустыми орехами вроде того, что "мир есть бытие бесконечного в конечном" и "ум есть рефлекс бесконечного в конечном" и т. д. Им пришлось бы плохо: ведь они хотят быть философами и вполне оригинальными мыслителями. Но чтобы обыкновенная голова имела необычные мысли — это так же невероятно, как то, чтобы на дубе росли абрикосы. Обычные же мысли всякий и сам имеет, и нет нужды их вычитывать у другого; а так как в философии все дело лишь в мыслях, а не в опытах и фактах, то обыкновенные головы ничего здесь и не могут дать. Некоторые, сознавая это неприятное обстоятельство, набрали запас чужих, по большей части не вполне понятых и всегда поверхностно понятых мыслей, которые к тому же в их головах всегда подвергаются еще опасности превратиться в простые фразы и слова. С этими мыслями они и суются туда и сюда, всячески стараясь пригнать их одну к другой, словно кости в домино: они сравнивают, что сказал этот, а что — тот, и что еще — третий, затем — четвертый, и стараются в итоге чего-нибудь добиться. Напрасно было бы искать у таких господ какого-либо прочного, на созерцательной основе покоящегося и потому во всех своих частях объединенного, коренного воззрения на вещи и мир; поэтому у них и нет ни о чем вполне решительного мнения или определенного, прочного суждения — они как в тумане идут ощупью со своими замученными мыслями, взглядами и оговорками. Они, собственно, только для того и добивались знания и учености, чтобы передать их дальше. Прекрасно: но в таком случае они не должны разыгрывать из себя философов, а должны уметь отличать овес от мякины.

Действительные мыслители домогаются *уразумения*, притом ради него самого: ибо они пламенно желают во что бы то ни стало уяснить себе мир, в котором они находятся, а не думают о том, чтобы учить и пустословить. Вот почему у них медленно и постепенно, в результате настойчивого размышления, вырастает прочный и стройный основной принцип, всегда имеющий своим базисом *наглядное* понимание мира

и служащий исходным пунктом для всех частных выводов, которые сами в свою очередь бросают свет на этот основной принцип. Отсюда и получается, что у них, по крайней мере, есть решительное, хорошо понятое и связанное со всем остальным мнение о всякой проблеме жизни и мира, и потому им нет нужды отделяться от кого бы то ни было пустыми фразами, как это, напротив, практикуют наши горе-философы, которые постоянно заняты сравнением и оценкою чужих мнений о вещах, вместо того чтобы иметь дело с самими вещами: можно бы подумать, будто речь идет об отдаленных странах и подвергаются критическому сравнению известия, сообщаемые о них немногими проникшими туда путешественниками, а не об расстилающемся перед всеми и открытым для взоров действительном мире. Впрочем, это они говорят:

Pour nous, messieurs, nous avons l'habitude
De rédiger au long, de point en point,
Ce qu'on pensa, mais nous ne pensons point.

*Voltaire**

Хуже всего, однако, во всей этой истории, которая иначе пускай бы продолжалась себе для любителя курьезов, следующее: господа эти заинтересованы в том, чтобы считалось ценным пустое и пошлое. А этой цели они не могли бы достигнуть, если бы, в случае появления чего-либо подлинного, великого, глубоко продуманного, оно тотчас же получало себе должное признание. Поэтому, чтобы подавить его и беспрепятственно пустить в ход дурное, они по примеру всех слабых сплачиваются, образуют клики и партии, овладевают литературными газетами, в которых, как и в своих собственных книгах, с глубоким благоговением и важной миной говорят о шедеврах друг друга и таким способом водят за нос близорукую публику. Их отношение к действительным философам напоминает отношение прежних мейстерзингеров к поэтам. Чтобы уяснить сказанное достаточно обратиться к появляющимся на каждой ярмарке писаниям университетских философов, а также к подготовляющим их появление литературным газетам: пусть, кто понимает дело, посмотрит на то лукавство, с каким эти последние при случае стараются выставить выдающееся за ничтожное, и те уловки, к каким они прибегают, для того чтобы отвлечь от него внимание публики, памятуя изречение Публия Сира: "Iacet omnis virtus, fama nisi late patet" (v. 266)**. Подите-ка по этому пути и с этими размышлениями все далее назад, к началу этого столетия; посмотрите, каких грехов натворили сначала шеллингианцы, а потом еще гораздо хуже — гегельянцы; преодолите себя, перелистайте отвратительную груду, ибо чтения ее нельзя требовать ни от одного человека. Подумайте затем и посчитайте, сколько бесценного времени, бумаги и денег должна была за целое полстолетие истратить публика на эту пачкотню. Конечно, непостижимо и терпение

* Что до нас, господа, мы имеем привычку
Подробно редактировать, шаг за шагом,
То, что думали другие, но мы не думаем.
Вольтер (фр.).

** "Всякая доблесть остается на месте, если о ней широко не разошелся слух" (лат.).

публики, которая читает из года в год бормотанье пошлых философ-ремесленников, невзирая на мучительную скуку, покрывающую его густым туманом, — читает, читает, а мысли все нет да нет: писака, которому самому не представлялось ничего ясного и определенного, нагромождает слова на слова, фразы на фразы и все-таки ничего не говорит, ибо ему нечего сказать, и он ничего не знает, ничего не думает и тем не менее хочет говорить и потому выбирает слова не с тем, чтобы удачнее выразить свои мысли и выводы, а с тем, чтобы половчее скрыть их отсутствие. Такого рода продукция, однако, печатается, покупается и читается — и так дело идет вот уже целые полвека, причем читатели и не замечают, что они, как говорится по-испански, *рапап viento*, т. е. глотают пустой воздух. Впрочем, справедливости ради, я должен упомянуть, что для поддержания работы этой мельницы часто применяют еще очень своеобразную уловку, изобретение которой надо отнести на счет господ Фихте и Шеллинга. Я разумно хитрый прием — писать темно, т. е. непонятно: вся суть заключается, собственно, в таком преподнесении галиматьи, чтобы читатель думал, будто он сам виноват, если ее не понимает; между тем писака очень хорошо знает, что дело в нем самом, так как он прямо не может сообщить ничего действительно понятного, т. е. ясно продуманного. Без этой уловки господ Фихте и Шеллинг не могли бы приобрести своей лжеславы. Но, как известно, никто не прибегал к этой уловке с такой отвагой и в такой мере, как *Гегель*. Если бы этот последний с самого начала в ясных и понятных словах высказал нелепую основную мысль своей лжефилософии, а именно ту, в которой он прямо извращает истинный и естественный ход вещей, выдавая *общие понятия*, абстрагируемые нами из эмпирического созерцания, возникающие, следовательно, путем мысленного устранения определений, иными словами, отличающиеся тем большею пустотою, чем они более общие, — выдавая их за первое, коренное, истинно реальное (вещь в себе, по кантовской терминологии), вследствие чего только и получает свое бытие эмпирически реальный мир; если бы, говоря я, он дал ясную формулировку этому чудовищному *бстеров протеров**, этой поистине сумасбродной выдумке, и добавил к тому, что эти понятия без нашего содействия сами себя мыслят и движутся, — то каждый рассмеялся бы ему в лицо или пожал плечами и оставил бы подобный вздор без всякого внимания. И в таком случае даже продажность и низость напрасно стали бы испускать трубные звуки, чтобы величайшую нелепость, какая была когда-либо слыхана, выдать миру за высшую мудрость и этим навсегда скомпрометировать критическую способность немецких ученых. Под оболочкой же непонятной галиматьи дело пошло, и сумасбродство встретило успех:

Omnia enim stolidi magis admirantur amantque,
Inversis quae sub verbis latitantia cernunt.

*Lucretius, I, 641***

* смешение основания и следствия (*греч.*).

** Глупые люди всегда почитают и любят немало
Всякие обиняки, что скрываются между словами.

Лукреций, I, 641¹⁴ (лат.).

Ободренный такими примерами, почти каждый жалкий писака стался с тех пор писать с вычурной туманностью, чтобы казалось, будто нет слов, способных выразить его высокие или глубокие мысли. Вместо того чтобы всячески стремиться быть ясным для своего читателя, он как будто дразнит его вопросом: "Не правда ли, ты не можешь отгадать того, что я думаю?" Если же тот, вместо того чтобы ответить: "А наплевать мне на это!" и отбросить книгу прочь, станет над нею тщетно мучиться, то в конце концов он придет к мысли, что это должно быть нечто в высшей степени умное, выше его собственного понимания, — и, высоко подняв брови, начнет он величать автора глубоким мыслителем. В результате этого милого метода появилось между прочим то, что когда в Англии хотят характеризовать что-нибудь как весьма темное, даже совсем непонятное, то говорят: "It is like german metaphysics"*, — вроде того как французы выражаются: "C'est clair comme la bouteille à l'encre"**.

Излишне, конечно, упоминать здесь, — но для истины этой не может быть слишком частого повторения — что хорошие писатели, напротив, всегда стараются заставить своего читателя думать именно то, что думали они сами: ибо кто может сообщить нечто дельное, тот будет очень озабочен тем, чтобы оно не пропало. Поэтому хороший стиль обуславливается преимущественно тем, что человек действительно имеет что сказать: только этого пустяка и недостает большинству писателей нашего времени, что и отражается на их скверном изложении. Отсутствие действительной мысли является родовым признаком особенно *философских* произведений нашего столетия: он присущ им всем, и поэтому его можно с одинаковым удобством изучать на Салате, как на Гегеле, на Гербарте, как на Шлейермахере. Здесь, по гомеопатическому методу, ничтожный минимум мысли разбавлен 50 страницами пустословия, и эта болтовня спокойно льется со страницы на страницу в безграничном доверии к истинно немецкому терпению читателя. Обреченная на это чтение голова тщетно ждет подлинных, основательных и существенных мыслей: она жаждет, прямо жаждет какой-нибудь мысли, как путешественник в аравийской пустыне жаждет воды, — и нет ей утешения. Возьмите же теперь какого-либо *действительного* философа — все равно из какой эпохи, из какой страны, будет ли это Платон или Аристотель, Декарт или Юм, Мальбранш или Локк, Спиноза или Кант: всегда мы встречаем прекрасный и богатый мыслями ум, который обладает знанием, и знание это действительно, в особенности же он честно озабочен сообщением своих выводов другим; вот почему для восприимчивого читателя в каждой строчке непосредственно возмещается труд чтения. Что же касается причин, по которым писания наших горе-философов так бедны мыслью и оттого так мучительно скучны, то, конечно, в своей последней основе они коренятся в их скудоумии; но прежде всего это объясняется тем, что изложение ведется здесь в крайне абстрактных, общих и чрезвычайно широких понятиях, а потому оно по большей части и состоит из неопределенных, неустойчивых, бледных выражений.

* "Это подобно немецкой метафизике" (англ.).

** "Это так же ясно, как чернила" (фр.).

Но они вынуждены идти по этому азбатовскому¹⁵ пути, так как им нельзя прикасаться к земле, где, натолкнувшись на реальное, определенное, единичное и ясное, они встретили бы только опасные рифы, о которых могли бы разбиться их неуклюжие словесные корабли. Ибо вместо того чтобы чувствами и рассудком твердо и неуклонно обращаться к наглядному миру, который один представляет собою настоящую действительность, не искажен и по самому существу своему не подлежит ошибке, который поэтому дает нам возможность проникновения в существо вещей, — они не знают ничего, кроме высших абстракций, каковы бытие, сущность, становление, абсолютное, бесконечное и т. д., берут их за исходные пункты и строят из них системы, суть которых сводится в конце концов к простым словам и которые, следовательно, являются не более как мыльными пузырями: поиграть ими некоторое время можно, но при первом же соприкосновении с реальной почвой они лопаются.

Если бы при всем том ущерб, который приносят наукам люди непризванные и неправомочные, ограничивался только тем, что они не в состоянии создать ничего нового, как это бывает при сходных условиях в изящных искусствах, — то это было бы еще с полгоря. Но нет: они приносят здесь положительный вред — прежде всего тем, что, стремясь поддержать авторитет дурного, они все состоят в естественном союзе против хорошего и изо всех сил стараются не дать ему ходу. Ведь нельзя же закрывать глаза на то, что во все времена на всем земном шаре и во всех житейских отношениях существует самой природою устроенный заговор всех посредственных, дурных и тупых голов против ума и таланта. Последние находят себе в них дружную и многочисленную рать врагов. Или, быть может, есть простодушные люди, которые думают, что эти господа, напротив, только и ждут, когда появится выдающийся ум, чтобы признать, почтить и прославить его и этим свести себя самих к нулю? Слуга покорный! Нет: "Tantum quisque laudat, quantum se posse sperat imitari"*. "Бумагомараки и только бумагомараки должны существовать на свете, для того чтобы и мы что-нибудь да значили!" — вот их настоящий лозунг, и устранять даровитых для них такой же естественный инстинкт, как для кошки ловить мышей. Вспомним здесь также прекрасное место из *Шамфора*, приведенное в конце предыдущей статьи. Пусть же наконец будет разоблачена общественная тайна, пусть прольется свет на уродливое явление, в каком бы диком виде оно при этом ни предстало: всегда и всюду, во всех положениях и условиях ограниченность и тупость ни к чему на свете не относятся с такой страстной и злобной ненавистью, как к уму и таланту. Что они всегда при этом остаются верны себе самим, это они доказывают во всех сферах, случаях и отношениях жизни, всюду стремясь подавить, даже искоренить и истребить названные качества, чтобы обеспечить существование *только* себе. Никакая доброта, никакая снисходительность не могут примирить их с умственным превосходством другого. Таково положение вещей — оно не подлежит изменению и таким останется всегда. И какое

* "Каждый хвалит только то, на что самого себя считает способным"¹⁶ (лат.).

подавляющее большинство имеют они при этом на своей стороне! В этом и заключается главное препятствие всяческому прогрессу человечества. Какой же при подобных обстоятельствах может быть успех в *той* области, где недостаточно уже, как в других науках, иметь хорошую голову вместе с прилежанием и усидчивостью, а нужны совершенно особого рода задатки, реализация которых покупается даже ценою личного счастья? В самом деле, ведь бескорыстная искренность стремлений, неодолимое влечение к разгадке бытия, серьезность глубокомыслия, силившегося проникнуть в самую сокровенную суть вещей, и неподдельное воодушевление интересами истины — вот первые и несотъемлемые условия для того, чтобы человек мог дерзнуть вновь предстать пред лицом древнего сфинкса и еще раз попытаться разрешить его вековечную загадку, подвергаясь опасности быть низвергнутым в мрачную пропасть забвения, к своим столь многочисленным предшественникам.

Более отдаленный ущерб, какой во всех науках приносит деятельность не имеющих призвания, заключается в том, что они воздвигают храм заблуждения, последующему разрушению которого хорошие умы и честные сердца должны иногда посвящать всю свою жизнь. А тем более, конечно, в философии — в самом общем, важном и трудном знании! Если желательны этому особые доказательства, пусть вспомнят отвратительный пример гегельянщины, этой наглой лжемудрости, которая вместо подлинного, обдуманного и добросовестного мышления и исследования видела философский метод в диалектическом самодвижении понятий и воздвигало, иными словами, какой-то объективный *мыслительный автомат*, по собственному почину свободно продельвающий в воздухе или в эмпириях свои сальто-мортале, следами или отпечатками которых и являются якобы гегелевские или гегельянские писания, — тогда как на самом деле это нечто такое, что могло созреть лишь под очень плоскими и толстыми лбами и, далеко не будучи абсолютно объективным, напротив, имеет весьма субъективный характер, да притом еще ведет свое происхождение от субъектов весьма посредственных. Затем обратите-ка внимание на высоту и прочность этой вавилонской башни и сообразите, какой неисчислимый вред должна была принести взрослому на ней поколению, а с ним и всей эпохе подобная философия абсолютной бессмыслицы, навязанная учащемуся юношеству внешними, посторонними средствами. Разве она не извратила и не испортила коренным образом головы многочисленных представителей теперешнего поколения ученых? Разве они не погрязли целиком в искаженных воззрениях и не предлагают вместо ожидаемых мыслей пустые фразы, ничего не говорящую словесную паутину, отвратительный гегелевский жаргон? Разве не извратилось у них всякое понимание жизни, так что место благородных и высоких мыслей, которые одушевляли еще их ближайших предшественников, заступило самое пошлое, самое филистерское, самое низменное умственное содержание? Словом, разве юношество, вскормленное искусственным питанием гегельянщины, не являет собою духовных кастратов, неспособных мыслить и полных забавнейшего самомнения? Поистине в духовном отношении это то же, что в телесном некоторые царственные наследники,

которых во время оно старались с помощью распутства или снадобий сделать неспособными к управлению или к продолжению рода, — умственные импотенты, обездоленные в разуме, — предмет сострадания, вечная причина родительских слез! А теперь послушайте, какие оскорбительные суждения высказываются, с другой стороны, о самой философии и какие вообще безосновательные упрёки делают ей. При ближайшем исследовании окажется, что эти хулители разумеют под философией как раз не что иное, как бессмысленную и тенденциозную болтовню нашего жалкого шарлатана и ее эхо в пустых головах его нелепых почитателей: это они всерьез принимают за философию! Но они и не знают никакой другой. Бесспорно, почти все молодые наши современники заражены гегельянщиной, совершенно как французской болезнью: и как последняя отравляет все жизненные соки, так первая губит все их духовные силы; вот почему молодые ученые в настоящее время по большей части неспособны уже ни здраво мыслить, ни естественно выражаться. В их головах не только не имеется ни одного правильного, но даже и ни одного ясного и определенного понятия о чем бы то ни было: бессодержательный, пустой набор слов расслабил и засорил их мыслительную силу. К этому надо присоединить и то, что недуг гегельянщины изгоняется с немалым трудом, чем только что сопоставленная с ним болезнь, коль скоро он проник уже *in succum et sanguinem**. Между тем ввести и распространить ее среди людей было нетрудно: мысли ведь довольно легко уступают свою позицию, когда их атакуют умыслы, т. е. когда для распространения мнений и установления взглядов пользуются *материальными* средствами и путями. Простосердечное юношество идет в университет полное детского доверия, и с благоговением взирает оно на мнимых носителей всяческого знания, а тем более на признанного истолкователя нашего бытия, на человека, слава которого с энтузиазмом возвещается тысячами голосов и лекции которого слушают пожилые государственные мужи. Итак, оно является, готовое учиться, верить и чтить. И вот под именем философии ему преподносят кучу совершенно извращенных мыслей, учение о тождестве бытия и небытия, набор слов, от которого голова идет кругом, словесную мешанину, которая напоминает сумасшедший дом и к тому же еще изукрашена чертами грубого невежества и колоссальной глупости, что я в предисловии к своей "Этике" неопровержимо показал на примере Гегеля, именно на основании его компендия для студентов, для того чтобы на глазах датской академии, этой удачно зараженной хвалительницы пачкунов и патронессы философских шарлатанов, утереть нос ее *summus philosophus***.

Понятно, что наивное и простосердечное юношество начинает чтить и этот вздор и думает, будто в такой абракадабре и должна состоять философия; оно уходит из аудитории с расслабленной головой, в которой место мыслей будут занимать пустые слова, — уходит, значит, навсегда лишенное способности производить действительные идеи, умственно кастрированное. Отсюда и вырастает поколение бесильных, сбитых с толку, но чрезвычайно притязательных голов, бога-

* в сок и кровь (лат.).

** величайшему философу (лат.).

тых умыслами, бедных мыслями, какое мы видим пред собою в настоящее время. Такова история умственного развития у тысяч людей, юность и лучшие силы которых были заражены описанной лжемудростью; между тем и они должны были бы сопричаститься к тому благодетельному, какое многим поколениям оказала природа, когда ей удалось создать такую голову, как *Кант*. Подобного злоупотребления никогда нельзя было бы совершить с действительной философией, культивируемой свободными людьми только ради нее самой и не имеющей иной опоры, кроме своих аргументов; это возможно было только с университетской философией, которая уже с самого начала была орудием для политических целей, почему мы и видим, что во все времена государство пристрастно вмешивалось в философские споры университетов — шла ли речь о реалистах и номиналистах, об аристотеликах и рамистах, о картезианцах и аристотеликах или о Христиане Вольфе, Канте, Фихте, Гегеле, или о чем бы то ни было.

К тому вреду, какой университетская философия причинила философии действительной и серьезной, особенно относится только что отмеченное вытеснение кантовской философии пустозвонством трех прославленных софистов. А именно, сначала Фихте, потом Шеллинг, которые оба все-таки были не без таланта, наконец, неуклюжий и отвратительный шарлатан Гегель, этот зловредный человек, совершенно расстроивший и испортивший головы целому поколению, были превознесены как люди, которые будто бы дали кантовской философии дальнейшее развитие, вышли за ее пределы и, таким образом, опираясь собственно на плечи Канта, достигли в то же время высшей ступени познания и уразумения, откуда они и смотрели почти с состраданием на усердный труд Канта, подготовивший их величие: именно они, следовательно, были якобы истинно великими философами. Что удивительного, если молодые люди — без собственного суждения и без того часто столь спасительного недоверия к учителям, какое приносят уже в университет только исключительные, т. е. силою суждения, а потому и чутьем к ней одаренные головы, — что удивительного, если молодые люди верили именно тому, что слышали, и оттого не считали нужным долго останавливаться на трудной работе, предвещающей новую высокую мудрость, т. е. на старом, неповоротливом *Канте*? Быстрыми шагами спешили они в новый храм лжемудрости, в котором, как этого и надо было ожидать, последовательно занимали престол названные три пустозвона — под хвалебные гимны одуревших адептов. Но, к сожалению, учиться у этих трех идолов университетской философии нечему: их сочинения, в особенности, конечно, гегелевские, — трата времени и даже ума. Результатом такого хода вещей явилось, что подлинные знатоки кантовской философии постепенно перемерли, — иными словами, к стыду эпохи, это важнейшее из всех когда-либо провозглашенных философских учений не могло продолжать своего существования как нечто живое и живущее в умах: нет, оно сохранилось только в мертвой букве, в произведениях своего родоначальника, ожидая более мудрого или, скорее, не одураченного и не мистифицированного поколения. Таким образом, основательное понимание кантовской философии едва-едва можно найти только у нескольких ученых постарше. Напротив, философские писатели нашего времени обнаружили самое скандальное незнание ее, которое всего

возмутительнее сказывается, когда они излагают это учение, но ясно выступает и в иных местах, как скоро они начинают говорить о кантовской философии и делают вид, будто они что-нибудь смыслят в ней. И вас прямо злоба берет при виде того, как люди, живущие посредством философии, не имеют надлежащего и действительного знакомства с важнейшим учением, какое появилось за последние 2000 лет и почти современно им. Дело заходит так далеко, что они неправильно цитируют заглавия кантовских сочинений, а иногда даже заставляют Канта говорить как раз противоположное тому, что он сказал, до полной потери смысла калечат его *termini technici** и употребляют ее без всякого понятия о том, что он ею обозначал. Да и то сказать, беглое перелистывание кантовских произведений (а только оно и подобает таким полиграфам и философским промышленникам, которые мнят к тому же, что они все это давно уже "прошли") — такое перелистывание не познакомит с учением этого глубокого ума и является не более как смешной дерзостью; сказал же *Рейнгольд*, первый апостол Канта, что только пятикратное, напряженное изучение "Критики чистого разума" позволило ему проникнуть в ее подлинный смысл. Ленивая и одуроченная публика, со своей стороны, воображает, будто с помощью изложений, сделанных такими людьми, она может в самое короткое время и без всякого труда усвоить кантовскую философию! Но это совершенно невозможно. Без самостоятельного, ревностного и многократного изучения главных произведений Канта нельзя получить даже и понятия об этом важнейшем из всех когда-либо существовавших философских явлений. Ибо Кант, быть может, самый оригинальный ум, какой только создала природа. С ним и на его лад мыслить есть нечто такое, чего нельзя сравнить ни с чем другим, потому что он обладал такой степенью ясной, совсем особенной рассудительности, какая уже не доставалась больше в удел ни одному смертному. Кто хочет приобщиться наслаждению ею, тот должен, подготовившись усердным и серьезным изучением, достигнуть того, чтобы при чтении истинно глубокомысленных глав "Критики чистого разума" всецело отдаться ей и уже действительно думать головою Канта, что высоко поднимает человека над самим собою. Так должно быть, когда, например, мы пересматриваем "Основположения чистого рассудка", особенно же разбираем "Аналоги опыта" и проникаем при этом в глубокую мысль *синтетического единства апперцепции*. Вы чувствуете тогда, как все призрачное бытие, окружающее нас, удивительным образом становится далёко и чуждо, потому что вы как бы перебираете его основные элементы каждый в отдельности и видите, как время, пространство и причинность, связанные синтетическим единством апперцепции всех явлений, делают возможным этот эмпирический комплекс целого и его течение, в чем и состоит наш столь обусловленный интеллектом мир, который поэтому и есть простое явление. Синтетическое единство апперцепции — это именно та связь мира как целого, которая зиждется на законах нашего интеллекта и потому нерушима. Объясняя ее, Кант устанавливает истинные основные законы мира там, где они сливаются с законами нашего

* терминология (лат.).

интеллекта, и представляет их как объединенные *одним* принципом. Эту точку зрения, исключительно присущую Канту, можно охарактеризовать как самый отрешенный взгляд, когда-либо брошенный на мир, и как высшую ступень объективности. Стать на нее — это значит доставить себе такое духовное наслаждение, с которым едва ли может сравниться какое-нибудь другое. Ибо оно выше того, какое дают поэты, которые доступны, конечно, для всякого, тогда как наслаждению кантовской философией должны предшествовать труд и напряжение. Но что знают о Канте наши теперешние профессиональные философы? Поистине ничего. Недавно я прочел психологическую диатрибу одного из них, где много говорится о кантовской "синтетической апперцепции" (sic.): ведь технические выражения Канта они употребляют охотно — правда, как в данном случае, усвоенные только наполовину и оттого обесмысленные. Так вот, оказывается, под этим термином надо разумеать напряженное внимание! Ведь последнее вместе с такими же пустячками составляет излюбленный предмет их ребяческой философии. В самом деле, эти господа совсем не имеют ни времени, ни охоты, ни влечения изучать *Канта*: он для них так же безразличен, как и я. Для их утонченного вкуса нужны совершенно иные люди. То, что сказал "проницательный Гербарт", или "великий Шлейермахер", или даже "сам Гегель", — вот что служит материалом для их размышления и что им по плечу. При этом они с сердечным удовольствием видят, что "всесокрушитель Кант" пришел в забвение, и торопятся сделать его мертвым историческим явлением, трупом, мумией, которой они без страха могли бы потом смотреть в лицо. Ибо он самым серьезным образом положил конец в философии иудейскому богословию, что они охотно замалчивают, скрывают и игнорируют, так как без теологии они не могут *жить*, я разумею — есть и пить.

Если возможен был такой регресс после величайшего прогресса, когда-либо совершенного философией, то нечего удивляться, что мнение философствование нашего времени в гораздо большей мере, чем это было когда-либо до Канта, попало в руки совсем некритического метода, невероятного, высокопарными фразами прикрытого невежества и натуралистического блуждания ощупью. И вот, например, с бесстыдством грубой необразованности всюду и без обиняков говорят о *моральной свободе*, как о решенном и даже непосредственно достоверном факте, — равным образом о бытии и сущности абсолюта, как о чем-то само собою разумеющемся, а также о "*душе*", как о всем известной особе, — мало того, даже выражение "врожденные идеи", которое со времени Локка должно было бы скрыться, опять дерзает появляться на свет. Сюда же относится и грубое бесстыдство, с каким гегельянцы во всех своих сочинениях без околичностей и пояснений толкуют на все лады о так называемом "духе", уповая на то, что их галиматья оказывает слишком опшеломляющее действие, чтобы, как это надлежало бы, нашелся человек, который припер бы господина профессора к стене вопросом: "Дух? Кто же этот малый? и откуда вы его знаете? не есть ли он только произвольное и удобное олицетворение, которое вы даже не определяете, не говоря уже о дедукции или доказательстве? Или вы думаете, что перед вами собрание старых баб?" Вот какой язык был бы приличен в разговоре с подобным философских дел мастером.

Одну забавную черту в философствовании этих ремесленников я указал уже выше по поводу "синтетической аперцепции", а именно — ту, что, хотя они не пользуются кантовской философией, которая для них очень неудобна и к тому же слишком серьезна, они даже не в состоянии надлежащим образом понимать ее, тем не менее, чтобы придать своей болтовне научный вид, они охотно сыплют заимствованными из нее выражениями, вроде того как дети играют с папашиной шляпой, палкой и шпагой. Так поступают, например, гегельянцы со словом "категории", которым они обозначают всякого рода широкие общие понятия, в счастливой невинности несколько не заботясь об Аристотеле и Канте. Далее, в кантовской философии много говорится об *имманентном* и *трансцендентном* употреблении и значении наших познаний. Вдаваться в такого рода опасные различия было бы, конечно, не ко двору нашим лжефилософам; но за выражения-то они ухватились весьма охотно, потому что все это звучит вполне учено. Так вот они и пользуются ими следующим образом: как-никак, а ведь их философия всегда имеет своим главным предметом Господа Бога, который поэтому и выступает в ней как добрый старый знакомый, не нуждающийся в рекомендации; отсюда их диспуты о том, пребывает ли он внутри мира или же остается вне его, т. е. в пространстве, где нет мира, — в первом случае они и титулуют его *имманентным*, а во втором — *трансцендентным*, делая при этом, конечно, в высшей степени серьезную и ученую мину и используя к тому же гегелевский жаргон. Это — премилая шутка, но нам, людям пожилым, она напоминает гравюру в сатирическом альманахе *Фалька*, изображающую, как *Кант* отправляется на воздушном шаре на небо и сбрасывает все принадлежности своего костюма, включая сюда и парик, на землю, где их подбирают для собственного украшения обезьяны.

Но что вытеснение серьезной, глубокомысленной и честной философии Канта пустозвонством пустых софистов, руководимых личными целями, оказало самое пагубное влияние на культурное развитие эпохи, — это не подлежит сомнению. В особенности прославление такой совершенно ничтожной и ничего, кроме вреда, не способной причинить головы, как Гегель, прославление его как первого философа настоящего и всех времен — вот что, надо думать, и было причиною, вызвавшей тот регресс философии и обусловленный им упадок высшей литературы вообще, какие мы видим за последние 30 лет. Горе тому времени, когда в философии место уразумения и ума заступают наглость и глупость! Ведь плоды усваивают вкус почвы, на которой они выросли. То, что превозносят громко и публично на всех перекрестках, читается и служит, таким образом, духовною пищей для молодого поколения, а она оказывает самое решительное влияние на его соки и потом — на его дела. Вот почему философия, господствующая в каждое данное время, определяет дух последнего. Если, следовательно, господствует философия абсолютной бессмыслицы, если беспочвенные и языком сумасшедших изложенные нелепости считаются великими мыслями, то в результате такого посева и вырастает милое поколение людей без таланта, без любви к истине, без честности, без вкуса, без порыва к чему-либо благородному, к чему-нибудь возвышающемуся над материальными интересами, к которым принадлежат и интересы политические: такое зрелище мы

и наблюдаем теперь. Этим и надо объяснять, почему за эпохой, когда жили философ Кант, поэт Гёте, композитор Моцарт, могла последовать теперешняя эпоха политических поэтов, еще более политических философов, голодных, литературной ложью и обманом существующих литераторов и всякого рода пачкунов, которые с легким сердцем искажают язык. Для обозначения этой эпохи есть у немцев особое самодельное, столь же характерное, сколь и благозвучное слово "Jetztzeit": уж действительно — Jetztzeit, т. е. время, когда думают только о "теперь" и не осмеливаются бросить взора на время грядущее и воздающее. Мне хотелось бы показать этой "Jetztzeit" в волшебном зеркале, какой вид она будет иметь в глазах потомства. Между тем только что упомянутое славное прошлое она называет "эпохой косичек" (Zopfzeit). Да, но эти косички висели на *головах*; теперь же вместе со стеблем как будто исчезли и плоды.

Оттого приверженцы Гегеля вполне правы, утверждая, что влияние их учителя на современников было неизмеримо. Совершенно парализовать умы целого поколения ученых, сделать их неспособными ни к какому мышлению, довести их до того, что они уже не знают, что значит мыслить, а считают философским мышлением бесцеремонную и вместе с тем нелепейшую игру словами и понятиями, бессмысленную болтовню на традиционные темы философии, ни на чем не основанные утверждения, пустопорожние и противоречивые тезисы — вот в чем состояло прославленное влияние Гегеля. Сравните-ка учебники гегельянцев, какие еще теперь дерзают появляться на свет, с учебниками низко ценимой, в особенности же с их стороны и со стороны всех послекантовских философов, облитой бесконечным презрением эпохи так называемого эклектического периода, непосредственно предшествовавшего Канту: мы найдем, что последние все-таки относятся к первым, как золото — не к меди даже, а к навозу. Ибо в книгах *Федера*, *Платнера*¹⁷ и других все-таки еще содержится богатый запас действительных и отчасти верных, даже ценных мыслей и удачных замечаний, добросовестный разбор философских проблем, поощрение к самостоятельному размышлению, руководство к философствованию и, уж наверно, безусловно честные приемы. Напротив, в любом произведении приверженцев гегелевской школы напрасно будете вы искать какую-нибудь действительную мысль — здесь нет их ни одной, искать какой-нибудь след серьезного и бескорыстного размышления — оно совершенно отсутствует: мы встречаем здесь только смелые сочетания слов, якобы должныствующие иметь некий смысл, даже глубокий смысл, но по некотором исследовании оказывающиеся пустыми, совершенно лишенными мысли и содержания футлярами, с помощью которых писака имеет в виду вовсе не поучать своего читателя, а только обмануть его, чтобы тот думал, будто перед ним — мыслитель, тогда как перед ним человек, совершенно не ведающий, что значит мыслить, простой смертный без всяких идей и к тому же еще без знаний. Это — последствия того, что, в то время как другие софисты, шарлатаны и обскуранты фальсифицировали и извращали только *познание*, Гегель извратил даже *орган* познания — сам рассудок. Именно, понуждая сбитых им с толку учеников втискивать в свою голову в качестве разумного познания грубейшую бессмыслицу, галима-

тью, сотканную из contradictionibus in adjecto, сумасшедшую болтовню, он до такой степени извратил мозги бедных молодых людей, с доверчивой готовностью читавших подобные вещи и старавшихся усвоить их себе как высшую мудрость, что навсегда сделал их неспособными к действительному мышлению. В результате они до сих пор еще продолжают бродить здесь и там, говоря отвратительным гегелевским жаргоном, прославляя своего учителя и совершенно серьезно воображая, будто есть какой-нибудь смысл в предложениях вроде "природа есть идея в своем инобытии". Расстраивать подобным образом молодой мозг — это поистине грех, не заслуживающий ни прощения, ни пощады. Итак, вот каково было знаменитое влияние Гегеля на его современников, и, к сожалению, оно действительно получило очень широкое распространение. Ибо и в этом случае следствие было соразмерно причине. И в самом деле, подобно тому как худшее, что может случиться с государством, — это если бразды правления попадут в руки негоднейшего класса, подонков общества, так для философии и всего от нее зависящего, т. е. для всего знания и духовной жизни человечества ничего не может быть хуже, чем если дюжинная голова, отличающаяся только, с одной стороны, своей угодливостью, а с другой — своею наглостью в писании бессмыслиц, словом, какой-нибудь Гегель, с величайшей, прямо беспримерной настойчивостью провозглашается величайшим гением и человеком, в котором философия наконец и навсегда достигла своей давно вожделенной цели. Ибо результатом такой измены благороднейшей стороне человеческого духа является затем такое состояние, в каком мы видим теперь в Германии философию, а потому и литературу вообще: на первом плане невежество в союзе с бесстыдством, кумовство вместо заслуг, полная спутанность всех основных понятий, совершенное отсутствие толка и порядка в философии, медные лбы в роли реформаторов религии, наглос появление материализма и бестиализма, незнание древних языков и порча собственного языка безмозглым слогуорезыванием и гнусным буквоекством по личному усмотрению невежд и глупцов и т. д. и т. д. — оглянитесь кругом! И даже как внешний симптом воцарающейся грубости мы видим ее постоянную спутницу — длинную бороду, этот половой признак, посреди лица, свидетельствующий, что его обладатель принадлежит к мужскому полу, общую нам с животными, предпочитает принадлежности к *человеческому роду*: прежде всего хотят быть *мужчиной* (mas) и лишь потом — *человеком*. Бритье бороды во все высокоразвитые эпохи и во всех странах возникло из верного чувства этой противоположности, в силу которого является желание прежде всего быть человеком, как бы некоторым человеком in abstracto, пренебрегающим животным половым различием. Напротив, длинная борода всегда сопутствовала варварству, о котором напоминает уже самое ее название (barba). Вот почему борода процветала в *средние века*, в это тысячелетие грубости и невежества, одежде и архитектуре которого стремятся подражать наши благородные представители Jetztzeit*. Но не

* Борода, говорят, естественна у человека: конечно, так, и потому-то она вполне приличествует человеку в естественном состоянии; но в такой же мере для человека в цивилизованном состоянии естественно бриться — это показывает, что животная грубая сила, заметным признаком которой непосредственно служит

заставит себя ждать и дальнейшее, косвенное последствие этой измены перед философией: презрение к нации со стороны соседей и презрение к эпохе со стороны потомства. Ибо что посеешь, то и пожнешь, и даром ничего не проходит.

Выше я говорил о могущественном влиянии духовной пищи на эпоху. Влияние это заключается в том, что ею определяется как содержание, так и форма мышления. Вот почему чрезвычайно много значит, что именно вызывает похвалу и потому читается. Ибо мыслить совместно с истинно великим умом — значит укреплять наш собственный ум, намечать для него правильное развитие, дать ему надлежащий ход; это действует подобно руке учителя чистописания, водящей руку ребенка. Напротив, мыслить совместно с людьми, имеющими в виду одну только внешность, т. е. обман читателя, с людьми вроде Фихте, Шеллинга и Гегеля, — это в такой же мере портить голову; не менее вредно мыслить совместно с извращенными головами — иначе говоря, с людьми, которые надели свой рассудок наизнанку и примером которых служит Гербарт. Вообще читать сочинения даже хотя бы только обыкновенных голов в областях, где речь идет не о фактах или их добывании, а только о собственных мыслях сочинителей, — это гибельная трата собственного времени и сил. Ибо то, что мыслят подобного рода люди, может мыслить и всякий другой: если они формально подготовились к мышлению и специализировались в нем, то это несколько не улучшает дела — от этого их силы не увеличиваются, и большей частью человек всего меньше мыслит тогда, когда он формально к мышлению подготовился. К этому еще присоединяется то, что их интеллект остается верен своему естественному назначению — быть слугою у воли, что и нормально. Но отсюда в основе их поведения и мышления всегда лежит *умысел*: они постоянно имеют *цели*, и их познание направлено лишь на достижение последних, иными словами — они познают лишь то, что этим целям соответствует. Безвольная деятельность интеллекта, это условие чистой объективности, а с нею и всех великих произведений, навсегда остается для них чужда и есть в их глазах нечто вымышленное. Для них только цели имеют интерес, только цели реальны: ибо у таких людей господство всецело принадлежит волению. Вот почему вдвойне глупо тратить свое время на их произведения. Но чего никогда не узнают и не постигнут люди, так как у них есть сильные основания не хотеть этого знать, так это *аристократичность природы*. Вот почему они

свойственная мужскому полу растительность, должна была уступить место закону, порядку и культуре.

Борода увеличивает и выдвигает на первый план животную часть лица, вот почему она придает ему такой удивительно зверский вид: посмотрите-ка на бородатого человека в профиль, когда он ест! Иные хотят выдать бороду за *украшение*. Это украшение вот уже 200 лет мы привыкли видеть лишь у евреев, казаков, капуцинов, арестантов и разбойников. Свирепость и дикость, которые придает физиономии борода, обусловлены тем, что сравнительно *безжизненная* масса занимает половину лица, притом половину, выражающую моральную сторону человека. К тому же всякая волосатость имеет животный характер. Бритье — это признак высшей цивилизации. Полиция, сверх того, уже потому вправе запрещать ношение бород, что они являются полумасками, под которыми трудно распознать ее обладателей, — оттого они и благоприятствуют всякому бесчинству.

сейчас же готовы покинуть редких и немногих мыслителей, которым природа в течение столетий предназначила высокое призвание — вдуматься в нее или изобразить дух ее созданий, покинуть для того, чтобы ознакомиться с продукцией какого-нибудь новейшего бумагомараки. Вот — герой: сейчас же ставят они рядом с ним плута как нечто однородное. Вот из рук природы в минуту ее счастливого настроения выпшло редчайшее из ее созданий — ум — действительно, выше обычной меры, а судьба была настолько милостива, что позволила ему развиваться, и его произведения, "победив сопротивление тупого мира", нашли себе наконец признание, как высокие образцы, — и скоро являются люди, влача с собою такой же, как и они, ком праха, чтобы и его принести на тот же алтарь. Ведь они не понимают, не подозревают даже, насколько *аристократична природа*: аристократизм ее так велик, что на 300 миллионов ее обыкновенных фабрикатов не приходится даже и одного истинно великого ума. А если так, то надо его глубоко изучать, смотреть на его произведения как на своего рода откровение, неустанно их читать и пользоваться ими *diurna postumaque manu**, а все дюжинные головы надо оставить в стороне, видя в них то, что они есть, а именно, столь же обыкновенное и обыденное явление, как мухи на стене.

В философии изображенный выше процесс принял самую безотрадную форму: наряду с *Кантом* всегда и всюду упоминается *Фихте* как совершенно равная ему величина. "Кант и Фихте" — стало обычной фразой. "Мы пахали!"¹⁸ Подобная же честь выпадает и на долю *Шеллинга*, мало того — *proh pudor!*** — она же достается изобретателю бессмыслиц и губителю умов *Гегелю*! Вершина этого Парнаса становилась, очевидно, все более доступной. "Есть ли у вас глаза? есть ли у вас глаза?"¹⁹ — можно было бы обратиться к подобной публике, как Гамлет обращается к своей негодной матери. Ах, у них нет глаз! — это ведь все те же люди, которые везде и всегда оставляли без поддержки истинную заслугу, для того чтобы воздать поклонение обезьянам и кривлякам всех специальностей. Так, они мнят, например, будто изучают философию, если читают к каждой ярмарке поспевающие книжные чада людей, в тупом сознании которых даже самые проблемы философии находят себе так же мало отзвука, как колокольчик в безвоздушном пространстве, — людей, которые, строго говоря, только для того и были созданы и приспособлены природой, чтобы, подобно всем другим, мирно заниматься честным ремеслом или возделывать поле и заботиться о размножении человеческого рода, — а между тем воображают, будто их прямая обязанность играть роль "гремящих бубенчиками шутов"²⁰. Их постоянное вмешательство и словоохотливость напоминают глухих, прерывающих разговор, и потому это не более как шум, беспокоящий и сбивающий тех людей, которые во все времена представляли совершенно единичное явление и в которых природа вложила призвание, а потому и действительное влечение к исследованию высших истин; очень часто случается даже, что они намеренно заглушают голоса этих редких личностей, так как творения последних им не ко двору — им,

* перелистывайте их днем, перелистывайте и ночью (*лат.*).

** какой позор! (*лат.*)

этим господам, которые могут серьезно интересоваться исключительно только умыслами и материальными целями и которые благодаря своему значительному числу скоро поднимают такой крик, что никто не может расслышать своих собственных слов. В настоящее время они поставили себе задачей вопреки кантовской философии, как и истине, проповедовать умозрительную теологию, рациональную психологию, свободу воли, полное и абсолютное отличие человека от животных, игнорируя постепенность в развитии интеллекта среди представителей животного царства; таким образом, их деятельность служит только гетого* для добросовестного искания истины. Когда заговорит человек вроде меня, они притворяются, будто ничего не слышат. Уловка хороша, хотя и не нова. Но я все-таки посмотрю, нельзя ли выманить барсука из его норы.

Итак, университеты, очевидно, являются центром всей той махинации, которая вводит в философию умыслы. Только благодаря этому произведения *Канта*, положившие начало новой мировой эпохе в философии, могли быть вытеснены пустозвонной болтовней какого-нибудь *Фихте*, которую в скором времени тоже вытеснили подобные ему господа. Этого никогда не могло бы случиться в кругу истинно философской публики, т. е. такой, которая ищет философии просто ради нее самой, без всякой задней мысли, — следовательно, перед лицом такой публики, которая, разумеется, во все времена крайне немногочисленна и состоит из людей, действительно мыслящих и серьезно проникнутых загадочностью нашего бытия. Только благодаря университетам перед публикой из студентов, доверчиво принимающих все, что угодно сказать господину профессору, стал возможен весь тот скандал, какой совершается в философии за эти последние 50 лет. Основная ошибка состоит здесь в том, что университеты и в делах философии присваивают себе авторитетное слово и решающий голос, какие несомненно принадлежат трем высшим факультетам, каждому в своей области. Между тем упускают из виду то, что в философии как науке, которая еще только должна быть найдена, дело обстоит иначе, — равно как и то, что при занятии философских кафедр должно принимать в расчет не одни способности кандидатов, как в других случаях, но еще более того — их тенденции. Вот студент и думает, что подобно тому как профессор теологии вполне владеет своей догматикой, профессор-юрист — своими пандектами, медик — своей патологией, так и высочайше назначенный профессор метафизики должен иметь последнюю в своей полной власти. Поэтому он с детским доверием идет на его лекции, и так как в аудитории он находит человека, который с видом спокойного превосходства критикует сверху вниз всех предшествовавших философов, то он и не сомневается, что пришел именно туда, куда следует, и с такою верой усваивает всю бьющую здесь ключом мудрость, как если бы он сидел перед треножником Пифии. Естественно, что теперь для него не существует уже никакой иной философии, кроме философии его профессора. Истинных же философов, учителей столетий, учителей тысячелетий, которые, однако, в книжных шкафах молча и серьезно дожидаются тех, кто пожелает к ним обратиться, он оставляет нечитанными как устарелых и опроверг-

* помеха, тормоз (лат.)

нутых: подобно своему профессору, он их "превзошел". Зато он покупает ко всякой ярмарке поспевающие духовные чада своего профессора, и этим-то и объясняется, что они большей частью выдерживают по несколько изданий. Ведь и после университетских лет каждый сохраняет обыкновенно доверчивую приверженность к своему профессору, умственное направление которого он рано воспринял и с манерой которого он освоился. Отсюда подобного рода философские уродцы и получают невозможное для них иначе распространение, а их авторы — доходную известность. Не будь этого, разве мог бы, например, такой набор извращенных идей, как "Введение в философию" *Гербарта*, выдержать пять изданий? Вот почему и осмеливается заявлять о себе то дурацкое высокомерие, с каким (например, с. 234, 235 4-го изд.) эта несомненно извращенная голова важно взирает на Канта сверху вниз и снисходительно его наставляет.

Такие соображения, и особенно ретроспективный взгляд на все преподавание философии в университетах после смерти Канта, все более и более укрепляют меня во взгляде, что если вообще должна существовать философия, т. е. если человеческому уму должна быть предоставлена возможность посвящать свои лучшие и благороднейшие силы без всякого сравнения важнейшей из всех проблем, то это лишь в том случае может иметь успех, когда философия остается свободной от всякого влияния со стороны государства, и что последнее уже много для нее делает и достаточно доказывает ей свою просвещенность и свое благородство, если не преследует ее, а предоставляет ей свободу как свободному искусству, которое во всем остальном должно находить свою награду в самом себе: зато государство может считать себя избавленным от расходов на ее професуры, так как люди, желающие жить за счет философии, чрезвычайно редко бывают именно теми, которые живут ради нее, а иногда даже это могут быть люди, втихомолку действующие против нее.

Публичные кафедры подобают только уже созданным, действительно существующим наукам, которые поэтому и требуется сперва изучить, для того чтобы можно было им обучать, которые, следовательно, в общем подлежат только дальнейшей передаче, как об этом свидетельствует обычно употребляемое на черной доске слово "*tradere*"* — причем, однако, более способным головам не воспрещается эти науки обогащать, исправлять и совершенствовать. Науку же, которая еще совсем не существует, которая еще не достигла своей цели, не знает даже с уверенностью своего пути, мало того — самая возможность которой еще оспаривается, — делать такую науку объектом профессорского преподавания — это абсурд. Естественным последствием этого является у немцев то, что каждый из таких профессоров считает своим призванием создать эту еще отсутствующую науку, не думая о том, что подобное призвание может дать лишь природа, а не министерство народного просвещения. Вот он и пытается как-никак осуществить свое намерение, возможно скорее выпускает в свет свое уродливое детище и выдает его за давно желанную *sophia*, причем, конечно, всегда найдется услужливый

* передавать (лат.).

коллега, готовый быть кумом при его крещении в качестве таковой. Впоследствии господа эти, так как они ведь живут за счет философии, становятся настолько дерзки, что именуют себя *философами*, а потому и воображают, будто им принадлежат авторитет и решение в вопросах философии, мало того — в конце концов они даже собирают еще *съезды философов* (что представляет собою *contradictio in adjecto*, ибо философы редко бывают на свете одновременно в двойственном и почти никогда не бывают во множественном числе) и толпами сбегаются обсуждать нужды философии!*

В особенности же подобные университетские философы стремятся к тому, чтобы дать философии то самое направление, какое отвечает близко к их сердцу лежащим или, вернее, положенным целям; сверх того, в случае надобности они переделывают на свой лад и извращают учения истинных прежних философов, даже фальсифицируют их, — только чтобы из них получалось то, что надо. А так как публика настолько незрела, что постоянно хватается за самое новое, и так как сочинения их все-таки носят название философских, то и выходит, что ввиду нелепости, извращенности, бессмысленности или по крайней мере томительной скуки последних хорошие головы, чувствующие влечение к философии, опять отпугиваются от нее, так что и сама философия постепенно впадает в немилость, как это уже и случилось

Не только собственные творения этих господ весьма плохи, но период времени, прошедший после Канта, показывает, что они не в состоянии даже удержать и сохранить то, что добыто великими умами, признано за таковое и оттого передано на их попечение. Разве они не выпустили из рук кантовскую философию, прельщенные Фихте и Шеллингом? Разве они не продолжают делать скандальное и оскорбительное сопоставление, всегда называя рядом с *Кантом* пустозвона *Фихте*, как нечто ему равное? Разве, после того как названные выше два философских дела мастера вытеснили и сдали в архив кантовское учение, строгий, над всей метафизикой установленный Кантом контроль не заменился самым необузданным фантазерством? Разве они не споспешествовали последнему — отчасти сотрудничеством, отчасти попусшением, разве они стойко воспротивились ему с "Критикой разума" в руках? Напротив, они нашли для себя более удобные воспользоваться наступившей смутой, для того чтобы выпустить на рынок свои посылные доморощенные пустячки и нелепицы, вроде гербартовских фарсов и фризевской бабьей болтовни, или потихоньку ввести под флагом философских изысканий учение государственной религии. Разве все это не проложило дорогу позорнейшему философскому шарлатанству, какого приходилось когда-либо стыдиться миру, — деятельности Гегеля и его жалких сотовари-

* "Нет единоспасающей философии!" — провозглашает готский *съезд годе-философов*; это в переводе на простой язык означает: "Долой стремление к объективной истине! Да здравствует посредственность! Долой умственную аристократию, самодержавие избранных природы! Да будет господство черни! Всякий из нас говори, как ему Бог на душу положит, и все пусть будут равны между собой!" Прекрасная вещь для черни! Она хотела бы и из истории философии изгнать царивший доселе монархический строй, заменив его пролетарской республикой; но природа восстает против этого, ибо она строго аристократична!

щей? Разве те даже, кто выступал против этого безобразия, не расточали при этом глубоких комплиментов великому гению и мощному уму вышеупомянутого шарлатана и пачкуна бессмыслиц, доказав тем свою ограниченность? Разве не исключаются отсюда (надо говорить правду) лишь *Круг* и *Фриз*²¹, которые, вооружившись против этого губителя голов, оказали ему только ту пощадку, какую всякий профессор философии уж непременно проявляет по отношению к другому. Разве шум и крик, поднятые немецкими университетскими философами в их восхищении нашими тремя софистами, не возбудили наконец всеобщего внимания и в Англии, и во Франции, внимания, которое, однако, при ближайшем ознакомлении с делом разрешилось хохотом? Особенно же наши философы выказывают себя вероломными стражами и хранителями истин, с трудом добытых в течение столетий и вверенных их попечению, коль скоро это истины, которые им не ко двору, т. е. не согласуются с выводами плоской, рационалистической, оптимистической теологии, потому что именно она и служит предвзятой и скрытой целью всего их философствования с его высокопарной риторикой. Таким образом, все ценные учения, не без великого усилия выработанные серьезной философией, они стараются затереть, замаскировать, извратить и свести к тому, что подходит к их плану студенческого воспитания и к упомянутой бабьей философии. Возмутительный пример такого рода представляет учение о *свободе воли*. После того как соединенными и пресмысленными усилиями таких великих умов, как Гоббс, Спиноза, Пристли и Юм, была неопровержимо доказана строгая необходимость всех актов человеческой воли, после того как и Кант признал этот вопрос совершенно исчерпанным*, они вдруг делают вид, будто ничего не случилось, полагаются на невежество своей публики и до настоящего дня почти во всех своих учебниках принимают во имя Господне свободу воли как доказанный и даже непосредственно достоверный факт. Какого наименования заслуживает подобный прием? Если учение, обоснованное всеми названными философами столь твердо, как только можно, они все-таки утаивают или отрицают, чтобы вместо него навязать студентам решительную нелепость в виде свободной воли, так как это — необходимая составная часть их бабьей философии, — то разве эти господа не являются собственно врагами философии? И так как (ибо *conditio optima est ultimi***²², Seneca, ep. 79²²) учение о строгой необходимости всех волевых актов нигде не изложено столь основательно, ясно, систематически и полно, как в моем конкурсном сочинении, заслуженно увенчанном Норвежским обществом наук, то вот и оказывается, что, согласно своей старой политике всюду встречать меня пассивным сопротивлением, они нигде не упоминают об этом сочинении — ни в своих книгах, ни в своих ученых журналах и литературных газетах: оно подвергнуто строжайшему ostracismu и рассматривается comme поп avenue***, как все, что непригодно для их жалкой лавочки, как моя этика вообще, как,

* Его постулат свободы, основанный на категорическом императиве, имеет у него чисто практическое, а не теоретическое значение. См. мои "Две основные проблемы этики", с. 80 и 146.

** последний --- в наилучшем положении (лат.).

*** здесь: как не существующее (лат.).

одним словом, все мои произведения. Моя философия не интересует этих господ, но это потому, что их не интересует исследование истины. А что интересует их, так это оклады, гонорары и гофратские титулы. Впрочем, они интересуются и философией; именно, поскольку они зарабатывают ею свой хлеб, постольку философия их интересует. Это их охарактеризовал уже Джордано Бруно как "низкие и продажные умы; они мало или совсем не заботятся об истине, довольствуются знать то, на основании чего толпа судит о знании; они — ненадежные друзья истинной мудрости, жадные до славы и репутации мудрых, стремящиеся слыть, мало старающиеся быть" (*Opere di Giordano Bruno*, 1830, vol. 2, p. 83). Итак, что же им за дело до моего сочинения о свободе воли, хотя бы оно было премировано десятью академиями? Зато все, о чем с тех пор бредили на эту тему пошляки из их компании, — все признано важным и достойным распространения. Надо ли еще квалифицировать такие приемы? Разве эти люди — представители философии, прав разума, свободы мышления? Другой пример такого рода дает *спекулятивная теология*. То, что Кант лишил ее всех доказательств, служивших ей опорой, и тем до основания разрушил ее, не удержало наших героев прибыльной философии от того, чтобы 60 лет спустя выдавать спекулятивную теологию за вполне законный и существенный предмет философии. А так как они все-таки не дерзают вновь обращаться к тем опровергнутым доказательствам, то без околичностей и говорят теперь лишь об *абсолюте* — слово, представляющее собою не что иное, как энтимему, заключение с невыраженными посылками, трусливое прикрытие и коварную лазейку для космологического доказательства, которое со времени Канта не смеет уже показываться в собственном виде и потому должно прибегать к переодеванию. Кант, как будто в предчувствии этой уловки, прямо заявляет: "Во все времена говорили об *абсолютно необходимом* существе и старались не столько о том, чтобы понять, можно ли и каким образом хотя бы только мыслить вещь подобного рода, сколько о том, чтобы доказать ее бытие... Ибо, если через посредство слова *безусловный* отбросить все условия, какие всегда нужны рассудку, чтобы считать что-либо за необходимое, то это далеко еще не делает для меня вразумительным, мыслю ли я тогда в понятии безусловно необходимого еще что-нибудь или же совершенно ничего" ("Критика чистого разума", 1-е изд., с. 592; 5-е изд., с. 620). Напомню здесь еще раз мое учение, что быть необходимым — всецело и всегда означает только следовать из имеющегося и данного основания: такое основание и есть, следовательно, *условие* всякой необходимости; поэтому выражение "безусловно необходимый" — *contradictio in adjecto*, т. е. это совсем не мысль, а бессодержательное слово, хотя, конечно, это материал очень употребительный для построений профессорской философии. Сюда же относится, далее, что наперекор великому, составившему эпоху учению Локка о несуществовании врожденных идей и наперекор всем успехам в философии, достигнутым с тех пор и на основании этого учения, особенно Кантом, господа представители философии мистификаторы, нисколько не стесняясь, навязывают своим студентам "богосознание" и вообще непосредственное познание, или восприятие метафизических объектов посредством разума. Пускай Кант, с затратой редчай-

шего остроумия и глубокомыслия, разъяснил, что теоретический разум никогда не может достигнуть объектов, лежащих вне возможности всякого опыта: эти господа не обращают никакого внимания на подобное обстоятельство и без околочностей поучают вот уже 50 лет, будто разум имеет вполне непосредственные, абсолютные знания, будто он — с самого начала для метафизики предназначенная способность, которая, выходя за пределы всякой возможности опыта, непосредственно познает и верно понимает так называемое сверхчувственное, абсолют, Господа Бога и тому подобное. Но чтобы наш разум был такой способностью, познающей истинные объекты метафизики не *посредством умозаключений*, а *непосредственно*, — это очевидная побасенка или, говоря прямо, явная ложь: ведь достаточно добросовестного, в иных отношениях нетрудного самоиспытания, для того чтобы убедиться в несостоятельности подобной выдумки, — к тому же, в противном случае, и метафизика должна была бы находиться в совершенно ином состоянии. Тот факт, что подобная ложь, крайне пагубная для философии и лишенная всякого основания, кроме затруднительного положения и лукавых умыслов ее распространителей, превратилась за полвека в постоянный и тысячекратно повторяемый с кафедры догмат и, вопреки свидетельству величайших мыслителей, навязывается учащейся молодежи, — это один из худших плодов университетской философии.

Между тем соответственно такой подготовке для университетских философов подлинным и существенным предметом метафизики является разбор отношения Бога к миру: их учебники наполнены его детальнейшими обсуждениями. Выяснение этого пункта служит, по их мнению, главной целью, для которой они призваны и ради которой получают деньги; и вот, забавно слышать, как важно с ученым видом говорят они об абсолюте, или Боге, совершенно серьезно напуская на себя такой вид, словно бы они действительно что-нибудь знали о нем: это напоминает серьезность, с какой дети занимаются своей игрой. Так на каждой ярмарке и появляется кака-нибудь новая метафизика, состоящая из пространныго повествования о Господе Боге, разбирающая, что он, собственно, такое и как он пришел к тому, чтобы сделать, родить или как-нибудь иначе сотворить мир, — подумаешь, будто они каждое полугодие получают о нем свежие бюллетени. Иные, однако, впадают при этом в известное затруднение, которое производит высококомический эффект. Именно, они должны учить о честном, персональном ветхозаветном Боге: это они хорошо помнят. С другой же стороны, за последние лет 40 в Германии среди ученых и даже просто образованных людей приобрел решительное господство и вошел в моду спинозовский пантеизм, по которому слово "Бог" — синоним "мира": от этого им тоже все-таки не хотелось бы совсем отказываться, а между тем они не смеют протянуть руки к этому запретному блюду. Вот они и стараются помочь делу своим обычным средством — темными, запутанными, хаотическими фразами и пустым набором слов, жалко при этом изворачиваясь и извиваясь: некоторые, например, *единым* духом уверяют, что Бог всецело, бесконечно и как небо от земли, именно как небо от земли, отличается от мира, но в то же время совершенно с ним связан и составляет одно, так-таки целиком в нем и помещается. Этим они каждый раз

напоминают мне ткача Основу в "Сне в летнюю ночь", который обещает реветь, как страшный лев, но вместе с тем столь нежно, как только может петь какой-нибудь соловей²³. Защищая свою мысль, они удивительным образом попадают впросак: а именно, они утверждают, что вне мира для Бога нет места, но затем не могут пользоваться им и внутри мира, оттого и мечутся туда-сюда, пока не усядутся меж двух стульев*.

Критика же чистого разума со своими априорными доводами о невозможности какого бы то ни было рационалистического богопознания — это для них вздор, которым они не позволят себя провести: они знают, для чего существуют. Ставить им на вид, что ничего не может быть менее философского, чем продолжать говорить о вещи, о бытии которой, как несомненно доказано, мы не имеем никакого знания и о сущности которой мы лишены всякого понятия, — это было бы большое самомнение: они знают, для чего существуют. Я, как известно, являюсь для них субъектом, совершенно недостойным их взора и внимания, и полным замалчиванием моих произведений они возомнили показать всем, что я такое (хотя показали этим лишь то, что такое *они*): вот почему, как и все, чему я учил за эти 35 лет, будет брошено мною на ветер, если я стану указывать им, что Кант не шутил, что философия действительно и серьезнейшим образом не есть теология и никогда не может ею быть, что, напротив, она есть нечто совсем иное, совершенно от нее отличное. Мало того, если, как известно, вмешательство теологии портит всякую науку, то это же надо сказать и о философии, притом в наибольшей мере — так свидетельствует ее история; что это же относится и к морали, с большою ясностью развито мною в моем рассуждении о ее основе, вот почему эти господа и о данном рассуждении не проронили ни слова, верные своей тактике пассивного сопротивления. Именно, теология набрасывает свой покров на все проблемы философии и потому делает невозможным не только их решение, но даже и постановку. Таким образом, согласно сказанному, "Критика чистого разума" в полном смысле слова была прощением об отставке, в котором прежняя *ancilla theologiae*** раз навсегда отказывалась от службы своей строгой госпоже. С тех пор последняя и довольствуется наемником, который лишь для виду надевает при случае оставленную ливрею прежнего слуги, — как это делается в Италии, где часто, особенно в воскресенье, можно видеть подобных заместителей, которые поэтому и известны под названием *Domenichini****.

Но об университетскую философию кантовские критики и аргументы должны, конечно, сокрушиться. Ибо она говорит: "*Nos volo, nos iubeo*,

* Таким же затруднительным положением объясняются и те похвалы, какими теперь, когда и мой талант, наконец, не лежит уже под спудом, награждают меня некоторые из них, — именно, чтобы спасти честь своего вкуса. Но они спешат поскорее присоединить сюда уверение, что в главном я не прав: ведь они остерегаются признать такую философию, которая представляет собою нечто совершенно иное, чем иудейская мифология, облеченная высокопарными словами и причудливо изукрашенная, каковой они *de rigueur* [неукоснительно — *лат.*] держатся.

** служанка теологии (*лат.*).

*** воскресный слуга (*итал.*).

stat pro ratione voluntas"*; философия *должна* быть теологией, хотя бы невозможность этого была доказана двадцатью *Кантами*; мы знаем, для чего существуем: in maiorem Dei gloriam** существуем мы. Всякий профессор философии, одинаково с Генрихом VIII, — defensor fidei*** и видит в этом свое первое призвание. Отсюда, после того как Кант настолько подорвал основу всех возможных доказательств рационалистической теологии, что с тех пор никто уже не хотел ими заниматься, философская деятельность вот уже пятьдесят лет направлялась на всякого рода попытки тихим манером вернуть теологию, и философские сочинения большею частью представляют собою не что иное, как бесплодные стремления оживить бездыханный труп. По этой-то причине, например, господа представители прибыльной философии открыли в человеке *богосознание*, которое дотоле ускользало от мира, и, ободряемые взаимной поддержкой и невинностью своей ближайшей публики, смело и отважно жонглируют им направо и налево, чем в конце концов они провели даже честных голландцев Лейденского университета, так что те, приняв извороты профессоров философии за действительные успехи науки, простодушно объявили 15 февраля 1844 г. на премию такую тему: "Quid statuendum de sensu Dei, qui dicitur, menti humanae indito"**** и т. д. Благодаря такому "богосознанию" оказалось бы, что то, над доказательством чего усиленно трудились все философы, вплоть до Канта, есть нечто *непосредственно создаваемое*. Но какими простачками, значит, являются все те прежние философы, которые всю свою жизнь неутомимо отыскивали доказательства тому, что мы, оказывается, *прямо создаем*, иными словами — что известно нам еще непосредственнее, чем положение "дважды два четыре", которое все-таки требует уже рассуждения. Доказывать что-нибудь подобное — ведь это равносильно тому, как если бы кто-либо захотел доказать, что глаза видят, уши слышат, а нос обоняет. И каким неразумным стадом являются, таким образом, приверженцы значительнейшей, по числу своих последователей, религии на земле — буддисты, религиозное рвение которых так велико, что в Тибете почти шестая часть населения принадлежит к духовному сословию и оттого обречена на безбрачие, и вероучение которых, заключая в себе и поддерживая в высшей степени чистую, возвышенную, любвеобильную, даже строго аскетическую мораль (не забывшую и животных), тем не менее не только отличается решительным атеизмом, но даже прямо отвергает теизм. В самом деле, личность — это феномен, который известен нам только из нашей животной природы и потому, обособленный от нее, не может уже отчетливо мыслиться: делать же его источником и принципом мира — это не у каждого сразу вмещается в голову, не говоря уже о том, чтобы он, этот феномен, уже с самого начала в каждом коренился и жил. Безличный же абсолют — это просто увертка профессоров философии, contradictio in adjecto, пустое слово для удовлетворения безголовых или для успокоения бдительных.

*"Так я хочу, так я волю, пусть доводом будет моя воля"²⁴ (лат.).

**к вящей славе Божией (лат.).

***защитник веры (лат.).

****"Что установлено относительно божественного ума, о котором говорится, что он включен в человеческий дух"²⁵ (лат.).

Хотя, таким образом, сочинения наших университетских философов проникнуты живейшим рвением к теологии, в них зато очень мало рвения к истине. Без страха перед нею, с неслыханной дерзостью употребляют и нагромождают они софизмы, подвохи, искажения, ложные утверждения; мало того, разуму, как я объяснил выше, они вымысленно или, вернее, умышленно приписывают непосредственные, сверхчувственные познания, т. е. врожденные идеи, — все это с единственной и исключительной целью проложить путь теологии: только теология! только теология! во что бы то ни стало теология! Я готов допустить, что эти господа, не в указ другим, убеждены, будто теология действительно имеет большую ценность; но я все же знаю нечто такое, что во всяком случае еще ценнее, а именно — честность, честность, как в обыденной жизни, так и в мышлении и в преподавании: ее я не продал бы ни за какую теологию.

При настоящем же положении дел тому, кто серьезно отнесся к "Критике чистого разума", кто вообще добросовестен, а потому и не может выпускать на рынок всякие теологии, — тому, конечно, не сравняться с этими господами. Явись он даже с самым отменным, что только видел когда-нибудь мир, выложи он на стол всю мудрость неба и земли — они все-таки закроют глаза и уши, если это не теология; мало того, чем больше будет достоинств в его произведении, тем в большей мере возбудит оно у них не удивление, а злобу, тем решительнее выставят они против него свое пассивное сопротивление, т. е. тем коварнее будет молчание, каким они постараются его задушить, и в то же время тем громче будут похвалы, расточаемые ими милым духовным чадам своих глубокомысленных сотоварищей, — лишь бы только не было слышно ненавистного им голоса прозорливости и искренности. Этого именно, в нашу эпоху скептических теологов и правочерных философов, требует политика людей, питающихся с женами и детьми за счет науки, которой люди вроде меня посвящают все свои силы в течение долгой жизни. Ибо для них, послушных мановению высшего начальства, все дело сводится к теологии: все прочее — вещь второстепенная. Ведь они уже заранее, каждый на своем языке, пользуясь своим оборотом и личиной, определяют философию как спекулятивную теологию, и погоню за теологией наивно признают существенной целью философии. Они ничего не знают о том, что к проблеме бытия надо подходить свободно и беспристрастно и мир, вместе с сознанием, в котором он является, надо рассматривать как единственно данное, как проблему или загадку древнего сфинкса, пред лицом которого мы здесь отважно выступаем. Они благоразумно оставляют без внимания, что теология, если она требует себе доступа в философию, должна, подобно всем остальным учениям, сначала предъявить свою верительную грамоту, которая рассматривается затем в бюро *Критики чистого разума*, еще пользующейся в глазах всех мыслящих людей самым полным уважением и на самом деле несколько не утратившей его от комических гримас, какие сылятся строить против нее нынешние философы кафедры. Без признанного сию аккредитива теология, следовательно, не имеет входа и не может его и выклянчить ссылкой на то, что ведь кафедральные философы ничем иным и не смеют торговать: так пускай они закрывают

лавочку. Ибо философия — не церковь и не религия. Это — маленькое, очень немногим доступное местечко в мире, где истина, всегда и всюду ненавидимая и преследуемая, может наконец чувствовать себя свободной от всякого давления и принуждения, как бы праздновать свои сатурналии, которые и рабу предоставляют свободное слово, может пользоваться даже прерогативами и авторитетом, царить абсолютно одной и не терпеть возле себя ничего другого. Ведь мир и все, что в мире, полно *умысла* — по большей части низкого, пошлого и дурного: только одно местечко должно непременно оставаться свободным от него и быть открыто исключительно для *мысли*, и притом для такой мысли, которая проникала бы в суть важнейших, наиболее близких каждому отношений: вот это и есть философия. Или, быть может, вы понимаете ее иначе? Ну, тогда все — шутка и комедия, "как это порою и бывает"²⁶. Конечно, если судить по компендиям кафедральных философов, то можно скорее подумать, что философия — это введение к благочестию, институт для приготовления богомольцев: там ведь умозрительная теология, по большей части, откровенно предполагается спекулятивной целью и задачей всего — только к ней и стремится автор на всех своих парусах. Но несомненно, что все эти догматы, вносятся ли они в философию открыто и прямо, как это было в схоластике, или с помощью *petitionum principii*, ложных аксиом, измышленных внутренних источников познания, богосознания, мнимых доказательств, высокопарных фраз и галиматьи, как это в обычае теперь, — все они ведут к окончательной гибели философии, ибо все такие приемы делают невозможным ясное, беспристрастное, чисто объективное понимание мира и нашего бытия, это первое условие всякого изыскания истины.

Под наименованием и вывеской философии преподавать в чужом одеянии основные догматы государственной религии, которая при этом титулуется достойным Гегеля выражением "абсолютная религия", — это, быть может, весьма полезная вещь, поскольку она служит для лучшего приспособления студентов к целям государства, а равным образом для того, чтобы укреплять в вере читающую публику; но выдавать что-либо подобное за *философию* — это все-таки значит продавать вещь за то, что она не есть. И если такие приемы и все описанное выше будут беспрепятственно продолжаться и впредь, то университетская философия все более и более должна будет становиться *гепого** истины. Ибо пропала всякая философия, коль скоро масштабом для ее суждений или мерилом для ее тезисов принимают что-либо иное, кроме одной только истины — этой, даже при всей добросовестности исследования и при всем величайшем напряжении умственных сил, столь трудно достижимой истины: и это ведет к тому, что она делается просто *fable convenue*, как *Фонтенель* называет историю. Мы никогда не ступим ни одного шага вперед в решении проблем, которые со всех сторон предлагает нам наше бесконечно загадочное бытие, если будем философствовать, имея в виду заранее поставленную цель. А что именно в этом — родовой признак различных видов теперешней университетской философии, этого никто, конечно, не станет отрицать, ибо слишком уже

* помеха, тормоз (лат.).

заметно все ее системы и положения клонятся к одному предельному пункту. К тому же пункт этот — даже не подлинное, новозаветное христианство или дух его, который в их глазах слишком высок, слишком далек от земли, слишком эксцентричен, слишком не от мира сего, слишком пессимистичен и потому совсем не пригоден для апофеоза "государства": нет, это просто иудейство, учение, что мир обязан своим существованием личному существу — оттого он прекрасен и в нем *πάντα κατὰ λόγον**. В этом для них — зерно всякой мудрости, и сюда должна вести или, если она упирается, должна быть приводима философия. Отсюда и та война, какую после низвержения гегельянщины ведут все профессора против так называемого пантеизма, соперничая в его опровержении и единодушно признавая его обреченным на смерть. Быть может, это рвение вызвано открытием убедительных и сильных доводов против него? Но не видим ли мы, скорее, с какой беспомощностью и тревогой ищут они доводов против этого, в своей исконной силе покойно стоящего и смеющегося над ними соперника? Могут ли поэтому быть у нас еще какие-нибудь сомнения в том, что лишь несовместимостью этого учения с "абсолютной религией" объясняется, почему оно не должно быть истинным, — не должно, даже если бы тысячью и тысячью голосов возвещала об этом вся природа? Природа должна молчать, чтобы говорило иудейство. Если же наряду с "абсолютной религией" они принимают в расчет и еще что-нибудь другое, то, разумеется, этим другим является дальнейшие желания какого-нибудь высокого министерства, имеющего власть давать и отнимать профессуры. Ведь это и есть та муза, которая их вдохновляет и направляет их неусыпные труды, — вот почему ее обыкновенно и призывают вначале в форме посвящения. И эти-то люди должны извлекать на свет Божий истину, разрывать покровы лжи и вызывать на бой всяческую тьму!

По самому существу дела, ни для одного предмета преподавания не требуются так безусловно люди с выдающимися способностями, проникнутые любовью к науке и ревностью к истине, как там, где надо в живом слове передать цветку нового поколения результаты величайших усилий человеческого ума в самых важных из всех вопросов, и где, мало того, надлежит пробудить в этих слушателях дух исследования. С другой стороны, министерства требуют, чтобы ни один предмет не имел такого влияния на сокровеннейшие мысли будущего ученого класса, т. е. собственно того класса, который руководит государством и обществом, как именно философия; вот почему кафедру ее могут занимать только почтительнейшие люди, выкраивающие свое учение всецело соответственно воле и взглядам министерства. Естественно, на второй план должно отступить здесь первое из этих двух требований. А кто не знает, что положение вещей именно таково, тому, пожалуй, иной раз покажется, будто науке Платона и Аристотеля странным образом посвятили себя крайние тупицы.

Не могу не заметить здесь мимоходом, что весьма вредной подготовительной школой к профессуре философии служат места домашних учителей, которые почти все лица, когда-либо облеченные этой профес-

* все очень хорошо (греч.).

сурой, занимали в течение нескольких лет после окончания университетского курса. Ибо места эти — истинная школа покорности и уступчивости. Особенно привыкают на них всецело подчинять свои учения воле хозяина и не знать иных целей, кроме его. Эта рано усвоенная привычка пускает глубокие корни и становится второй натурой, так что потом, в качестве профессора философии, человек не находит ничего естественнее, как и философию выкраивать и формировать тоже согласно желаниям раздающего профессуры министерства: отсюда и выходят в конце концов философские воззрения или даже системы, как бы изготовленные на заказ. Прекрасную роль играет здесь истина! Вот и оказывается, что для безусловного служения истине, для настоящего философствования к множеству других условий почти неизбежно присоединяется и то, чтобы человек стоял на собственных ногах и не знал над собой никакого господина, так что и здесь в известном смысле имеет силу выражение Δός μοι, τοῦ στώ*. По крайней мере, в таких обстоятельствах находилось большинство тех, кто создал в философии что-нибудь великое. Спиноза настолько ясно сознавал эту истину, что именно потому и отказался от предложенной ему профессуры.

Ἦμισυ γάρ τ' ἀρετῆς ἀποαίνυται εὐρύοπα Ζεὺς
Ἀνέρος, εὐτ' ἂν μιν κατὰ δοῦλιον ἥμαρ ἔλησιν**

Действительное философствование требует независимости:

Πᾶς γὰρ ἀνὴρ πενίῃ δεδμημένος οὔτε τι εἰπεῖν,
οὐδ' ἔρξαι δύναται, γλώσσαι δέ οἱ δέδεται***.

Theognis

Точно так же в "Гулистане" Саади говорится, что тот, кто принужден заботиться о пропитании, ничего не может создать. Зато настоящий философ, по своей натуре, — существо самодостаточное, и немногого ему нужно, чтобы жить независимо: ибо девизом его служит изречение Шенстона: "Liberty is a more invigorating cordial than Tokay"****.

Таким образом, если бы вопрос стоял исключительно о преуспевании философии и о ее поступательном движении к истине, то самое лучшее, что я мог бы рекомендовать, — это прекращение тех фокусов, какие творятся с ней в университетах. Ибо, поистине, в них не место для серьезно и честно понимаемой философии, которую слишком уж часто должна заменять здесь в ее одежды всунутая и принаряженная марионетка, двигаясь и жестикулируя, как *pegvis alienis mobile lignum******. Если же при этом подобная кафедральная философия хочет еще на место действительных мыслей ставить невразумительные, одурачивающие фразы,

* дайте мне точку опоры (греч.).

** Половину доблести отнимает Зевс-громовержец у мужа, если избрет его в день рабства²⁷ (греч.).

*** Всякий человек, пребывающий в бедности, не может ни сказать, ни сделать то, что ему хочется: язык у него связан²⁸ (греч.).

**** "Свобода — более сильное средство для укрепления сердца, чем токайское"²⁹ (англ.).

***** Кукла, движущаяся на чужих нитях [т. е. марионетка] (лат.).

вновь созданные слова и неслыханные выдумки, абсурдность которых именуется умозрительной и трансцендентальной, — то она становится пародией на философию, лишаящей последнюю кредита, что и случилось в наши дни. Да и как при всех подобных условиях может существовать хотя бы только возможность той глубокой серьезности, которая всем пренебрегает для истины и представляет собою первое условие для философии? Дорога к истине крута и долга: никто не может пройти ее с колодкой на ноге — здесь нужны бы скорее крылья. Вот почему я и стою за то, чтобы философия перестала быть ремеслом: с этим не вяжется возвышенность ее устремлений, как это признавали уже и древние. Вовсе нет нужды, чтобы при каждом университете содержалась пара пустых болтунов, способных на всю жизнь отвадить молодых людей от всякой философии. И *Вольтер* вполне правильно замечает: "Писатели, оказавшие наиболее услуг небольшому числу мыслящих существ, рассеянных в мире, — это отдельные образованные люди, истинные ученые в тиши своих кабинетов; они не дискутировали на университетских скамьях, не прибегали к недомолвкам в академиях: и эти люди почти всегда подвергались преследованию". Всякая помощь, оказываемая философии извне, по самой своей природе подозрительна: ведь интересы философии слишком высоки, для того чтобы она могла вступить в искренний союз с жизнью этого низменного мира. Зато у нее есть собственная путеводная звезда, которая никогда не заходит. Поэтому да работает она без поддержки, но и без помех, и пусть к серьезному, природой избранному и одаренному пилигриму в высоко лежащий храм истины не присоединяют попутчика, который, в сущности, только и заботится, что о хорошем ночлеге и ужине, — ведь следует опасаться, как бы спутник, желая свернуть к этим благам, не заградил чем-нибудь дороги пилигриму!

Вследствие всего этого, оставляя, как сказано, в стороне государственные цели и принимая в расчет только интересы философии, я считаю желательным, чтобы все философское обучение в университетах было строго ограничено преподаванием логики как законченной и строго доказуемой науки, и *succipite** изложенной непременно в течение *одного* семестра истории философии от Фалеса до Канта, так чтобы она в силу своей краткости и поверхностности оставляла возможно менее простора для собственных воззрений господина профессора и играла только роль путеводной нити в собственных будущих занятиях студента. Ибо действительное знакомство с философами можно осуществить исключительно с помощью их собственных произведений, и ни в коем случае из вторых рук — причины этого я изложил уже в предисловии ко второму изданию моего главного труда. К тому же чтение подлинных произведений истинных философов во всяком случае имеет благотворное и возбуждающее действие на ум, обеспечивая ему непосредственное общение с самостоятельными и выдающимися головами, тогда как при чтении наших историй философии он всегда получает только то движение, какое может сообщить ему деревянный ход мыслей в дюжинной голове, все представляющей себе на собственный лад. Вот почему я и хотел бы,

* здесь: сжато (*лат.*).

чтобы университетские лекции ограничивались общим ориентированием в области прежних философских произведений, с устранением всяких разъяснений, а также и всякой прагматичности в изложении, которая стремилась бы идти далее простого указания на те несомненные пункты, где одна система преемственно связуется со своей предшественницей; иными словами, мой взгляд совершенно противоположен притязанию гегельянских историков философии, которые выдают систему за нечто необходимое и оттого, занимаясь построением истории философии а priori, доказывают нам, что каждый философ должен был думать именно то, что он думал, и ничего иного, причем господин профессор с полным удобством смотрит на все сверху вниз, если только не осмеивает. Греховодник! Как будто все эти системы не были делом единичных и единственных умов, которым пришлось некоторое время потолкаться в дурном обществе этого мира, для того чтобы спасти и избавить его от уз грубости и отупения, — умов, столько же индивидуальных, сколько и редких, так что к каждому из них в полной мере приложимо выражение Ариосто: "*Natura il fece, e poi guppe lo stampa*"*, и как будто, умри Кант от оспы, нашелся бы другой, кто написал бы "Критику чистого разума", — другой, один из этих господ, один из этого фабричного товара природы и с ее фабричным клеймом на лбу, субъект с нормальной порцией трех фунтов грубого мозга довольно прочного строения и хорошо укрытого черепом в дюйм толщиной, с мутными, выслеживающими глазками, сильно развитыми челюстями, заикающейся речью и неуклюжей, волочащейся походкой — в ногу с жабьей подвижностью мыслей! Да, да, подождите немного, они наделают вам "Критик чистого разума" и всяких систем, как только вот настанет вычисленный профессором срок и придет очередь за ними — после дождичка в четверг. У этих господ, разумеется, есть веские основания возможно более приписывать воспитанию и образованию, и даже, как некоторые это и делают, совершенно отрицать врожденные таланты и всячески обороняться против той истины, что все зависит от того, каким кто вышел из рук природы, какой отец его породил и какая мать его зачала, и даже в какой час это свершилось, и что поэтому никогда не напишет "Илиады" тот, кто имел матерью гусыню, а отцом — ночной колпак, не напишет и в том случае, если будет учиться в шести университетах. Да иначе и быть не может: природа аристократична — аристократичнее, чем какое бы то ни было феодальное или кастовое устройство. Поэтому-то ее пирамида, опираясь на очень широкое основание, венчается совсем острой вершиной. И если бы даже черни и сброду, не терпящим ничего выше себя, удалось низвергнуть все остальные аристократии, эту они все-таки должны были бы оставить — и тем не заслужили бы никакой благодарности: ибо аристократия эта существует в полном смысле слова "Божьей милостью".

* "Природа отлила его и разбила льяло"³⁰ (лат.).

Трансцендентное умозрение о видимой преднамеренности в судьбе отдельного лица

Τὸ εἰκὴ οὐκ ἔστι ἐν τῇ ζωῇ,
ἀλλὰ μία ἀρμονία καὶ τάξις.

Plotinos. Enneades 4, lib. 4, cap. 35*

Хотя сообщаемые далее мысли не ведут ни к какому прочному результату и скорее могут быть названы простой метафизической фантазией, я все-таки не мог решиться предать их забвению, так как найдутся люди, которым приятно будет знать их — хотя бы для сравнения с собственными мыслями по тому же вопросу. Но и таким читателям надо напомнить, что все здесь сомнительно — не только решение, но и самая проблема. Поэтому здесь всего менее надо ожидать решительных открытий; это скорее — простое рассмотрение одного весьма темного обстоятельства, которое, однако, быть может, каждому часто бросалось в глаза в течение его собственной жизни или при взгляде на свое прошлое. Пожалуй даже, наши соображения об этом не очень отличаются от надупывания и искания впотьмах, когда замечаешь, что пред тобою что-то есть, но не знаешь как следует, где именно и что такое. Если при этом я все-таки впадаю иногда в позитивный или даже догматический тон, то скажу раз навсегда, что это вызывается исключительно боязнью того, как бы постоянное повторение формул сомнения и предположения не сделало моей статьи вялой и растянутой; таким образом, принимать моего тона всерьез не надо.

Вера в особое провидение или вообще сверхъестественное руководство событиями индивидуальной жизни во все времена пользовалась общей популярностью, и даже в мыслящих, ни к каким суевериям не расположенных умах она оказывается иногда непоколебимо стойкой и при этом вовсе не связанной с какими-либо определенными догматами. Прежде всего здесь можно привести то соображение, что, подобно всякой вере в божества, она берет свое начало собственно не из познания, а из воли, — представляет собою дитя нашей беспомощности. Ибо факты, какие могло бы дать в этом направлении одно только познание, свелись бы, пожалуй, к тому, что случай, играющий с нами сотни злых и как бы обдуманно коварных шуток, иногда оказывается вдруг необычайно благоприятным или даже вообще заботится о нас очень хорошо. При всех таких событиях мы признаем руку провидения и явственнее всего тогда, когда данный случай, вопреки нашему собственному усмотрению и даже ненавистными для нас путями, приводит нас к счастливому концу; тогда мы и говорим: *tunc bene navigavi, cum*

* В жизни нет случайности, но лишь гармония и порядок. Плотин. "Эннеады", 4, кн. 4, гл. 35¹ (греч., лат.).

naufragium feci*, и противоположность между выбором и руководством становится для нас совершенно очевидной, и к тому же — в пользу последнего. Оттого-то при неблагоприятных случайностях мы тоже утешаем себя часто оправдывающейся поговоркой "все к лучшему", которая возникла, собственно говоря, из сознания того, что хотя в мире царит случай, однако у него есть и соправитель — *заблуждение*, и так как мы в одинаковой мере подчинены последнему, как и первому, то, быть может, именно и есть счастье то, что теперь нам кажется несчастьем. Так мы бежим от ударов одного мирового тирана к другому, апеллируя от случая к заблуждению.

Но и независимо от этого предполагать в основе простой, чистой, очевидной случайности некий умысел — это идея, которой трудно найти равную по смелости. И все-таки я думаю, что по крайней мере *раз* в жизни она живо представлялась уму каждого. Да и встречается она у всех народов и при всех верованиях, хотя в наиболее резкой форме — у магометан. Это — идея, которая может быть самой нелепой и самой глубокомысленной, смотря по тому, как ее понимать. Между тем примеры, какими ее обыкновенно доказывают, как бы поразительны они иной раз ни были, всегда остаются открыты для того возражения, что величайшим чудом было бы, если бы случай никогда не устраивал наших дел хорошо и даже лучше, чем это могли бы сделать наш рассудок и наша предусмотрительность.

Что все совершающееся без исключения наступает со *строгой необходимостью* — это а priori ясная и, следовательно, неопровержимая истина: я назову ее здесь доказуемым фатализмом. В моем конкурсном сочинении "О свободе воли" она выводится (с. 62) как результат всех предшествующих исследований. Ее эмпирически и a posteriori подтверждает тот не подлежащий более никакому сомнению факт, что магнетики-сомнамбулы, люди, одаренные вторым зрением, иногда в видениях во время обыкновенного сна прямо и точно предвещают будущее**. Всего поразительнее это эмпирическое подтверждение моей теории о строгой необходимости всего происходящего оказывается при *втором зрении*. Ибо то, что возведено посредством него, часто задолго до наступления события, впоследствии осуществляется вполне точно и со всеми побочными обстоятельствами, какие были указаны, — осуществляется даже в том случае, когда люди намеренно и всеми способами стараются воспрепятствовать этому или, по крайней мере, в ка-

* мне повезло именно тогда, когда я потерпел крушение (*лат.*).

** В "Times" от 2 декабря 1852 г. помещено следующее судебное показание. В Невенте в Глостершире прокурор м-р Левгров произвел судебное дознание относительно найденного в воде трупа некоего Марка Лэна. Брат утонувшего показал, что при первом известии об исчезновении своего брата Марка он тотчас воскликнул: "Значит, он утонул, — мне снилось это сегодня ночью, и снилось, что я глубоко стоял в воде, стараясь его вытащить". Ближайшее ночью он опять увидел во сне, что его брат утонул вблизи от шлюза в Оксенголе и что *возле него плавает форель*. На следующее утро он отправился в сопровождении своего другого брата в Оксенгол: там он увидел *форель в воде*. У него сейчас же зародилась уверенность, что его брат должен лежать в этом месте, и действительно он нашел здесь его труп. Таким образом, столь мимолетное явление, как плавание форели, было предвидено за несколько часов, секунда в секунду!

кой-нибудь второстепенной подробности изменить наступающее событие сравнительно с сообщенным видением: старания эти всегда напрасны, и как раз то, что должно бы помешать заранее предсказанному, всегда помогает его осуществлению — совершенно как в трагедиях и в истории древних предвозвещенная оракулами или сновидениями беда навлекается именно теми средствами, какие принимают для ее предотвращения. Из множества примеров я укажу только на царя Эдипа и прекрасную историю о Крезе с Адрастом в первой книге Геродота (сар. 35 bis 43). Соответствующие им явления второго зрения можно найти в сообщении безусловно честного *Бенде Бендсена*, в 3-м выпуске 8-го тома кизеровского Архива по животному магнетизму (в особенности примеры 4, 12, 14, 16), а также один случай — в "Теории духоведения" *Юнга-Штиллинга*, § 155. Если бы дар второго зрения встречался столь же часто, сколь он бывает редок, то мы имели бы бесчисленное количество предсказанных событий, которые осуществлялись бы со всей точностью, и в этом было бы общеизвестное и доступное каждому неоспоримо-фактическое доказательство в пользу строгой необходимости всего, что только ни совершается. Тогда не оставалось бы уже никакого сомнения, что как бы ни казался чисто случайным ход вещей, в сущности он все-таки не случаен, а, напротив, все эти самые случаи, τα εἰκῆ φερόμενα*, проникнуты глубоко сокровенной необходимостью, εἰμαρμένη**, для которой самый случай — простое орудие. Прозреть эту необходимость было искони стремлением всякой *мантики*. Но из упомянутой, фактической *мантики* следует, собственно, не только то, что все события наступают с полной необходимостью, но и то, что они каким-то образом уже заранее определены и объективно установлены, так как ведь взору ясновидца они представляются как нечто настоящее: впрочем, и это еще можно свести к простой необходимости их наступления, в силу известного развития причинной цепи. Во всяком случае, однако, убеждение, или, вернее, мнение, что эта необходимость всего происходящего *не слепа*, т. е. вера в столь же планомерное, сколь и необходимое течение нашей жизни — это фатализм высшего порядка, который хотя и не допускает доказательства, как фатализм простой, но в который все-таки рано или поздно может впасть каждый, удержав его, в зависимости от своего образа мыслей, только на некоторое время или навсегда. Мы можем назвать его, в отличие от обычного, или доказуемого, фатализма, *фатализмом трансцендентным*. Он коренится не в чисто теоретическом познании, как тот, и не в нужном для такого познания исследовании, к которому и немногие были бы способны, а постепенно слагается из опытов собственной жизни. Именно, каждому бросаются в глаза известные события, которые благодаря своей особенной и значительной целесообразности для него носят на себе, с одной стороны, ясно выраженную печать моральной, или внутренней, необходимости, а с другой стороны — такую же печать внешней полной случайности. Многократное повторение таких событий постепенно приводит к мнению, которое часто переходит в убеждение, что жизнь

* случайное событие (греч.).

** судьба (греч.).

индивидуума, какой бы запутанной она ни казалась, представляет собою внутренне стройное целое с определенной тенденцией и поучительным смыслом — нечто вроде всесторонне обдуманного эпоса*. Но поучение, которое можно вывести из этого целого, касается только индивидуальной воли человека, которая в последней основе является его индивидуальным заблуждением. Ибо не в мировой истории, как мнит профессорская философия, можно видеть план и цельность, а в жизни отдельного лица. Ведь народы существуют лишь *in abstracto*: индивидуумы — вот реальность. Оттого мировая история не имеет прямого метафизического значения: она, собственно говоря, — случайная конфигурация; напомним здесь сказанное мною об этом в "Мире как воле и представлении", т. 1, § 35. Таким образом, именно по отношению к собственной индивидуальной судьбе развивается у многих упомянутый *трансцендентный фатализм*, к которому, быть может, рано или поздно склонится всякий, когда он внимательно поразмыслит над собственной жизнью и когда ее нить достигнет уже значительной длины; и этот фатализм заключает в себе не только много утешительного, но, пожалуй, и много верного: вот почему во все времена его и утверждали даже в качестве догмата**. Здесь заслуживает упоминания, как совершенно беспристрастное, свидетельство одного опытного светского и придворного человека, сделанное к тому же в Несторовом возрасте, а именно — девяностолетнего *Кнебеля*², который в одном письме говорит: "Если взглянуть пристальнее, мы найдем, что в жизни большинства людей, оказывается, существует известный план, как бы предначертанный им их собственной природой или руководящими обстоятельствами. Условия их жизни могут быть сколь угодно изменчивы и непостоянны — в конце концов все-таки получается целое, в котором можно заметить известную согласованность частей... Рука определенной судьбы, как бы скрыто она ни действовала, явственно видна — все равно, приводит ли ее в движение внешнее воздействие или внутреннее побуждение: часто даже сию движут противоречивые основания. Как бы ни было запутано течение жизни, в нем всегда сказывается известное основание и направление" (Литературное наследие Кнебеля, 2-е изд., 1840, т. 3, с. 452).

Правда, эту планомерность в жизни каждого можно отчасти объяснить неизменностью и неуклонной последовательностью прирожденного характера, которые постоянно возвращают человека в ту же самую колею. Вещи, наиболее отвечающие этому индивидуальному характеру, каждый познает с такими непосредственностью и уверенностью, что

* Когда мы вдумываемся в иные сцены нашего прошлого, то все в них кажется нам так же хорошо подогнанным, как в сценах какого-нибудь стройного романа.

** Не поступки наши и не течение нашей жизни есть наше дело, а именно то, чего никто таким не считает, — *наши сущность и бытие*. Ибо на основе последнего и в строго причинной связи обстоятельств и внешних событий с полной необходимостью проходят наша деятельность и наша жизнь. Поэтому уже при рождении человека непреложно определена вся его биография, вплоть до мелочей, так что какая-нибудь сомнамбула величайшей силы могла бы точно предсказать ее. Мы должны бы не упускать из виду этой великой и несомненной истины, когда рассматриваем и обсуждаем нашу жизнь, наши действия и страдания.

обыкновенно совсем не нуждается в их ясно рефлексивном и сознательном восприятии, а руководится ими непосредственно и как бы инстинктивно. Такого рода познание, поскольку оно переходит в действие, не облекаясь в ясное сознание, можно сравнить с *reflex actions** *Маршалла Холла*³. Благодаря такому познанию всякий свободный от насилия извне или со стороны своих собственных ложных понятий и предрассудков схватывает и преследует то, что соответствует его индивидуальности, даже когда он не в состоянии отдать себе в этом отчета, — подобно тому как высиженная солнцем и вылупившаяся в песке из яйца черепаха, даже не имея возможности увидеть воду, сейчас же тянется к ней по верной дороге. Таким образом, это — внутренний компас, тайное влечение, правильно ведущее каждого на *тот* путь, который один только ему и соответствует, но равномерное направление которого он замечает лишь тогда, когда уже пройдет его. Этого, однако, сравнительно с могущественным влиянием и великой силой внешних обстоятельств, недостаточно; притом же трудно поверить, чтобы самое важное на свете — столькими трудами, муками и страданиями купленная человеческая жизнь, хотя бы лишь в другой половине своего течения, а именно, в своей извне идущей части, так-таки в полном смысле и исключительно была руководима действительно слепым, совершенно ничтожным и чуждым всякого распорядка случаем. Напротив, хочется верить, что, подобно тому как существуют известные картины, называемые анаморфозами (Pouillet, II, 171), которые для простого глаза представляют лишь искаженных и искалеченных уродов, а при отражении же в коническом зеркале дают правильные человеческие фигуры, — так чисто эмпирическое понимание мировой жизни подобно созерцанию такой картины простым глазом, а разыскание умысла судьбы — созерцанию ее в коническом зеркале, которое связует и распределяет то, что там разбросано в разные стороны. Впрочем, этому воззрению все же можно противопоставить другое — именно то, что планомерная связь, которую, как нам кажется, мы воспринимаем в событиях нашей жизни, представляет собою лишь бессознательное действие нашей упорядочивающей и схематизирующей фантазии, вроде того как на стене, покрытой пятнами, мы явственно и отчетливо видим человеческие фигуры и группы, потому что вносим планомерную связь в пятна, рассеянные самой слепой случайностью. Тем не менее, надо думать, что то, что в высшем и истиннейшем смысле слова для нас пригодно и полезно, не может, конечно, быть тем, что было лишь спроектировано, но никогда не было осуществлено, что, следовательно, никогда не имело иного существования, кроме как в наших мыслях — *vani disegni, che non han'mai loco***⁴, по выражению Ариосто, — и о случайном неосуществлении чего нам приходится впоследствии скорбеть всю жизнь: нет, полезное и пригодное для нас — это скорее то, что получает себе реальное выражение в великой картине действительности, и о чем мы, познав его целесообразность, убежденно говорим: *sic erat in fatis* — так было суждено⁵. Поэтому-то о реализации целесообразного, понимаемого в таком смысле, нечто должно было

* рефлексивное действие (лат.).

** тщеславные планы, которые никогда не осуществляются⁴ (итал.).

каким-то образом озаботиться благодаря единству случайного и необходимого, лежащему в глубочайшей основе вещей. В силу этого единства в человеческой жизни внутренняя, в виде инстинктивного влечения сказывающаяся, необходимость, затем разумное обсуждение и наконец внешнее воздействие обстоятельств должны бы были взаимно приходить в такого рода сочетания, что в конце пройденного жизненного поприща оно, это поприще, должно бы являться нам как хорошо обоснованное, законченное художественное произведение, — хотя ранее, когда мы его еще только проходили, в нем, как и во всяком намеченном только художественном создании, часто нельзя было разглядеть ни плана, ни цели. Но если бы кто занялся им и хорошенько его рассмотрел лишь после его завершения, тот с удивлением увидел бы в нем дело самого обдуманного предвидения, мудрости и настойчивости. Значительность его, как целого, зависела бы, однако, от того, был ли его субъект существом обыкновенным или необыкновенным. С этой точки зрения можно бы усвоить весьма трансцендентную мысль, что в основе этого *mundus phaenomenon**, где царит случай, сплошь и всюду лежит некий *mundus intelligibilis***, господствующий над самим случаем. Конечно, природа все делает лишь для целого вида и ничего не делает для одной только особи: первый для нее — все, последняя — ничто. Но то, что мы принимаем здесь за действующий принцип, это не природа, а по ту сторону природы лежащее метафизическое начало, которое в каждом индивидууме существует сполна и нераздельно и к которому, следовательно, относится все сказанное выше.

Правда, чтобы выяснить все эти вещи, сначала надо было бы, собственно говоря, ответить на следующие вопросы: возможно ли полное несоответствие между характером и судьбою человека? подходит ли в главном каждая судьба к каждому характеру? наконец, действительно ли некая тайная, непостижимая необходимость, подобная автору драмы, всякий раз приспособляет их друг к другу? Но именно относительно этого-то мы и находимся в неизвестности.

Между тем мы верим, что в каждое мгновение мы — господа своих действий. Но когда мы бросаем взор на пройденное жизненное поприще и особенно припоминаем свои неудачные шаги, вместе с их последствиями, то часто для нас становится непостижимо, каким образом могли мы совершить то-то или не сделать того-то, и дело принимает такой вид, как если бы нашими шагами руководила какая-то посторонняя сила. Вот почему Шекспир и говорит:

Fate, show thy force: ourselves we do not owe;
What is decreed must be, and be this so!***

(Двенадцатая ночь, акт 1, сц. 5^о).

Древние неустанно, в стихах и прозе, настаивают на всевластии судьбы, указывая при этом на бессилие перед ней человека. Везде заметно, что они проникнуты этим убеждением, чувствуя таинственную

* мир как явление (лат.).

** интеллигибельный мир (лат.).

*** Свершай, судьба! Мы не имеем воли,
И нам судьбы своей не избежать (англ.).

и более глубокую связь вещей, нежели чисто эмпирическую (ср.: Геродот [История], кн. I, гл. 91 и кн. IX, гл. 16, а также: Лукиан, "Разговоры мертвых", XIX и XXX). Отсюда в греческом языке — многочисленные термины для выражения этого понятия: *λότος*, *αἶσα*, *εἰμαρμένη*, *πείρωμένη*, *μοῖρα*, *Ἀδράστεα* и, может быть, еще другие. Что касается слова *πρόνοια* *, то оно затемняет дело, отправляясь от *νοῦς*, вторичного, отчего понятие становится, правда, ясным и постижимым, но зато поверхностным и ложным**. И Гёте в "Гёце фон Берлихингене" (акт 5) говорит: "Мы, люди, не сами себя ведем, — злым духам представлена власть над нами, чтобы они теплились нашей гибелью"⁷; также в "Эгмонте" (акт 5, последняя сцена): "Человек мнит, будто он направляет свою жизнь, сам руководит собою, — между тем его сокровеннейшее существо неодолимо тяготеет к его судьбе"⁸. Да уже и пророк Иеремия сказал: "Не в воле человека путь его, не во власти идущего давать направления стопам своим" (10, 23⁹). Все это зависит от того, что наши действия — необходимый продукт двух факторов, из которых один, наш характер, отличается неизменным постоянством, но делается нам известен лишь *a posteriori*, т. е. постепенно, а другой — это мотивы: они лежат вне нас, необходимо обуславливаются мировой жизнью и определяют данный характер, предполагая неизменность его природы, с такою необходимостью, которая равна механической. Но то "я", которое составляет себе суждение о таком положении вещей, — это субъект познания, и, как таковой, он чужд обоим названным факторам и является просто зрителем-критиком их деятельности. Временами, конечно, ему приходится диву даваться.

Но коль скоро человек уже усвоил точку зрения трансцендентного фатализма и с этой точки зрения рассматривает индивидуальную жизнь, его глазам иногда представляется удивительнейшее из всех зрелищ — контраст между очевидной физической случайностью какого-нибудь события и его морально-метафизической необходимостью, которая, однако, никогда не может быть доказана, а может быть только представлена в воображении. Чтобы пояснить это общеизвестным примером, который в то же время благодаря своей яркости может быть признан типичным в нашем вопросе, возьмем шиллеровское "Поручение в плавиный завод". Именно, промедление Фридолина, вызванное его прислуживанием во время обеда, с одной стороны, произошло здесь совершенно случайно, а с другой стороны, оказалось для него в высшей степени важным и необходимым. Быть может, каждый, при надлежащем размышлении, отыщет аналогичные случаи в своей собственной жизни, хотя бы и не столь важные и не столь знаменательные. Иных же все это склоняет к мысли, что всеми оборотами и изворотами нашего жизнен-

* предзнаменование (*греч.*).

** Древние были необычайно глубоко проникнуты, необычайно полно захвачены идеей всеильной судьбы (*εἰμαρμένη*, *fatum*): о том свидетельствуют не только поэты, особенно трагики, но и философы и историки. В христианскую эпоху это понятие отступило на второй план и стало переживаться менее остро; оно было вытеснено предопределением (*πρόνοια*), что предполагает интеллектуальное начало, исходит от личностного существа, а потому никогда не бывает так жестко и неотвратимо и никогда — так глубоко и таинственно; но заменить судьбу оно не может, может лишь заклеймить ее как признак безверия.

ного пути управляет некая тайная и необъяснимая сила, и хотя она очень часто уводит нас от той цели, к которой в данную минуту мы стремимся сами, но действует все же так, как это соответствует объективной цельности и субъективной целесообразности нашего жизненного поприща, — иными словами, она способствует нашему истинному благу, и часто мы признаем впоследствии глупость наших желаний, направленных было в противоположную сторону. *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt** (*Seneca*. Ep. 107, 11¹⁰). И вот подобная сила, проникая все вещи невидимой нитью, должна и те из них, которые причинная цепь оставляет без всякого соединения между собою, связывать таким образом, чтобы в надлежащий момент они могли встретиться. Поэтому она должна обладать такой же полной властью над событиями действительной жизни, какой обладает поэт над содержанием своей драмы; случай же и заблуждение, которые прежде всего и непосредственно нарушают своим вмешательством регулярный, причинный ход вещей, оказываются простыми орудиями в ее невидимой руке.

Всего более побуждает нас смело признать такую, из единства глубоких корней необходимости и случайности возникающую и неисповедимую силу то соображение, что определенная и столь своеобразная индивидуальность каждого человека в физическом, нравственном и интеллектуальном отношениях, которая составляет для него все во всем и потому должна брать свое начало в высшей метафизической необходимости, с другой стороны (как разъяснено мною в моем главном произведении, т. 2, гл. 43) является необходимым результатом морального характера отца, интеллектуальных способностей матери и общего физического склада обоих, — а ведь соединение этих родителей, по большей части, обуславливается, видимо, случайными обстоятельствами. Здесь, следовательно, перед нами неодолимо встает требование, или метафизико-моральный постулат, некоего последнего единства между необходимостью и случайностью. Выработать себе ясное понятие об этом едином корне обеих я считаю, однако, невозможным — позволю только утверждать лишь одно: он должен быть одновременно и тем, что древние называли судьбою — *εἰμαρμένη, κέκρωμένη, fatum*, тем, что они разумели под гением-руководителем каждого человека, но точно так же и тем, что христиане чтут под именем Провидения (*πρόνοια*). Правда, эти три понятия различаются тем, что *фатум* мыслят слепым, а судьбу и гений — зрячими: но эта антропоморфическая разница отпадает, теряя всякое значение для сокровенной, метафизической сущности вещей, где только мы и можем искать корни того необъяснимого единства между случайным и необходимым, которое выступает как тайный руководитель всех человеческих дел.

Представление о *гении*, данном каждой отдельной личности и правящим его жизнью, как говорят, имеет этрусское происхождение, хотя у древних оно получило всеобщее распространение. Сущность его характеризуется в одном стихе Менаандра, сохранившемся у Плутарха (*De tranq. animi* cap. 15, также *Стобей*. Экл., кн. I, гл. 6, § 4 и *Клим. Алекс.*, Strom., кн. V, гл. 14):

* желающего идти судьба ведет, не желающего — влечит (*лат.*).

Hominem unumquemque, simul in lucem est editus,
Sectatur Genius, vitae qui auspiciū facit, bonus nimirum*.

Платон в конце "Государства" описывает, как всякая душа, прежде чем вторично родиться на свет, выбирает себе жизненный жребий вместе с соответствующей ему личностью; затем говорится: "Когда же все души выберут себе жизнь, смотря по вынужтому жребию, они в порядке идут к Лахесису, а она каждому отряжает, какого тот выбрал себе гения, стража жизни и исполнителя того, что избрано" (кн. X, 621¹²). Чрезвычайно ценный комментарий к этому месту сделан Порфирием и дошел до нас у Стобея, в Ecl. eth., кн. II, гл. 8, § 37. Раньше же (618) в связи с этим у Платона сказано: "Не вас изберет себе гений, а вы изберете себе его, и вынужший первый жребий" (жребий, определяющий только порядок избрания) "первый пусть выберет себе жизнь, какой по необходимости будет держаться". Прекрасно выражено это воззрение у Горация:

Scit Genius, natale comes qui temperat astrum,
Naturae deus humanae, mortalis, in unum
Quodque caput, vultu mutabilis, albus et ater**.

(Посл. II, 2, ст. 187)¹³.

Очень любопытное место об этом гении находим мы у Апулея, De deo Socratis, ст. 236, 238 Bip. Краткую, но важную главу о нем содержит сочинение Ямвлиха "De mysteriis Aegypti", IX, гл. 6, De proprio daemone. Но еще лучшее место в комментарии Прокла к Платонову "Алкивиаду" (с. 77 крейцеровского изд.): "Тот, кто направляет всю нашу жизнь, осуществляет наш выбор, сделанный до рождения, приносит и соразмеряет дары судьбы и судьбою рожденных богов, а равно и указания, данные провидением, это — гений" и проч. Необычайно глубокую форму приняла та же мысль у Теофраста Парацельса, который говорит: "Итак, чтобы надлежащим образом понять *фатум*, надо признать, что каждый человек имеет духа, живущего вне его и восседающего на верхних звездах. Он пользуется моделями*** своего хозяина, он же именно являет перед ним и вслед за ним *gracesagia*****, — ибо они остаются после него. Эти духи называются *фатумом* (Сочинения Теофраста. Страсбург, 1603, фол., т. 2, с. 36). Достоин замечания, что как раз эту же мысль можно найти уже у Плутарха: по его мнению, кроме части души, погруженной в земное тело, другая, более чистая ее часть остается вовне, парит над головою человека в виде звезды и по праву носит имя его демона, гения, который им руководит и за которым мудрейший с готовностью следует. Место это слишком длинно, чтобы его приводить здесь; оно находится в сочинении "О гении Сократа",

* Ко всякому человеку, как только он родится, приставлен бывает гений-содейтель, добрый спутник, вводящий в таинство жизни¹¹ (лат.).

** Знает гений, наш спутник, звезды направитель врожденной, Бог природы людской, смертный для каждой отдельной главы, С лицом переменчивым, светлый и мрачный (лат.).

*** *Bossen* (типы, выпуклости, шишки) от итальянского *bozza*, *abbozzare*, *abbozzo*: отсюда *bossigen* (лепить) и французское *bosse* (горб).

**** доверенный дух (лат.).

гл. 22. Вот главная фраза: "Потонувшая часть, носимая в теле, называется Душою; часть же, спасающаяся от гибели, многие называют Разумом, полагая его внутри себя, но те, кто рассуждает правильно, считают ее пребывающей вовне и именуют демоном"¹⁴. Мимоходом замечу, что христианство, которое, как мы знаем, охотно превращало в дьяволов всяких языческих богов и демонов, сделало, по-видимому, из этого *genia* древних *spiritus familiaris** ученых и магов. Христианское представление о Провидении слишком известно, чтобы надо было на нем останавливаться. Все это, однако, лишь образные, аллегорические формы интересующего нас воззрения — ведь и вообще-то для уразумения глубочайших и сокровеннейших истин нам не дано иных средств, кроме образов и сравнений.

Несомненно, однако, что эта скрытая и даже внешними влияниями правящая сила в конце концов может иметь свои корни только в нашем собственном, таинственном внутреннем существе, так как ведь альфа и омега всякого бытия в конечном счете лежат в нас самих. Но даже и простую возможность ее мы, в самом благоприятном случае, улавливаем опять-таки лишь с помощью аналогий и уподоблений, лишь до некоторой степени и очень отдаленно.

Итак, ближайшую аналогию с владычеством этой силы являет нам телеология природы, где мы видим, что целесообразное приходит без осознания цели, особенно тогда, когда на сцену является целесообразность внешняя, т. е. сказывающаяся между различными, иногда разнородными существами и даже в области неорганического, как об этом свидетельствуют поразительные примеры: прибойное дерево в изобилии доставляется морем как раз в лишенные деревья полярные страны; материк нашей планеты сосредоточивается к северному полюсу, где зима, по астрономическим причинам, на восемь дней короче и оттого гораздо мягче, чем на южном полюсе. Однако и внутренняя целесообразность, которая явно обнаруживается в законченном организме, осуществляющая эту целесообразность изумительная гармония между техникой природы и ее простым механизмом, или между *pexus finalis* и *pexus effectiis*** (см. мое главное произведение, т. 2, гл. 26, с. 334—339; по 3-му изд. с. 379—387), — все это позволяет нам видеть по аналогии, как элементы, исходящие из различных, даже очень далеких друг от друга пунктов и с виду чуждые между собою, все-таки соединяются для одной конечной цели и безошибочно сходятся в ней не под руководством познания, а в силу необходимости высшего порядка, предшествующей всякой возможности познания. Далее, если вспомнить предложенную Кантом и потом Лапласом теорию возникновения нашей планетной системы, теорию, вероятность которой очень близко подходит к достоверности, и вникнуть в соображения такого рода, какие высказаны мною в моем главном произведении (т. 2, гл. 25, с. 324 по 3-му изд.), — иными словами, если поразмыслить, каким образом из игры слепых сил природы, следующих своим неизменным законам, должен был в конце концов получиться этот стройный, удивительный мир планет, то

* доверенный дух (лат.).

** конечная причина и действующая причина (лат.).

и здесь мы получим аналогию, которая в общих и отдаленных чертах указывает нам на возможность того, что даже и индивидуальная жизнь направляется событиями, часто представляющими собою капризную игру слепого случая, но вместе с тем как бы планомерно ведущими к тому, что в истинном смысле и последнем итоге является высшим благом для данной личности*. При таком предположении догмат о *провидении* может считаться истинным, хотя бы только антропоморфически, а не непосредственно и *sensu proprio*: он, конечно, представляет собою косвенное, аллегорическое и мифологическое выражение известной истины и потому, как все религиозные мифы, вполне достаточен для практических целей и для субъективного успокоения, в том же смысле, как, например, достаточна кантовская моральная теология, в которой ведь тоже надо видеть лишь схему для ориентирования, т. е. аллерию, — словом, он хотя и не сама истина, но все-таки — истина. Подобно тому как в тех глухих и слепых первосилах природы, из взаимодействия которых нарождается планетная система, внутренне действующим и руководящим принципом служит уже именно воля к жизни, сказывающаяся впоследствии в совершеннейших явлениях мира, и воля эта уже там, стремясь к своим целям с помощью строгих законов естества, подготавливает фундамент для построения мира и его порядка, так что, например, случайнейший толчок или размах навсегда определяет кривую эклиптики и быстроту вращения; подобно тому как последним результатом должно быть здесь выражение всего ее, воли, существа, ибо ведь оно действует уже в самых этих первосилах, — так и все события, определяющие поступки какого-нибудь человека, вместе с обуславливающим их причинным сцеплением, все-таки представляют собою тоже лишь объективацию той же самой воли, которая выражается и в самом этом человеке. Отсюда, хотя как бы в тумане лишь, можно усмотреть, что они, эти события, должны согласовываться и совпадать даже с самыми частными целями данного человека, в каком смысле они и являются той сокровенной силой, которая направляет судьбу индивидуума и аллегоризуется как его гений или его провидение. Но с чисто объективной точки зрения это есть и будет всепроникающая, всеобъемлющая, чуждая исключений причинная связь, благодаря которой все, что случается, наступает с безусловной и строгой необходимостью, — связь, которая заступит место чисто мифического мироправления и даже имеет право носить его имя.

Чтобы лучше уяснить себе это, обратимся к следующему общему рассуждению. "Случайное" обозначает совпадение во времени того, что не связано причинностью. Но ведь нет ничего *абсолютно* случайного: даже самое случайное — это необходимое, только пришедшее более отдаленным путем, — решительные причины, отдаленные звенья каузальной цепи уже давно с необходимостью определили, что данное обстоятельство должно было наступить как раз теперь и потому одно-

* Αὐτόματα γὰρ τὰ πράγματα ἐπὶ τὸ συμφέρον

ρεῖ, καὶ καθεύδης, ἢ πάλιν πάντῃς

[Вещи продолжают свое развитие из самих себя

И тогда, когда ты спишь, — как во благо, так и наоборот — *грек.*].

Menander in Stobaios. Florilegium, vol. 1, p. 363.

временно с другим фактом. Ведь всякое событие — это отдельное звено в известной цепи причин и действий, которая тянется в направлении времени. Но таких цепей благодаря пространству рядом существует бесчисленное количество. Цепи эти, однако, не остаются совершенно чуждыми и без всякой связи между собою — напротив, во многих местах они взаимно переплетаются: например, многие теперь одновременно действующие причины, из которых каждая производит свое особое действие, в далеком прошлом возникли из одной общей причины и потому находятся между собой в таком же родстве, как правнуки одного предка; с другой стороны, наступающее в данный момент отдельное действие часто требует совпадения многих различных причин, которые вышли из прошлого, — каждая как звено своей собственной цепи. Таким образом, все эти в направлении времени тянущиеся причинные цепи и образуют великую, общую, с частыми переплетениями сеть, которая точно так же всей своей шириною движется вперед в направлении времени и которая, собственно, и составляет мировую жизнь. Если мы вообразим себе теперь эти отдельные причинные цепи в виде меридианов, идущих в направлении времени, то все одновременное и именно потому не стоящее между собою в непосредственной причинной связи можно будет обозначить параллельными кругами. И хотя лежащее под одним и тем же параллельным кругом не находится между собой в непосредственной зависимости, все-таки благодаря сплетениям всей сети или тянущейся в направлении времени совокупности всех причин и действий оно косвенно стоит в какой-нибудь, хотя бы и отдаленной, связи: и потому его теперешняя одновременность есть нечто необходимое. На этом и зиждется случайное совпадение всех условий какого-нибудь в высшем смысле необходимого события — наступление того, чего пожелала судьба. Этим, например, объясняется, почему, когда переселение народов залило Европу волною варварства, прекраснейшие создания греческой культуры — Лаокоон, ватиканский Аполлон и многие другие — тотчас исчезли, как бы провалились в театральный люк и нашли себе путь в недра земли, чтобы там невреждено целое тысячелетие дожидаться более мягкой, более благодородной, понимающей и ценящей искусства эпохи и при окончательном наступлении ее, к концу XV века, при папе Юлии II, снова выйти на свет Божий как хорошо сохранившиеся образцы искусства и подлинные типы человеческого облика. И вот точно так же объясняется и появление в надлежащее время поводов и обстоятельств, играющих важную и решающую роль в жизни отдельного лица; так же, наконец, объясняются и предзнаменования, вера в которые была настолько обща и неискоренима, что нередко находила себе место даже в самых выдающихся головах. Ибо ведь нет ничего *абсолютно* случайного, напротив — все совершается необходимо, и даже самая одновременность того, что не связано причинностью, называемая *случаем*, есть нечто необходимое, так как то, что в данный момент одновременно, уже в самом отдаленном прошлом было определено причинами как *такое*: так все отражается во всем, одно рождает отзвук в другом, и ко всей совокупности вещей тоже приложимо известное изречение Гиппократов, относящееся к единству деятельности в организме (De alimento [opp. ed. Kühn, т. II], p. 20): ἑρροια μία,

σύννοια μία, πάντα συμπλέει*. Нискоренная склонность человека подмечать предзнаменования, его extispicia** и ὀρνιθοσκοπία***, его гадания по Библии, на картах, расплавленном свинце, кофейной гуще и т. д. свидетельствуют о существующем у него, вопреки рационалистическим доводам, предположении, что есть какая-то возможность на основании того, что современно и что открыто глазам, познавать скрытое в пространстве или во времени, т. е. отдаленное или будущее, — и думает человек, что он несомненно мог бы прочесть по явному сокровенное, если бы только у него был подлинный ключ к этой тайнописи.

Другую аналогию, способствующую, хотя совсем с иной стороны, косвенному уразумению интересующего нас трансцендентного фатализма, мы имеем в сновидениях, с которыми жизнь вообще обнаруживает давно уже признанное и неоднократно отмечавшееся сходство — настолько значительное, что даже кантовский трансцендентальный идеализм можно понимать как наиболее отчетливое выражение этой грезоподобной природы нашего сознательного бытия, как это и высказано мною в моей "Критике кантовской философии". Именно эта-то аналогия со сновидениями позволяет нам, хотя опять-таки лишь в туманной дали, подметить, каким образом тайная сила, которая правит и руководит касающимися нас внешними событиями сообразно тем целям, для каких она предназначила нас, — каким образом она может иметь свои корни в глубине нашего собственного неисповедимого существа. Ведь и во сне чисто случайно сталкиваются те обстоятельства, которые выступают там как мотивы наших поступков и рисуются нам как внешние и от нас самих независимые, часто даже для нас ненавистные; но при этом между ними есть все-таки некая тайная и целесообразная связь, потому что скрытая сила, которой повинуются все случайности во сне, направляет и принаравливает также и эти обстоятельства, притом — единственно и исключительно по отношению к нам. Всего же удивительнее здесь то, что сила эта в конце концов не может быть ничем иным, кроме нашей собственной воли, но действует она при этом с такого пункта, который не проникает в наше грезящее сознание. Вот почему события во сне так часто слагаются совершенно против тех желаний, какие мы в тот момент имеем, повергают нас в изумление, в досаду, даже в ужас и смертельную тоску, причем судьба, тайными руководителями которой все-таки являемся мы сами, не приходит к нам на помощь; равным образом мы часто с жадным любопытством о чем-нибудь спрашиваем и получаем ответ, который нас удивляет; или нас самих спрашивают, как будто на экзамене, и мы, оказывается, не способны найти ответ, между тем как его, к нашему стыду, превосходно дает кто-либо другой, — а ведь и в том, и в другом случаях ответ может всегда исходить только от нас самих. Для того чтобы лучше понять это таинственное, от нас самих исходящее направление событий во сне и для того чтобы точнее уразуметь его приемы, есть еще пример, который

* "Одно течение, одно дыхание, во всем сочувствие".

** гадание на внутренностях (лат.).

*** гадание по птичьему полету (греч.).

один годится для этой цели, но который по необходимости рискован, — поэтому читатели, достойные того, чтобы я с ними говорил, надеюсь, не будут шокированы такой иллюстрацией и не воспримут ее комическим образом. Как известно, есть сновидения, которыми природа пользуется для достижения материальной цели, именно, для опорожнения переполненных семенных пузырьков. Сны такого рода, естественно, рисуют соблазнительные картины; но то же самое делают иногда и другие сновидения, которые указанной цели совершенно не имеют и не достигают. Вот здесь и обнаруживается та разница, что в снах первой категории красавицы и случай очень скоро оказываются для нас благосклонными, отчего природа и достигает своей цели; в снах же второй категории наше пламенное вожделение постоянно встречает на своем пути все новые препятствия, которые мы тщетно стремимся преодолеть, так что в конце концов мы до цели не доходим. Кто же иной создает эти препятствия и шаг за шагом мешает удовлетворению нашего страстного желания, как не наша собственная воля? Но только она действует так, что остается совершенно незаметной для нашего грезящего сознания и потому выступает здесь в виде неумолимой судьбы. Разве невозможно, чтобы с судьбою на самом деле и с той же планомерностью, какую, быть может, каждый подмечает в собственной жизни, дело обстояло аналогично тому, что мы видели сейчас по отношению к снам?*

Иногда случается, что мы задумаем и энергично проводим план, который, как выясняется впоследствии, совсем не отвечает нашему истинному благу; между тем мы ревностно его преследуем, но при этом наталкиваемся на заговор против него со стороны судьбы, пускающей в ход для его разрушения все свои средства, так что в конце концов мы, против своей воли, оказываемся отброшенными на тот путь, который нам действительно подходит. Замечая такое словно умышленное противодействие, одни люди употребляют выражение "видно, этому не суждено быть", другие называют это знамением, третьи — перстом Божиим: но все они разделяют то воззрение, что копь скоро судьба с таким очевидным упорством противится данному плану, то мы должны отказаться от него, ибо, не подходя к нашему, неведомому для нас, назначению, он все равно не осуществится, и настойчивым преследованием его мы только навлечем на себя еще более суровые удары судьбы, пока наконец не очутимся снова на надлежащем пути; или же мы рассуждаем и так, что если бы нам удалось во что бы то ни стало добиться своего, то это привело бы нас только к ущербу и несчастью. Здесь находят себе полное подтверждение приведенные выше слова: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt*. В некоторых случаях впоследствии, действительно, обнаруживается, что разрушение такого плана вполне способствовало нашему ис-

* Если рассматривать объективно, то жизненный путь отдельного индивида подчиняется всеобщей и строгой необходимости: ибо все его действия происходят с той же необходимостью, как и движения машины, а все внешние события приближаются к основному направлению той цепи причинности, звенья которой имеют строгую необходимую взаимосвязь. Зафиксировав это, нам уже не следует удивляться, когда жизненный путь отдельного индивида будет нами рассматриваться так, как если бы он был составлен в соответствии с заранее установленным планом.

тинному благу: то же самое, следовательно, могло быть и там, где мы этого не узнаем, особенно если свое истинное благо мы ищем в метафизико-моральной области. Но если мы обратимся отсюда к главному выводу всей моей философии, а именно к тому, что начало, образующее и поддерживающее феномен мира, — это *воля*, живущая и действующая также и в каждом индивидууме, и если мы вспомним в то же время общепризнанное сходство между жизнью и сном, то, сопоставив все изложенное выше, мы получим основание признать, в самых общих чертах, возможность того, что подобно тому как всякий представляет собою тайного режиссера своих сновидений, так и судьба, господствующая над нашей действительной жизнью, в конце концов каким-то образом исходит от той *воли*, которая является нашей собственной, но которая, однако, там, где она выступает в качестве судьбы, действует из области, лежащей далеко за пределами нашего представляющего индивидуального сознания, между тем как последнее доставляет мотивы, правящие нашей эмпирически познаваемой индивидуальной волей, которой поэтому часто приходится вести ожесточеннейшую борьбу с нашей волей-судьбой, с нашим ангелом-хранителем, нашим "гением, живущим вне нас и восседающим на верхних звездах", с той волею, которая смотрит гораздо дальше индивидуального сознания и потому, неумолимая к последнему, устраивает и поддерживает в виде внешнего принуждения то, розыск чего она не могла бы предоставить этому сознанию и неосуществления чего она все-таки не хочет допустить.

Для смягчения необычайности, даже крайности этого смелого утверждения прежде всего может служить одно место у *Скота Эриугены*; при этом надо вспомнить, что "Бог", лишенный познания, чуждый предикатам времени и пространства, как и десяти аристотелевским категориям, да и вообще сохраняющий только один предикат — *волю*, очевидно не что иное, как моя воля к жизни. Вот это место: "Есть еще другой вид неведения у Бога, когда Его называют не ведающим тех вещей, которые Он предвидел и предопределил, не ведающим, пока они еще не обнаружилились на опыте, в потоке событий" (*De divis. nat.*, с. 83 оксфордского изд.). Затем немного ниже: "Третий вид божественного неведения — тот, когда Бога называют не ведающим того, что еще не получило себе ясного проявления на опыте, в результатах деятельности и усилий, — невидимые основания чего Он содержит, однако, в себе самом, Им самим созданные и Ему самому известные"¹⁵.

Если, желая до некоторой степени уяснить себе изложенное воззрение, мы прибегли к признанному сходству между индивидуальной жизнью и сном, то, с другой стороны, надо обратить внимание на ту разницу, что в простом сне отношение одностороннее, — именно, здесь действительно хочет и ощущает только *одно* "я", остальные же не более как призраки; между тем в великом сне жизни царит отношение взаимности, ибо не только одно лицо фигурирует в сновидениях другого, поскольку это необходимо, но и это другое лицо в свою очередь фигурирует в сновидениях первого, так что, в силу некоторой действительной *harmoniae praestabilita*, каждому грезится лишь то, что ему подходит, сообразно его собственной метафизической склонности, и все житейские сны так искусно переплетаются между собою, что каждый испытывает

то, что ему надо, и вместе с тем совершает то, что необходимо другим: вот почему какое-нибудь великое мировое событие применимо к судьбе многих тысяч, для каждого — на его особый индивидуальный лад. Таким образом, между всеми случаями в жизни человека существуют два коренным образом различных вида связи: во-первых, связь объективная, причинная, объединяющая все явления природы; во-вторых, связь субъективная, которая существует только для переживающего ее индивида и столь же субъективна, как его собственные сны, но в которой их смена и содержание определены тоже с необходимостью — вроде той, с какою последовательность сцен в какой-нибудь драме определяется планом ее автора. Это совместное существование двоякого рода связи и то обстоятельство, что одно и то же событие, будучи звеном двух совершенно различных цепей, все-таки в каждой из них находит для себя точно определенное место, вследствие чего судьба одного человека всегда приурочена к судьбе другого и всякий является героем своей собственной драмы, но вместе с тем и участником драмы чужой, это — нечто такое, что превосходит всякое наше понимание и может быть мыслимо только под условием дивной *harmoniae praestabilita*. Но, с другой стороны, не жалкое ли это малодушие считать невозможным, чтобы жизненные пути всех людей в своем переплетении имели столько *concentus** и гармонии, сколько композитор умеет их придать многочисленным голосам своей симфонии, как кажется беспорядочно прерывающим друг друга? К тому же наш трепет перед этой исполинской мыслью должен уменьшиться, если мы вспомним, что субъект великого жизненного сновидения в известном смысле лишь один — воля к жизни и что все многообразие явлений обусловлено временем и пространством. Это — великий сон, который снится этому *единому* существу, но снится так, что вместе с ним его видят и все участники сновидения. Вот почему все на свете переплетается и согласуется между собою. Если же допустить это, если признать такую двойную цепь для всех событий, благодаря которой всякое существо, с одной стороны, существует ради себя самого, поступает и действует в необходимом согласии со своей природой и идет своим собственным путем, а с другой стороны, определено и приурочено для понимания чужого существа и для воздействия на него в такой же полной мере, как образы в сновидениях последнего, — то нам придется распространить это на всю природу, т. е. и на животных, и на существа, лишенные способности познания. Этим снова открывается перспектива на возможность "*omina, praesagia и portenta*"**, так как то, что *необходимо* наступает в силу естественного хода вещей, с другой стороны, надо все-таки рассматривать как простой образ для меня и как аксессуар *моего* жизненного сновидения, возникающие и существующие исключительно по отношению ко *мне*, или как простое отражение и отголосок *моей* деятельности, *моих* переживаний; при таком взгляде естественность и причинная необходимость какого-нибудь события вовсе не устраняют его вещного смысла, как и последний не устраняет первых. Вот почему совершенно заблуждаются те,

* согласованность (лат.).

** "предсказаний, предзнаменований... чудес" (лат.).

которые мнят опровергнуть вещей характер какого-либо события указанием на неизбежность его наступления и стараются как можно лучше выяснить его естественные и необходимые причины, а если это — явление природы, то даже с ученой миной делают ссылку на физические законы. Ибо в существовании таких причин и законов не сомневается ни один разумный человек, и никто не желает выдавать предзнаменования за чудо. Но именно потому, что в бесконечность восходящая цепь причин и действий, со свойственной ей строгой необходимостью и непредусмотримой целесообразностью, определила неизбежное наступление данного события в такую знаменательную минуту, — именно потому последнее и получает свой вещей характер, так что слова "There are more things in heaven and earth, than are dreamt of in your philosophy"* ("Гамлет", акт 1, сц. 5¹⁰) относятся главным образом к такого рода мудрецам, особенно если они становятся на физическую точку зрения. С другой стороны, однако, вместе с верой в предзнаменования опять открывается дверь и для астрологии: ибо ничтожнейшее событие, за которым признается вещное значение, — полет птицы, встреча с каким-нибудь человеком и т. п., — обусловлено такой же бесконечно длинной и столь же строго необходимой цепью причин, как исчисляемое положение звезд в какой-либо данный момент времени. Только, конечно, созвездия находятся так высоко, что их разом видит половина земных обитателей, между тем как предзнаменование является лишь в жизненной области того индивидуума, которого оно касается. Впрочем, чтобы представить себе возможность предзнаменований еще и метафорически, можно того, кто при важном для своей жизни шаге, последствия которого еще скрыты в будущем, подмечает хорошее или дурное предвестие и находит в нем предостережение или ободрение, — его можно сравнить со струной, которая, когда по ней ударить, не слышит себя самой, но воспринимает звук от другой струны, звучащей вместе с нею в силу ее вибрации.

Кантовское различие вещи в себе от ее явления, вместе с моим сведением первой к воле, а последнего — к представлению, открывает перед нами, хотя лишь несовершенную и отдаленную, возможность примирения трех противоположностей.

Вот они:

1) противоположность между свободой воли в себе самой и безусловной необходимостью всех поступков индивидуума;

2) противоположность между механизмом и техникой природы, или между *nexus effectivus* и *nexus finalis*, или между чисто причинной и телеологической объяснимостью естественных явлений (см. об этом "Критику силы суждения" Канта, § 78 и мое главное произведение, т. 2, гл. 26, с. 334—339 (по 3-му изд. с. 379—387);

3) противоположность между очевидной случайностью всех событий в индивидуальной жизни и их моральной необходимостью для того, чтобы эта жизнь имела характер, трансцендентно целесообразный для данного индивидуума, или, говоря популярным языком, — противоположность между естественным ходом вещей и провидением.

* "Есть более вещей на небе и на земле, чем то воображает ваша философия" (англ.).

Отчетливость нашего понимания примиримости каждой из этих трех противоположностей, не будучи полной ни для одной из них, все-таки достаточнее для первой, чем для второй, — всего же меньше она для третьей. Между тем уразумение, хотя и не полное, примиримости какой-нибудь из этих противоположностей во всяком случае проливает свет и на две остальные, служа для них образом и подобием.

Какую же конечную цель имеет, собственно, в виду все это рассмотренное здесь таинственное руководство индивидуальной жизнью, на это можно указать лишь в общих чертах. Если остановиться на отдельных случаях, то часто покажется нам, что они клонятся лишь к нашему преходящему, временному благу. Но последнее, при своем ничтожестве, несовершенстве, пустоте и бренности, не может серьезно быть последнею целью этого руководства: нам надо поэтому искать ее в нашем вечном, за пределы индивидуальной жизни выходящем бытии. И вот здесь-то можно лишь в самой общей форме сказать, что наш жизненный путь регулируется благодаря этому руководству таким образом, что из всей совокупности познаний, получаемых нами во время его прохождения, возникает метафизически целесообразнейший взгляд на *волю*, которая являет собою ядро и внутреннюю сущность человека. Ибо хотя воля к жизни получает свое осуществление и проявление в жизни всего мира вообще, но при этом каждый человек есть все-таки эта воля к жизни на свой совершенно индивидуальный и единственный лад, как бы индивидуализированный акт ее, достаточно соответственным осуществлением которого поэтому и может быть только вполне определенная форма мировой жизни, данная в специально этим человеком переживаемых событиях. А так как на основе моей философии серьезного (в противоположность философии чисто профессорской, или шутовской) последнею целью земного бытия мы признали отвержение воли к жизни, то мы должны принять, что *сюда* постепенно влечется каждый — на свой особый, совершенно индивидуальный лад, т. е. часто с далекими обходами. А так как, далее, счастье и наслаждение, собственно говоря, противодействуют достижению этой цели, то, в соответствии с этим, мы и видим, что с каждой жизнью неминуемо сплетены несчастье и страдание, хотя и в очень неравной доле и лишь изредка — в доле чрезмерной, а именно, в трагических развязках, когда дело имеет такой вид, будто воля некоторым образом насильственно побуждается к отрицанию жизни и достигает возрождения как бы с помощью кесарева сечения.

Так и ведет нас это невидимое и лишь в сомнительном свете сказывающееся руководство вплоть до смерти — этого истинного результата, а потому и цели нашей жизни. В час смерти все таинственные (хотя, собственно, в нас самих коренящиеся) силы, которые определяют вечную судьбу человека, соединяются и приходят в действие. Из их столкновения возникает тот путь, по которому человек должен отныне идти, — подготавливается его возрождение, вместе со всем благом и горем, какое скрыто в последнем и отныне непреложно определено. Вот чем и объясняется глубоко серьезный, важный, торжественный и страшный характер смертного часа. Это — кризис, это, в самом строгом смысле слова, — Страшный суд.

Опыт о духовидении и о том, что с ним связано

И вот тебе совет:
Не слишком дорожи ты солнцем и звездами.
Иди за мной во мрачную обитель!

Gême¹

Привидения, которые в прошлое слишком умное столетие, вопреки прежним временам, повсюду подвергались не столько изгнанию, сколько опале, за последние 25 лет, как уже раньше случилось с магией, вновь получили в Германии права гражданства. И, быть может, не без основания. Ибо доказательства против их существования были частью метафизические, построенные, как таковые, на ненадежном основании, частью эмпирические, которые, однако, доказывали лишь то, что в случаях, где не было открыто какого-либо случайного или намеренно подстроенного обмана, не было также и ничего такого, что могло бы с помощью отражения световых лучей действовать на сетчатку или с помощью колебания воздуха — на барабанную перепонку. Но это говорит лишь против присутствия тел, наличия которых никто и не утверждал и, мало того, обнаружение которых указанным физическим способом опровергло бы действительность явления призраков. В самом деле: ведь уже в самом понятии духа дано то, что его присутствие обнаруживается для нас совсем иным способом, чем присутствие тела. Духовидец, который хорошо понимал бы самого себя и сумел бы выразить свое состояние, мог бы утверждать только наличие у себя, в созерцающем интеллекте, образа, совершенно неотличимого от того, какой через посредство света и глаз вызывается в том же интеллекте телами, хотя в действительности перед ним таких тел и не оказывается; точно так же в области слуха он утверждал бы наличие шумов, звуков и голосов, совершенно подобных тем, какие вызывает в его ухе колебание тел и воздуха, — хотя в действительности подобные тела и отсутствуют перед ним или, по крайней мере, не движутся. Здесь и находится источник недоразумения, пронизывающего все, что было сказано в пользу существования призраков и против него. Именно призрак является вполне одинаково с телом: между тем он не тело, да и не должен им быть. Это — трудное различение, и оно требует знания фактов и даже философского и физиологического образования. Ибо вся суть в том, чтобы понять, что для воздействия, одинакового с воздействием тела, нет безусловной необходимости в присутствии тела.

Прежде всего поэтому мы должны вспомнить и при всем последующем изложении иметь в виду то, что я неоднократно и подробно разъяснял (особенно во 2-м изд. моего трактата о законе достаточного основания, § 21, и, кроме того, в сочинении "О зрении и цвете", § 1; "Theoria colorum", II; "Мир как воля и представление", т. 1, с. 12—14, по

3-му изд. с. 13—15; т. 2, гл. 2), а именно, что наше созерцание внешнего мира не чисто *сенсуально*, но главным образом *интеллектуально*, т. е. (выражаясь объективно) *церебрально*. Чувства всегда дают не более как простое *ощущение* в соответствующем органе, т. е. крайне скудный сам по себе материал, из которого лишь *рассудок*, применяя а priori создаваемый им закон причинности и точно так же а priori присущие ему формы — пространство и время, созидает весь этот телесный мир. Этот созерцательный акт в бодрствующем нормальном состоянии обусловлен, конечно, чувственным ощущением, так как последнее — то действие, для которого рассудок устанавливает причину. Но почему же не допустить возможности того, чтобы и какое-нибудь совсем с другой стороны, т. е. изнутри, от самого организма, исходящее возбуждение тоже достигало мозга и точно так же, как чувственное ощущение, перерабатывалось им с помощью свойственной ему функции и согласно ее механизму? А *после* такой переработки разница в первоначальном материале была бы уже незаметна, — как по хилусу нельзя узнать пищи, из которой он образовался. В каждом отдельном случае такого рода пред нами встает вопрос: что же, и более отдаленной причины возникшего явления никогда не надо искать далее, чем в самом организме, или же, при исключении всякого чувственного ощущения, здесь все-таки может быть известная *внешняя* причина, только действующая в этом случае, конечно, не телесным или физическим путем? А если — да, то спрашивается, какое отношение данное явление может иметь к свойствам подобной отдаленной внешней причины: содержит ли оно, явление, известные указания на нее, выражает ли оно, пожалуй, и всю ее сущность? Таким образом, и здесь, как и в пределах физического мира, мы приходим к вопросу об отношении явления к вещи в себе. А ведь это — трансцендентальная точка зрения, с которой, быть может, и окажется, что в призраке не более и не менее идеальности, чем в телесном явлении, которое ведь, как известно, неуклонно подлежит идеализму и поэтому только дальними и окольными путями может быть сведено к вещи в себе, т. е. к истинно реальному. А так как за эту вещь в себе мы признали *волю*, то это дает повод к предположению, что, быть может, и в основе спиритических явлений, как в основе явлений физических, лежит тоже воля. Все прежние объяснения призраков имели *спиритуалистический* характер: именно в таком виде служат они объектом кантовской критики в первой части "Грез духовидца". Я попытаюсь здесь дать им объяснение *идеалистическое*.

После этого краткого и предваряющего вступления к дальнейшим изысканиям я пойду приличествующими в данном случае медленными шагами. Замечу только, что фактическая сторона дела, которого я касаюсь, предполагается мною уже известной читателю. Ибо, с одной стороны, моя специальность — не повествование, значит, и не изложение фактов, а их теория; с другой стороны, мне пришлось бы написать толстую книгу, если бы я захотел повторить здесь все те истории магнетических лечений, сновидений, явлений духов и т. д., которые служат материалом для нашей темы и рассказаны уже во многих сочинениях; наконец, я совсем не чувствую и призвания бороться со скептицизмом невежества, чрезмерно умные гримасы которого с каж-

дым днем все более и более теряют кредит и скоро будут в ходу еще только в Англии. Кто в настоящее время оспаривает факты животного магнетизма и ясновидения, того следует назвать не неверующим, а невежественным. Но я должен пойти дальше — я должен предположить знакомство, по крайней мере, с некоторыми из множества книг о спиритических явлениях или с какими-нибудь другими сведениями о последних. Даже цитаты из таких книг я даю лишь там, где дело касается специальных указаний или спорных пунктов. В остальном изложении я жду от своего читателя, которого представляю себе уже знакомым со мною по другим моим сочинениям, — я жду от него доверия к тому, что если я что-нибудь принимаю за фактически установленное, то это известно мне из надежных источников или по собственному опыту.

Итак, прежде всего спрашивается, действительно ли в нашем интеллекте, или мозгу, созерцаемые образы, вполне и неотличимо сходные с теми, какие вызываются в нем наличием тел, воздействующих на внешние чувства, могут возникать без такого воздействия? К счастью, всякое сомнение в этом устраняется фактом, который нам известен очень хорошо, а именно — *сновидениями*.

Выдавать сны за простую игру мыслей, за простые образы фантазии — значит проявить недостаток обдуманности или добросовестности: ведь очевидно, что между ними и этими явлениями есть специфическая разница. Образы фантазии слабы, тусклы, неполны, односторонни и так мимолетны, что образ какого-либо отсутствующего лица мы можем держать перед собою едва-едва в течение нескольких секунд, и даже самая оживленная игра фантазии не выдерживает никакого сравнения с той осязательной действительностью, какую рисует нам сон. Наша способность представлений неизмеримо превосходит *во сне* способность нашего воображения: каждый наглядный предмет обладает в сновидении такою же подлинностью, законченностью, последовательной всесторонностью вплоть до самых случайных свойств, как и сама действительность, от которой фантазия остается далекой, как небо от земли; поэтому способность представлений являла бы нам во сне чудесные зрелища, если бы только мы могли избирать предмет своих сонных грез. Совершенно неосновательно объяснять это тем, что образы фантазии подвергаются искажению и ослаблению, так как одновременно с ними приходят впечатления со стороны реального внешнего мира: ведь и в глубочайшей тиши самой черной ночи фантазия не в силах произвести ничего такого, что сколько-нибудь приближалось бы к объективной наглядности и телесности сна. К тому же образы фантазии постоянно вызываются ассоциацией мыслей или мотивами, и сопутствует им сознание их произвольности. Между тем сон предстает как нечто совершенно постороннее и, подобно внешнему миру, навязывающееся нам без нашего содействия, даже против нашей воли. Полная неожиданность его происшествий, даже самых незначительных, налагает на них печать объективности и реальности. Все его предметы являются определенно и отчетливо, как действительность, и не только в их отношении к нам, т. е. поверхностно односторонне и в одних лишь главных и общих контурах: нет, они вырисовываются перед нами во всех своих чертах, до мельчайших и случайнейших деталей и среди обстановки, нередко ставя-

щей нам помехи и препятствия, — каждое тело отбрасывает здесь свою тень, каждое тело падает с тяжестью, строго отвечающей его удельному весу, и каждая преграда должна быть сначала устранена — совсем как в действительности. Полная объективность сновидения обнаруживается, далее, в том, что его события протекают большей частью против нашего ожидания, часто наперекор нашему желанию, иногда вызывая даже наше изумление; действующие лица ведут себя с возмутительной невнимательностью к нам; вообще, мы видим здесь чисто объективную драматическую верность характеров и поступков — это и дало повод к остроумному замечанию, что каждый в своих сновидениях бывает Шекспиром. Ибо то самое всеведение в нас, благодаря которому во сне всякое физическое тело действует в точном соответствии со своими необходимыми свойствами, делает также и то, что каждый человек поступает и говорит в полнейшем соответствии со своим характером. Вследствие всего этого обман, порождаемый сном, настолько силен, что сама действительность, выступающая перед нами при пробуждении, часто должна сперва выдержать борьбу с ним, и нужно время, прежде чем она может получить слово, чтобы убедить нас в обманчивости сна, которого уже нет, а который только был. И по отношению к памяти мы тоже находимся иногда в сомнении, снились ли нам те или другие незначительные факты или они действительно произошли; если же кто-нибудь сомневается в том, случилась ли известная вещь, или он только *вообразил* себе это, то он навлекает на себя подозрение в безумии. Все это доказывает, что сновидение — очень своеобразная функция нашего мозга, совершенно отличная от простого воображения и его пережевывания. И Аристотель говорит: "Τὸ ἐνύπνιον ἐστὶν αἰσθημάτων τινά" ("О сне и бодрствовании"², гл. 2). Он делает также верное и тонкое замечание, что мы еще и в самом сновидении, с помощью фантазии, представляем себе отсутствующие вещи. А отсюда надо заключить, что во время сна фантазия продолжает быть в нашем распоряжении, — следовательно, она сама не есть среда, или орган, сновидения.

С другой стороны, сновидение имеет бесспорное сходство с безумием. Именно, что главным образом отличается сознание во сне от сознания в бодрствующем состоянии — это отсутствие памяти, или, скорее, связующего, обдуманного воспоминания о прошлом. Мы снимаем себе в удивительных, прямо невозможных положениях и обстоятельствах, и при этом нам не приходит в голову поразмыслить об их отношении к отсутствующему и о причинах их возникновения; мы совершаем несообразные поступки, так как не держим в памяти того, что служит для них препятствием. Давно умершие продолжают фигурировать в наших сновидениях, как живые, ибо мы не помним во сне, что они умерли. Часто мы видим себя опять в обстановке нашей ранней молодости, среди окружавших нас тогда людей — все по-старому: ибо нами забыты все наступившие с тех пор перемены и метаморфозы. Отсюда несомненно, по-видимому, что во сне, сохраняя деятельность всех духовных сил, только памятью мы не располагаем как следует. Этим-то именно и объясняется сходство сновидения с безумием, которое, как я это доказал

* "Сновидение некоторым образом есть чувство" (греч.).

(Мир как воля и представление, т. 1, § 36 и т. 2, гл. 32), в своей сущности сводится к известному расстройству способности воспоминания. С такой точки зрения сновидение можно назвать коротким безумием, а безумие — долгим сном. В общем, следовательно, во сне созерцание *наличной реальности* вполне совершенно, даже вплоть до мелочей; напротив, наш кругозор в нем очень ограничен тем, что сознание лишь в малой мере охватывает все *отсутствующее и прошедшее*, даже вымышленное.

Подобно тому как всякое изменение в реальном мире непременно происходит лишь вследствие какого-нибудь другого, предшествовавшего ему изменения, своей причины, так и появление всех вообще мыслей и представлений в нашем сознании подчинено закону основания: поэтому они всегда *вызываются* или каким-нибудь внешним воздействием на чувства, или же, по законам ассоциации (об этом см. гл. 14 во втором томе моего главного произведения), какой-нибудь предшествующей им мыслью — иначе они не могли бы появиться. Но этому закону основания, как не знающему исключений принципу зависимости и обусловленности всех как бы то ни было существующих для нас предметов, должны, так или иначе, подчиняться в своем появлении и сновидения: но как именно осуществляется власть этого закона над ними — это очень трудно выяснить. Ибо характерный признак сновидения — это существенное для него условие сна, т. е. прекращение нормальной деятельности мозга и чувств: тогда, когда эта деятельность останавливается, может наступить сновидение — совершенно как изображения волшебного фонаря могут появиться лишь после того, как мы устраним освещение комнаты. Таким образом, наступление, а следовательно, и материал сновидения прежде всего обуславливаются не внешними воздействиями на чувства: отдельные случаи, когда при легкой дремоте внешние звуки, а пожалуй, и запахи, проникают еще в наши сенсорные чувства и влияют на сновидение — это особые исключения, которых я здесь не принимаю в расчет. Но вот весьма замечательно, что сновидения не вызываются и ассоциацией мыслей. Ибо они возникают или среди глубокого сна, когда мозг действительно предается покою, который мы имеем все данные считать полным, а следовательно, и чуждым сознания, так что здесь отпадает даже возможность ассоциации мыслей, или же они возникают при переходе от бодрствующего сознания ко сну, т. е. при засыпании: можно даже сказать, что они никогда, собственно, в этот момент не отсутствуют совершенно; это позволяет нам прийти к полному убеждению, что они никакой ассоциацией мыслей не связаны с представлениями бодрствования, а оставляют их нить незатронутой, чтобы заимствовать для себя материал и повод где-то в другом месте, для нас неведомом. Именно, эти первые грезы засыпающего — что легко доступно наблюдению — всегда бывают чужды какого бы то ни было отношения к тем мыслям, с которыми он заснул и даже так поразительно с ними разнородны, что кажется, будто они намеренно из всех вещей в мире избрали как раз то, о чем он менее всего думал; вот почему, размышляя об этом, мы невольно задаем себе вопрос: чем же, собственно, определяется их выбор и характер? Сверх того, эти первые грезы (как тонко и верно замечает Бурдах в 3-м томе своей "Физиологии") имеют ту отличительную черту, что они не являют никакого связного события

и большей частью не мы сами выступаем в них действующими лицами, как в других сновидениях: нет, они представляют чисто объективное зрелище, состоящее из отдельных картин, которые внезапно возникают при засыпании; или же это очень простые происшествия. Так как мы часто после таких грез немедленно просыпаемся, то это даст нам полную возможность убедиться, что они никогда не имеют ни малейшего сходства, ни самой отдаленной аналогии, ни какой бы то ни было связи вообще с теми мыслями, которые еще мгновение назад были у нас в голове: напротив, они поражают нас полной неожиданностью своего содержания, столь же чуждого нашему прежнему ходу мыслей, как иной предмет действительности, который внезапно, самым случайным образом, предстал бы нашему восприятию в бодрствующем состоянии, — часто такой далекий для нас, так удивительно и слепо выбранный, как если бы его определили с помощью жребия или игральной кости. Таким образом, нить, которую дает нам в руки закон основания, является нам здесь обрезанной с обоих концов — с внутреннего и внешнего. Но ведь это невозможно, немислимо. Непременно должна быть какая-нибудь причина, приводящая и всецело определяющая видимые нами во сне образы, — так что на основании ее должно быть возможно точное объяснение, почему, например, человеку, которого до момента дремоты занимали совсем другие мысли, теперь вдруг грезится цветущее, легко колеблемое ветром дерево, а не что-нибудь иное, и в другой раз — девушка с корзиной на голове, а в третий раз — шеренга солдат и т. д.

А так как, следовательно, при возникновении сновидений, будет ли это во время засыпания или уже в наступившем сне, мозг — это единственное вместилище и орган всех представлений — равно отрезан для возбуждения как извне, через чувства, так и изнутри, через мысли, то нам остается только предположить, что он получает здесь какое-нибудь чисто физиологическое возбуждение, идущее из глубины организма. Последний может влиять на мозг двояким путем: через нервы или через сосуды. Во время сна, т. е. приостановки всех *животных* функций, жизненная сила целиком обращается на *органическую* жизнь и здесь, при некотором ослаблении дыхания, пульса, снижении температуры и уменьшении почти всех выделений организма, занята преимущественно медленным воспроизведением, восполнением всего израсходованного, заживлением всего поврежденного и устранением всякого возникшего в организме беспорядка: вот почему сон — такое время, когда *vis naturae medicatrix** при всех болезнях производит спасительные кризисы, в которых она одерживает решительную победу над тем или другим страданием, и после которых поэтому больной, верно чувствуя наступающее выздоровление, пробуждается с облегчением и радостью. Но то же самое, только в несравненно меньшей степени, совершает она и у здорового человека во всех тех пунктах, где это нужно: поэтому и он, пробуждаясь, чувствует себя восстановленным и обновленным; в особенности происходит во время сна питание мозга, неосуществимое при бодрствовании, — в результате этого восстанавливается ясность сознания. Все эти операции находятся под руководством и контролем пласти-

* целебная сила природы (лат.).

ческой нервной системы, т. е. всех больших ганглиев, или нервных узлов, которые, по всей длине туловища связанные друг с другом благодаря проводящим нервным стволам, образуют *большой симпатический нерв*, или *внутренний нервный центр*. Последний совершенно обособлен и изолирован от *внешнего* нервного центра, головного мозга, который занят исключительно направлением *внешних* отношений и потому имеет вовне обращенный нервный аппарат и обусловленные им представления, — так что в нормальном состоянии его, симпатического нерва, операции не доходят до сознания, не чувствуются. Но он все-таки, хотя косвенно и слабо, связан с церебральной системой с помощью тонких и издалека анастомозирующих нервов: на их пути при ненормальных состояниях или повреждении внутренних частей упомянутая изоляция до некоторой степени нарушается, так что операции эти, смутно или отчетливо, проникают в сознание в виде боли. Напротив, в нормальном и здоровом состоянии от процессов и движений в сложной и деятельной мастерской органической жизни, от более легкого или более затрудненного ее хода до сенсорики доходит по этому пути лишь крайне слабый, заглушенный отзвук; последний во время бодрствования (когда мозг поглощен своими собственными операциями, т. е. получением внешних впечатлений, вызванных ими созерцаний и мышлением) совершенно не воспринимается, а разве только оказывает тайное и несознаваемое влияние, обуславливающее те перемены в настроении, которые мы не можем объяснить себе объективными причинами. При засыпании же, когда прекращается воздействие внешних впечатлений на сенсорные чувства, постепенно замирает и движение мыслей, становятся заметны как те слабые впечатления, которые косвенным путем проникают из внутреннего нервного центра органической жизни, так и всякая незначительная модификация в кровообращении, в силу того что она сообщается сосудам мозга, — становятся заметны, подобно тому как свеча начинает светить, когда наступают вечерние сумерки, или, подобно тому как ночью мы начинаем слышать журчанье источника, которое ускользало от нас в шуме дня. Впечатления, слишком слабые, чтобы влиять на бодрствующий, т. е. деятельный мозг, могут при полной остановке его собственной деятельности вызывать легкое возбуждение в его отдельных частях и в их представляющей силе, подобно тому как арфа не отзывается на посторонний звук, когда играют на ней самой, но дает на него отзвук, когда стоит спокойно. Вот в чем, следовательно, должна заключаться причина возникновения рождающихся при засыпании образов, а также, через нее, — и все дальнейшее их определение. В этом же — и причина сновидений, являющихся при абсолютном умственном покое глубокого сна и отличающихся драматической связностью, — только для них, так как они приходят, когда мозг объят уже глубоким покоем и совершенно занят своим питанием, нужен значительно более сильный импульс извне; потому-то лишь эти сны имеют в отдельных весьма редких случаях пророческое, или вещее, значение, и Гораций совершенно справедливо говорит:

Post mediam noctem, cum somnia vera*.

* После полуночи, когда сновидения верны³ (лат.).

Ибо последние утренние сновидения однородны в этом отношении с грезами человека только что засыпающего, потому что мозг, после отдыха и насыщения, вновь становится легко раздражим.

Итак, это именно слабые отголоски из мастерской органической жизни овладевают сенсорной деятельностью мозга, погружающейся в апатию или уже в нее впавшей, и слабо возбуждают ее, к тому же необычным путем и с иной стороны, чем при бодрствовании: и все же только от них, ввиду того что всем другим импульсам доступ прегражден, должна она заимствовать повод и материал для своих сонных грез, как бы разнородны они ни были с этими впечатлениями. Ибо подобно тому как глаз может от механического сотрясения или внутренней нервной судороги получать такие же точно ощущения ясности и блеска, какие производит внешний свет; как ухо иногда, вследствие ненормальных процессов внутри него, слышит всякого рода звуки; как обонятельный нерв тоже без всякой внешней причины ощущает специфически определенные запахи; как аналогичное состояние испытывают и вкусовые нервы; как, следовательно, все чувствующие нервы могут получать возбуждение для своих специфических ощущений как снаружи, так и изнутри: так и раздражения, идущие из глубины организма, могут определять мозг к отправлению его функции, состоящей в созерцании пространственных образов, причем возникающие таким способом явления будут совершенно неотличимы от явлений, обусловленных ощущениями в органах чувств, — ощущениями, которые вызываются внешними причинами. Как желудок из всего, чем он может овладеть, приготовляет кашницу, а кишки делают из нее хилус, в котором не различишь его первоначального вещества, — так и мозг на все доходящие к нему раздражения реагирует отправлением специально ему присущей функции. Последняя состоит прежде всего в проецировании образов в пространство — в созерцательную форму мозга — по всем трем измерениям; затем — в передвижении их во времени и по цепи причинности, которые (время и причинность) — тоже функции его специальной деятельности. Ибо всегда он будет говорить лишь на своем собственном языке, на который поэтому он переводит и слабые впечатления, доходящие до него во время сна изнутри, равно как и те сильные и определенные впечатления, какие в состоянии бодрствования приходят извне, правильным путем: и первые тоже, стало быть, дают ему материал для образов, вполне одинаковых с образами, возникающими по импульсу внешних чувств, хотя между обеими категориями впечатлений, служащих здесь поводами, едва ли может быть какое-нибудь сходство. Но деятельность мозга здесь можно сравнить с деятельностью глухого, который из нескольких попавших в его ухо гласных составляет себе целую, хотя и неверную, фразу, или с деятельностью сумасшедшего, которого случайно употребленное слово наталкивает на дикие, его *idées fixes* соответствующие фантазии. Во всяком случае, именно эти слабые отзвуки известных процессов в глубине организма, забираясь до самого мозга, дают толчок к его сновидениям: оттого последние и получают свое дальнейшее определение от характера этих впечатлений, так как заимствуют у них по крайней мере начальное слово; и даже, как бы полно ни было их отличие от этих впечатлений, они все-таки будут

иметь с ними некоторое аналогичное или хотя бы символическое соответствие, и притом всего ближе это соответствие будет с теми впечатлениями, которые в состоянии возбуждать мозг при *глубоком* сне, ибо такие, как сказано выше, уже должны быть значительно сильнее. А так как, далее, эти внутренние процессы органической жизни воздействуют на чувствилище, предназначенное для восприятия внешнего мира, тоже как нечто для *него*, чувствилища, чуждое и внешнее, то возникающие в нем по такому поводу интуиции — образы совершенно *неожиданные* и вполне разнородные и посторонние для того или другого, еще незадолго перед тем проходившего в нем течения мыслей, — как мы и имеем случай наблюдать это при засыпании и скором после него пробуждении.

Все эти соображения выясняют нам пока только ближайшую причину наступления сновидения, или повод к нему, который хотя и должен иметь влияние также и на содержание сна, но сам по себе настолько с ним разнороден, что характер их родственной связи остается для нас тайной. Еще загадочнее тот физиологический процесс в самом мозгу, который, собственно, и порождает сновидение. Именно сон — это покой мозга, сновидение же — известная деятельность его: поэтому во избежание противоречия мы должны признать первый (покой) лишь относительным, а последнюю — некоторым образом ограниченной и лишь частичной. Но в каком смысле она такова, ограничена ли она по числу участков мозга, или по степени его возбуждения, или по характеру его внутреннего движения, и чем, собственно, отличается она от его деятельности в состоянии бодрствования — этого опять-таки мы не знаем. Нет такой умственной силы, которая бы никогда не проявляла в сновидении своей деятельности; и все-таки его течение, как и наше собственное поведение в нем, часто обнаруживает необыкновенное отсутствие силы суждения, а равным образом, как разъяснено уже выше, и отсутствие памяти.

Относительно нашего главного вопроса мы имеем твердо установленный факт, что у нас есть способность к наглядному представлению наполняющих пространство предметов и к восприятию и пониманию всякого рода звуков и голосов, причем это представление и восприятие совершается без внешнего возбуждения чувственных ощущений, которые, напротив, дают повод, материал, т. е. эмпирическую основу для нашего *бодрствующего* созерцания, вовсе, однако, не являясь оттого тождественными с ним, ибо оно всецело *интеллектуально*, а не просто сенсуально, на что я многократно указывал (главные относящиеся сюда места уже приведены мною выше). И мы должны твердо держаться этого никакому сомнению не подлежащего факта, ибо это — *первичный феномен*, служащий опорой для всех наших дальнейших разъяснений, в которых я только имею в виду рассмотреть еще и далее простирающуюся деятельность названной способности. Для наименования последней было бы наиболее ярким выражением то, которое шотландцы весьма остроумно избрали для особого вида ее проявления или применения, руководимые тем верным чутьем, какое приобретает самым непосредственным, личным опытом: выражение это — *second sight*, *второе зрение*. В самом деле: разобранное здесь свойство видеть сны — это вторая, именно не опосредствованная, подобно первой, внешними чувствами

созерцательная способность, объекты которой, однако, по характеру и форме те же, что и у первой, — откуда и надо заключить, что она, как и первая, — функция мозга. Поэтому упомянутое шотландское название лучше всего подходило бы для обозначения всей области относящихся сюда явлений и для сведения их к одной основной способности; но так как изобретатели его охарактеризовали им особое, редкое и в высшей степени замечательное проявление этой способности, то я, как бы мне этого ни хотелось, не смею пользоваться им для обозначения всего вида таких созерцаний или, точнее, той субъективной способности, которая сказывается во всех них. Для этой цели у меня не остается поэтому более подходящего термина, чем *орган сновидений*, — выражение, которое характеризует весь интересующий нас способ созерцания посредством того проявления его, какое каждому известно и доступно. Им я и стану пользоваться, когда буду говорить об указанной созерцательной способности, независимой от внешнего воздействия на органы чувств.

Предметы, какие способность эта рисует нам в обыкновенном сновидении, мы привыкли считать совершенно призрачными, потому что при пробуждении они исчезают. Между тем дело обстоит так не всегда, и для нашей задачи весьма важно познакомиться с одним исключением из этого правила — на собственном опыте, что, пожалуй, доступно каждому, если только отнестись к вопросу с надлежащим вниманием. Именно, бывает состояние, когда мы спим и видим сон, но во сне этом является нам только сама окружающая нас действительность: мы видим тогда нашу спальню со всем, что в ней находится, замечаем, пожалуй, и входящих людей, сознаем самих себя в постели — все верно и точно. А тем не менее мы спим с крепко закрытыми глазами; мы видим сон, но только то, что мы видим, — истинно и действительно. Как будто бы наш череп стал прозрачен, так что и внешний мир проник в мозг прямо и непосредственно, а не окольным путем и узкою дверью органов чувств. Это состояние гораздо труднее отличить от бодрствования, нежели обыкновенный сон: при пробуждении от него окружающая обстановка остается та же, т. е. не происходит совсем никакой *объективной* перемены. А ведь (см.: "Мир как воля и представление", т. 1, § 5, с. 19) пробуждение — единственный критерий различия между бодрствованием и сновидением, и здесь, следовательно, он в своей *объективной* и главной действенной половине отпадает. Именно, пробуждаясь от сновидения такого рода, мы замечаем в себе лишь *субъективную* перемену, состоящую в том, что орган нашего восприятия вдруг оказывается уже не тот; но эта перемена чувствуется только в слабой степени и, не сопровождаясь никакой *объективной* переменой, легко может пройти и незамеченной. Благодаря этому такие сновидения, изображающие действительность, большей частью становятся для нас заметны лишь тогда, когда сюда присоединяются образы, ей не принадлежащие и оттого при пробуждении исчезающие, или когда подобное сновидение получает еще более сильный импульс, о чем я сейчас буду говорить. Описанный вид сновидений — среднее состояние между сном и бдением, и охарактеризовать его можно как пробуждение в самом сне. Я назвал бы поэтому такие сновидения реальными. Хотя большей частью они наблюдаются только рано поутру, а также вечером, вскоре после засы-

пания, однако это зависит просто от того, что только в том случае, если сон неглубок, пробуждение совершается достаточно легко для того, чтобы оставить воспоминание о бывшем сновидении. Конечно, сновидения эти гораздо чаще бывают во время глубокого сна, согласно правилу, что сомнамбула становится тем более ясновидящей, чем крепче она спит; но зато тогда не сохраняется никакого воспоминания о виденном. Если же оно все-таки порою остается и тогда, когда сновидение было в более легком сне, то это объясняется тем, что даже магнетический сон, если он совсем легок, может в виде исключения оставить после себя воспоминание в бодрствующем сознании, пример чему см. в кизеровском "Архиве по животному магнетизму" (т. 3, гл. 2, с. 139)⁴. Итак, следовательно, сны непосредственно и объективно истинные удерживаются в памяти лишь тогда, когда они пригрезятся в легком сне (например, поутру) и мы можем проснуться непосредственно после них.

Но этого рода сновидения, своеобразие которых заключается в том, что в них выступает ближайшая наличная действительность, отличаются иногда большей загадочностью: кругозор спящего еще несколько расширяется, именно — выходит за пределы спальни, так что оконные занавески и ставни перестают служить помехой для зрения и человек вполне явственно воспринимает то, что лежит за ними, — двор, сад или улицу с домами на противоположной стороне. Наше удивление по этому поводу уменьшится, если мы вспомним, что здесь у нас не физическое зрение, а простое сновидение; однако в этом сновидении нам грезится то, что в данное время действительно существует; следовательно, — это сновидение реальное, т. е. восприятие с помощью органа сновидений, которое, как таковое, не обусловлено, конечно, беспрепятственным проникновением световых лучей. Сама черепная коробка была, как сказано, первой перегородкой, которая прежде всего не задержала этого удивительного восприятия; а если оно еще несколько усилится, то ему уже не положат предела ни занавеси, ни двери и стены. Но как именно это происходит — глубокая тайна: мы знаем только, что здесь *снится истинное*, т. е. происходит восприятие с помощью органа сновидений. Таковы пределы этого элементарного для наших рассуждений факта. То, что мы в силах сделать для его выяснения, насколько оно вообще возможно, состоит прежде всего в сопоставлении и надлежащей последовательной систематизации всех относящихся к нему явлений с целью определить их взаимную связь, в надежде этим путем достигнуть когда-нибудь ближайшего уразумения и их самих.

Однако и для того, кто лишен всякого личного опыта в этом отношении, изображенное через орган сновидений восприятие получает неопровержимое подтверждение в самопроизвольном, подлинном сомнамбулизме, или лунатизме. Вполне несомненно, что охваченные этой страстью люди крепко спят и что они никак не могут видеть глазами; между тем они воспринимают всю свою ближайшую обстановку, избегают всякой преграды, совершают большие обходы, лазают у опаснейших пропастей, по самым узким перекаладинам, делают большие прыжки, попадая, куда хотят, — некоторые из них даже со всею точностью исполняют во сне свои повседневные домашние дела; другие безошибочно рисуют и пишут. Равным образом и сомнамбулы, приведенные

в искусственный магнетический сон, тоже воспринимают окружающее, а если они становятся ясновидящими, то даже — самое отдаленное. Без сомнения, такого же рода и то восприятие, когда некоторые мнимоумершие замечают все, что вокруг них происходит, в то время как они лежат в оцепенении и не способны пошевелиться, и им окружающая действительность является в грезах, т. е. проникает в их сознание иным путем, нежели через органы чувств. Много усилий было предпринято, чтобы выйти на след физиологического органа, являющегося источником этого восприятия, но до сих пор эти попытки были безуспешны. Не подлежит спору, что при вполне наступившем сомнамбулическом состоянии функции внешних чувств совершенно прекращаются, так как даже самое субъективное из них, телесное чувство, настолько исчезает, что во время магнетического сна производились самые болезненные хирургические операции, причем пациент не обнаруживал никакого ощущения от них. Мозг как будто находится тогда в состоянии глубочайшего сна, т. е. полного бездействия. Это, вместе с известными выражениями и заявлениями сомнамбул, дало повод для гипотезы, что сомнамбулическое состояние заключается в совершенном расслаблении мозга и сосредоточении жизненной силы в симпатическом нерве, более значительные сплетения которого, особенно *plexus solaris**, превращаются тогда в некий орган сенсорных чувств и, таким образом, замещая мозг, берут на себя его функцию, которую они и отправляют без помощи внешних органов чувств, но тем не менее с несравненно большим, чем он, совершенством. Эта (кажется, Рейлем⁵ впервые предложенная) гипотеза не лишена правдоподобия и пользуется с тех пор большим доверием. Главной ее опорой остаются заявления всех почти ясновидящих сомнамбул, что в момент сна их сознание всецело пребывает в подложечной впадине, где совершаются их мышление и восприятие, как прежде они совершались в голове. Точно так же большинство из них те предметы, какие им хочется лучше рассмотреть, прикладывают к области желудка. Однако я считаю такое перемещение невозможным. Достаточно посмотреть на солнечное сплетение, это так называемое *cerebrum abdominale*** : как мала его масса и как необычайно проста его структура, состоящая из колец нервной субстанции с несколькими легкими утолщениями! Если бы подобный орган был способен совершать функции созерцания и мышления, то это опровергало бы закон *natura nihil facit frustra****, находящий себе подтверждение во всей остальной жизни. Ибо для чего нужна была бы тогда у большинства три, а у отдельных лиц даже свыше пяти фунтов всящая, столь же драгоценная, сколь и хорошо укрытая масса головного мозга, с чрезвычайно искусной структурой своих частей, образующих такое сложное целое, что необходимо сделать много самых различных разрезов и многократно их повторить, чтобы только до некоторой степени уразуметь структуру этого органа и составить себе достаточно ясное понятие об удивительной форме и связи его многочисленных частей? Во-вторых, надо принять

* солнечное сплетение (лат.).

** брюшное ганглиозное сплетение (лат.).

*** природа не создает ничего бесполезного (лат.).

в расчет, что шаги и движения лунатика с величайшей быстротой и точностью приравниваются к его ближайшей обстановке, воспринимаемой им только через орган сновидений, так что он самым проворным образом и, как не мог бы никакой бодрствующий, моментально избегает всякого препятствия и с такою же ловкостью спешит к преследуемой им в данную минуту цели. Но ведь двигательные нервы выходят из спинного мозга, который через *medulla oblongata** связан с малым мозгом, регулятором движений, а тот, в свою очередь, соединяется с большим мозгом, местоположением мотивов, каковыми служат представления, — благодаря этому и становится возможным, что движения с мгновенной быстротой приравниваются даже к самым мимолетным восприятиям. Если же теперь представления, долженствующие в качестве мотивов определять движения, переместились бы в брюшное ганглиозное сплетение, для которого возможно лишь трудное, слабое и косвенное сообщение с головным мозгом, идущее окольными путями (отчего в здоровом состоянии мы и не получаем совсем никакого ощущения от всей сильной и безостановочной работы нашей органической жизни), то как могли бы возникающие там представления направлять, притом с быстротою молнии, исполненные риска шаги лунатика?**. Впрочем, мимоходом говоря, если лунатик безошибочно и безбоязненно проходит опаснейшие пути, какие он никогда не мог бы сделать бодрствуя, то это объясняется тем, что его интеллект действует в данном случае не вообще и безусловно, а лишь односторонне — именно, лишь поскольку это требуется для направления его шагов: этим исключается рефлексия, а с нею и всякие сомнения и колебания. Наконец, относительно того, что, по крайней мере, *сновидения* — функция головного мозга, мы имеем даже фактическое подтверждение в следующем, приводимом у *Тревирануса* ("О явлениях органической жизни", т. 2, отд. 2, с. 117), по *Пиркену*, случай: "У одной девушки, черепные кости которой были частью так разрушены костеюдой, что мозг ее был совершенно обнажен, последний вздувался при пробуждении и опадал при засыпании. Во время спокойного сна опадение было всего сильнее. При живых сновидениях происходило вздутие". Но сомнамбулизм, очевидно, отличается от сновидения только степенью: и *его* восприятия тоже обусловлены органом сновидений; как сказано, он — непосредственное реальное сновидение***.

* продолговатый мозг (*лат.*).

** По поводу рассматриваемой гипотезы следует сказать, что семьдесят толковников везде называют ясновидцев и прорицателей *ἐγγαστρίβοις* [чревощателями — *греч.*], особенно эндорскую колдунью, — может быть это имеет свои основания в еврейском оригинале или же соответствует господствовавшим тогда в Александрии понятиям и их выражению. Очевидно, эндорская колдунья была ясновидящей, и это обозначается словом *ἐγγαστρίβοις*. Саул не сам видит Самуила, а говорит с ним посредством этой женщины: она описывает Саулу, какой вид у Самуила (ср.: *Deleuze. De la prévision*, p. 147—148).

*** Если во сне мы часто титетно силится крикнуть или двинуть членами, то это, должно быть, зависит от того, что сновидение, как дело простого представления, являет собою деятельность одного только большого мозга, не простирающуюся на малый мозг: последний поэтому продолжает находиться в оцепенении сна, в полном бездействии, и не может отправлять своей обязанности — действовать на *medulla* в качестве регулятора движения членов; вот почему

Можно бы, однако, видоизменить оспариваемую здесь гипотезу в том смысле, что брюшное ганглиозное сплетение, не будучи само чувствилищем, принимает на себя роль его внешних аппаратов, т. е. *органов чувств*, которые тоже в данном случае совершенно бездействуют: тогда, следовательно, оно принимает впечатления извне, передает их головному мозгу, а тот, обрабатывая их соответственно своей функции, схематизирует и создает из них образы внешнего мира точно так же, как он это делает обыкновенно из ощущений в органах чувств. Но и здесь опять возникает то затруднение, что впечатления с быстротой молнии передаются мозгу, столь резко обособленному от этого внутреннего нервного центра. Затем, солнечное сплетение по своей структуре столь же непригодно служить зрительным и слуховым органами, как и органом мышления; сверх того, оно еще совершенно укрыто от воздействия света толстой перегородкой из кожи, жира, мускулов, брюшины и внутренних. Хотя большинство сомнамбул (также ван Гельмонт в часто приводимом месте "*Ortus medicinae*", Lugd. bat. 1667, *demens idea*, § 12, p. 171) и говорит, что видение и мышление у них происходят в желудочной области, мы не можем все-таки без дальних слов признать это объективно достоверным, тем более что некоторые сомнамбулы прямо это отрицают. Так, известная Августа Мюллер⁶ из Карлсруэ заявляет (в сообщении о ней, с. 53 и сл.), что она видит не подложечной впадиной, а глазами, говоря, однако, что большинство других сомнамбул видят этой впадиной. На вопрос "Может ли перемещаться в подложечную впадину также и мыслительная способность?" она отвечает: "Нет, но способность видеть и слышать может переместиться туда". С этим согласуется показание другой сомнамбулы (в кизеровском "Архиве", т. 10, тетр. 2, с. 154), которая на вопрос "Думаешь ли ты всем мозгом или только частью его?" ответила: "Всем, и я очень утомляюсь". Истинный вывод из всех показаний сомнамбул, по-видимому, тот, что импульс и материал для созерцающей деятельности их мозга приходят не извне и через чувства, как при бодрствовании, а, подобно тому как это разъяснено выше для сновидений, — изнутри организма, где, как известно, наблюдение и руководство принадлежат большим сплетениям симпатического нерва, которые поэтому по отношению к нервной деятельности замещают и представляют весь организм, за исключением системы головного мозга. Показания эти можно сравнить с тем фактом, что нам кажется, будто мы ощущаем боль в ноге, когда на самом-то деле мы ощущаем ее лишь в мозгу, так что она исчезает, как только прерван нервный путь к последнему. Таким образом, — это иллюзия, если сомнамбулы воображают, будто они видят и даже читают желудочной областью, или если, в редких случаях, они утверждают даже, что исполняют эту функцию пальцами на руках либо ногах или кончиком носа (напр., мальчик *Арст* в "Архиве" Кизера, т. 3, тетр. 2, затем сомнамбула *Кох* там же, т. 10, тетр. 3, с. 8—21, также девушка в "Истории двух сомнамбул" Юстина Кернера⁷, 1824, с. 323—330, прибавляю-

даже настоятельнейшие приказания большого мозга остаются неисполненными, и возникает душевная тревога. Если же большой мозг нарушит изоляцию и овладеет малым, — возникнет *сомнамбулизм*.

щая, однако: "Место этого зрения — мозг, как и в бодрствующем состоянии"). В самом деле: сколь бы повышенной мы ни представляли себе нервную чувствительность этих частей, все-таки зрение в подлинном смысле, т. е. через посредство световых лучей, остается совершенно невозможным для органов, лишенных всякого оптического аппарата, даже если бы они не были, как в данном случае, укрыты толстыми оболочками, а были доступны для света. Ведь сетчатку делает способной к зрению не только ее высокая чувствительность, а в такой же мере и чрезвычайно искусный и сложный оптический аппарат в глазном яблоке. Именно, хотя физическое зрение требует прежде всего чувствительной к свету поверхности, однако для него нужно еще, чтобы на ней через зрачок и светопреломляющие, с бесконечным искусством комбинированные прозрачные среды, вновь собирались и концентрировались разошедшиеся во внешнем пространстве световые лучи и чтобы, значит, возник образ — вернее, точно соответствующее внешнему предмету нервное впечатление, — потому что только таким путем рассудку доставляются те тонкие данные, из которых он затем с помощью интеллектуального процесса, применяя закон причинности, создает созерцание в пространстве и времени. Подложечные же впадины и концы пальцев, даже если бы кожа, мускулы и т. д. были прозрачны, все-таки получали бы лишь разрозненные световые отражения: вот почему ими столь же невозможно видеть, как сделать дагерротип в открытой камере-обскуре без собирающего стекла. Дальнейшим доказательством того, что функции органов чувств, якобы свойственные этим удивительным частям тела, не есть собственно такие функции, и что видение происходит здесь не в силу физического воздействия световых лучей, служит то обстоятельство, что упомянутый мальчик Кизера читал пальцами ног, даже если на нем были надеты толстые шерстяные чулки, а концами пальцев видел лишь тогда, когда он прямо этого *хотел*, — обыкновенно же он ощупью ходил по комнате с вытянутыми вперед руками. То же подтверждается его собственными словами об этих ненормальных восприятиях (с. 128): "Он никогда не называл это зрением, но на вопрос, как же он знает то, что здесь происходит, отвечал, что уж знает это, что ведь это-то и есть новое". Точно так же одна сомнамбула в кизеровском "Архиве" (т. 7, тетр. 1, с. 52) описывает свое восприятие как "видение, которое не есть видение, — видение непосредственное". В "Истории ясновидящей Августы Мюллер" (Штутгарт, 1818) на с. 36 сообщается: "Она вполне явственно видит и узнает все лица и предметы в глубочайшем мраке, где мы не могли бы различить руку перед глазами". То же удостоверяет относительно слуха у лунатиков замечание Кизера ("Теллуризм", т. 2, с. 172 по 1-му изд.), что шерстяные шнуры являются особенно хорошими проводниками звука, тогда как известно, что шерсть — самый дурной из проводников звука. Но особенно поучительно в этом отношении следующее место из только что упомянутой книги об Августе Мюллер: "Достоинно замечания — хотя это наблюдается и у других сомнамбул, что она совершенно ничего не слышит из того, что говорится между присутствующими в комнате, даже совсем возле нее, если речь не обращена прямо к ней; напротив, всякое обращенное к ней слово, как бы тихо оно ни было произнесено, если даже много лиц

беспорядочно говорят разом, она правильно понимает, точно на него отвечая. Совершенно так же обстоит дело с чтением вслух: если читающее ей лицо думает о чем-либо ином, а не о чтении, то она не слышит последнего" (с. 40). Далее, на с. 89, говорится: "Ее слышание не есть слышание обыкновенным путем через ухо, — последнее можно крепко зажать, и это не мешает ей слышать". Равным образом в "Сообщениях из сонной жизни сомнамбулы Августы К. в Дрездене" (1843)⁸ неоднократно указывается, что она временами слышала исключительно только ладонью, притом — беззучные слова, произносимые одним движением губ; на с. 32 она сама замечает, что это не надо считать слышанием в буквальном смысле.

Таким образом, у лунатиков всякого рода совершенно не может быть речи о чувственных восприятиях в подлинном значении слова: их восприятие — это непосредственное *реальное сновидение*, и оттого совершается оно с помощью загадочного органа сновидений. Если подлежащие восприятию предметы они прикладывают ко лбу или к подложечной впадине, или если, как в упомянутых отдельных случаях, сомнамбула обращает к ним концы своих растопыренных пальцев, то это не более как средство направить на эти предметы, через соприкосновение с ними, орган сновидений, чтобы они стали содержанием его реальных снов. Иными словами, это совершается только для того, чтобы решительно направить на них внимание сомнамбулы или, говоря техническим языком, привести ее к ближайшей взаимосвязи с этими объектами, после чего она именно их воспринимает в своем сне, — притом не только их оптические, но и акустические свойства, их язык и даже запах: ибо многие ясновидцы показывают, что *все их чувства* перемещены в подложечную ямку (*Dupotet. Traité complet du Magnetisme*, p. 449—452). Это можно сравнить, таким образом, с манипуляциями магнетизера, которые, собственно, не оказывают физического воздействия: то, что здесь действует, — это его *воля*, но именно она получает от применения рук свое направление и определенность. Ибо к пониманию влияния магнетизера, осуществляющего разного рода жестикюляции, с прикосновением или без него, даже издалека и через преграды, может привести лишь извлекаемое из моей философии сознание, что тело вполне тождественно с волей, а именно, оно не что иное, как возникающий в мозгу образ воли. Что видение лунатиков не есть видение в нашем смысле, физически обусловленное светом, это следует уже из того, что, возвысившись до ясновидения, оно не встречает себе препятствий в окружающих стенах, а иногда проникает даже в отдаленные страны. Особенный свет проливает на него возникающее при высших степенях ясновидения внутреннее самосозерцание, благодаря которому такие сомнамбулы отчетливо и точно воспринимают все части собственного организма, хотя здесь совершенно отпадают все условия для физического видения как ввиду отсутствия всякого света, так и ввиду наличия многочисленных преград, лежащих между созерцаемой частью и головным мозгом. Отсюда мы можем заключить, какой характер имеет всякое сомнамбулическое восприятие, значит — и направленное вовне и вдаль, а следовательно, и вообще всякое созерцание с помощью органа сновидений, т. е. всякое сомнамбулическое зрительное восприятие внешних предметов, а также

все сновидения, грезы наяву, второе зрение, телесное явление отсутствующих, особенно умирающих, и т. д. Ибо упомянутое созерцание внутренних частей собственного тела обуславливается, очевидно, лишь воздействием на головной мозг, идущим изнутри, — вероятно, при посредстве ганглиозной системы, — причем мозг, согласно своей природе, эти внутренние впечатления перерабатывает точно так же, как и приходящие к нему извне, словно вливая посторонний материал в свои, присущие ему и обычные для него формы, откуда затем и возникают точно такие же созерцания, какие вызываются воздействиями на внешние чувства, — созерцания, которые в совершенно одинаковой мере и одинаковом смысле соответствуют созерцаемым вещам. Таким образом, всякое видение с помощью органа сновидений — это деятельность созерцательной функции головного мозга, но только возбуждаемая *внутренними* впечатлениями, а не внешними, как это бывает обыкновенно*. Если эта деятельность, даже касаясь *внешних*, а иногда и отдаленных вещей, все-таки может обладать объективной реальностью и истинностью, то это — факт, объяснения которому, однако, надо искать лишь на метафизическом пути, именно — в ограничении всякой индивидуации сферой одного только явления, в противоположность вещи в себе; мы еще вернемся к этому. Но что вообще связь лунатиков с внешним миром в корне отлична от той, какую имеем с ним в бодрствующем состоянии мы, это всего лучше явствует из того факта, часто наблюдающегося при высших степенях лунатизма, что в то время как собственные чувства ясновидящей недоступны никакому впечатлению, она ощущает органами магнетизера, например чихает, когда он нюхает табак, чувствует вкус и точно определяет характер того, что он ест, и даже слышит вместе с ним музыку, звучащую в отдаленной от нее комнате дома ("Архив" Кизера, т. 1, тетр. 1, с. 117).

Физиологический процесс при сомнамбулическом восприятии представляет собою трудную загадку, к разрешению которой, однако, первым шагом должна служить действительная физиология сновидения, т. е. отчетливые и надежные сведения о том, какого рода деятельность развивает мозг во время сновидений, чем, собственно, отличается она от его деятельности в бодрствующем состоянии, наконец — откуда исходит импульс к ней, а следовательно, и ближайшее определение ее хода. В настоящее время относительно всей созерцательной и мыслящей деятельности во сне можно с уверенностью принять только следующее: во-первых, материальным ее органом, несмотря на относительный покой головного мозга, все-таки может служить только именно этот последний, а во-вторых — побуждение к созерцанию во время сна, когда нет доступа извне через органы чувств, должно приходить изнутри организма. Что же касается несомненного при сомнамбулизме правильного и точного отношения созерцания во сне к внешнему миру, то оно остается для нас загадкой, которую я не берусь решать, намереваясь только дать ниже по поводу нее несколько общих указаний. В качестве

* По описанию врачей, *каталепсия* оказывается полным параличом двигательных нервов, *сомнамбулизм* же — чувствительных, которые замещает тогда орган сновидений.

же основы для упомянутой физиологии сновидений, т. е. для объяснения нашего созерцания во сне, я придумал следующую гипотезу, которая, на мой взгляд, весьма вероятна.

Так как головной мозг во время сна свой импульс к восприятию пространственных образов получает, согласно сказанному, изнутри, а не извне, как в бодрствующем состоянии, то это воздействие должно поступать в него в направлении, противоположном обычному, исходящему со стороны органов. Вследствие этого и вся его деятельность, т. е. внутреннее колебание, или волнение, его волокон, принимает направление, противоположное обычному, приходит как бы в антиперистальтическое движение. Именно, вместо того чтобы, как обыкновенно, идти в направлении чувственных впечатлений, т. е. от чувствительных нервов внутрь мозга, она совершается теперь в обратном направлении и порядке, а потому иногда и другими частями, так что приходится функционировать если и не нижней поверхности мозга вместо верхней, то, быть может, белому мозговому веществу вместо серого кортикального, и *vice versa**. Таким образом, мозг работает здесь как бы наизуоборот. Отсюда прежде всего становится понятно, почему сомнамбулическая деятельность не оставляет после себя никакого воспоминания в бодрствующем состоянии: ведь последнее обуславливается вибрацией мозговых волокон, происходящей в противоположном направлении и, следовательно, устраняющей всякий след вибрации прежней. В качестве особого подтверждения в пользу этого взгляда можно было бы мимоходом сослаться на очень обыкновенный, хотя и странный факт, что, когда мы просыпаемся тотчас же после того, как заснули первым сном, у нас часто наблюдается полная пространственная дезориентация — мы все представляем себе тогда наоборот: именно, что находится направо от постели, то мы воображаем расположенным влево, а находящиеся позади кажется нам расположенным впереди, притом с такой определенностью, что в темноте даже разумные соображения, восстанавливающие истинное положение вещей, не в состоянии устранить показаний этого ложного воображения, и для этого необходимо прибегнуть к осязанию. В особенности же наша гипотеза проясняет столь удивительную жизненность созерцания во сне — те изображенные выше реальность и осязательность, которые имеют все воспринимаемые в сновидении предметы: именно, изнутри организма возникающий и из центра исходящий импульс к мозговой деятельности, которая принимает направление, противоположное обычному, пролагает себе наконец свободный путь, так что в конце концов простирается даже на нервы органов чувств, и последние приходят теперь в настоящее действие, возбуждаемое изнутри, как прежде оно возбуждалось извне. Поэтому мы действительно имеем в сновидениях световые, цветовые, звуковые, обонятельные и вкусовые ощущения, но только без внешних причин, их обыкновенно возбуждающих. Нет, эти ощущения появляются у нас только благодаря внутреннему возбуждению и как результат воздействия в обратном направлении и в обратном временном порядке. Вот чем, следовательно, и объясняется осязательность сновидений, которой они так сильно отличаются от

* наоборот (лат.).

простых фантазий. Образ фантазии (в бодрствующем состоянии) все-таки находится лишь в мозгу: он — только воспоминание, хотя и видоизмененное, о некотором предшествующем, материальном, органами чувств вызванном возбуждении созерцательной деятельности мозга. То, что мы видим во сне, находится не только в мозгу, а также и в нервах органов чувств, и возникает оно в силу материального, в данную минуту действующего, изнутри идущего и проникающего в мозг возбуждения их, этих нервов. Так как, следовательно, при сновидении мы действительно видим, то чрезвычайно удачны и тонки, даже глубокомысленны те слова, какие *Апулей* влагает в уста Хариты, когда она собирается выколоть оба глаза у спящего Тразилла: "Vivo tibi morientur oculi, nec quidquam videbis, nisi dormiens"* (*Metamorphoses* 8, p. 172, ed. Вир.⁹). Таким образом, орган сновидений — это то же, что и орган бодрствующего сознания и созерцания внешнего мира, но только как бы взятый с другой стороны и употребляемый в обратном порядке; а функционирующие в обоих нервы органов чувств могут быть приводимы в действие как со своего внутреннего, так и с внешнего конца, — в роде того как железный полый шар может быть раскален и изнутри, и снаружи. Так как при этом процессе нервы органов чувств приходят в действие последними, то может случиться, что действие это только что начнется и будет еще продолжаться, когда мозг уже пробудится, т. е. заменит созерцание во сне созерцанием обыкновенным. В этом случае мы, только что пробудившись, будем слышать какие-нибудь звуки, например голоса, стук в дверь, ружейные выстрелы и т. д., с такой отчетливостью и такой объективностью, какие *нисколько не уступают* действительности, и мы твердо верим тогда, что это — звуки, идущие извне, и что только из-за них мы и проснулись; или также, что, однако, бывает реже, мы видим тогда образы как эмпирически реальные — об этом упоминает уже Аристотель ("О сновидениях", гл. 3, в конце). Но именно с помощью описанного здесь органа сновидений, как достаточно разъяснено выше, и происходят сомнамбулическое созерцание, ясновидение, второе зрение и всякого рода видения.

От этих физиологических соображений я опять возвращаюсь к указанному выше феномену *реальных сновидений*, которые могут иметь место уже в обыкновенном ночном сне; в таком случае они тотчас исчезают от простого пробуждения, а именно, если они, как это большей частью бывает, были непосредственными, т. е. захватывали только ближайшую наличную обстановку; в более редких случаях, впрочем, они могут идти и несколько дальше — по ту сторону ближайшей преграды. Но это расширение кругозора может быть и гораздо значительнее и касаться при этом не только пространства, но даже и времени. Доказательством этому служат ясновидящие сомнамбулы, которые в период наивысшего напряжения своего состояния могут немедленно направлять свое созерцающее сонное восприятие на любое место, какое им будет указано, и верно сообщают то, что там происходит, а иногда способны даже предсказывать совсем еще не существующее, еще скры-

* "При жизни у тебя умрут очи, и ничего ты не будешь видеть, кроме как во сне" (*лат.*).

тое в недрах будущего и осуществляющееся только с течением времени, в силу случайного столкновения бесчисленных промежуточных причин. Ибо всякое ясновидение, как в искусственно вызванном, так и в естественно наступившем сомнамбулическом сонном бдении, всякое осуществляющееся в последнем восприятие скрытого, отсутствующего, отдаленного и даже будущего — это не что иное, как *реальное сновидение*, объекты которого поэтому и представляются интеллекту в созерцательном и осязательном видах, как наши сновидения, отчего сомнамбулы и говорят о *видении* их, объектов. Как бы то ни было, мы имеем в этих явлениях, как и в самопроизвольном лунатизме, доказательство в пользу того, что таинственное, ни от какого впечатления извне не зависящее, хорошо известное нам из сновидений созерцание может состоять к реальному внешнему миру в отношении *восприятия*, хотя действующая здесь связь с этим миром остается для нас загадкой. То, что отличает обыкновенное, ночное сновидение от ясновидения или сонного бдения вообще, — это, во-первых, отсутствие такого отношения к внешнему миру, т. е. к действительности, а во-вторых, то, что воспоминание от сновидения очень часто сохраняется в бодрствующем состоянии, между тем как сомнамбулический сон воспоминаний не сохраняет. Но очень возможно, что оба эти признака находятся в связи и сводятся друг к другу. Именно, и обыкновенное сновидение в том лишь случае оставляет после себя воспоминание, если мы просыпаемся непосредственно после него: таким образом, вероятно, оно сохраняется в памяти лишь оттого, что пробуждение от естественного сна совершается очень легко, так как он далеко не столь глубок, как сомнамбулический, после которого поэтому и невозможно непосредственное, т. е. быстрое пробуждение, — нет, для возвращения к бодрствующему сознанию здесь непременно требуется медленный и косвенный переход. Сомнамбулический сон тем и отличается от сна обыкновенного, что он несравненно глубже, крепче, совершеннее: поэтому-то деятельность органа сновидений и достигает в нем своего полного развития, так что для него становится возможным правильное отношение к внешнему миру, т. е. продолжительные и связанные сновидения. Вероятно, последние бывают и при обыкновенном сне, но лишь тогда, когда он настолько глубок, что мы не просыпаемся непосредственно от сновидения. Сновидения же, после которых мы просыпаемся, бывают при более легком сне: они, даже в своей последней основе, возникают из чисто физических, в самом организме коренящихся причин и потому не имеют отношения к внешнему миру. Но отсюда есть исключения, как мы уже видели это на примере сновидений, являющих непосредственную обстановку спящего. Однако и сны, возвещающие отдаленные и даже будущие события, в исключительных случаях оставляют по себе воспоминание, и это происходит главным образом тогда, когда мы после такого сна непосредственно просыпаемся. Поэтому во все времена и у всех народов существовал взгляд, что бывают сны с реальным объективным значением, и во всей древней истории к сновидениям относятся очень серьезно, так что они играют в ней значительную роль. Тем не менее вещие сны все-таки надо считать лишь редким исключением из бесчисленного множества снов пустых и обманчивых. Соответственно этому уже Гомер (Одиссея, XIX, 562)¹⁰ рассказывает

о двух входных дверях для сновидений — из слоновой кости, через которую входят сны, лишённые значения, и из рога — для снов вещих. Анатом, быть может, почувствует искушение увидеть здесь намек на белое и серое мозговое вещество. Всего чаще оказываются пророческими сны, которые касаются здоровья тех, кто их видит, причем они по большей части возвещают о болезни или о приближающейся смерти (примеры их собрал Фабий в книге "О сновидениях". Амстердам, 1836, с. 195 и сл.); это аналогично тому, что и ясновидящие сомнамбулы всего чаще и вернее предсказывают ход своей собственной болезни, ее кризисы и т. д. Затем, сны иногда содержат также указания на внешние несчастья — пожары, взрывы, кораблекрушения, особенно же смерть. Наконец, некоторые люди во всех деталях заранее видят во сне и иные, порою довольно ничтожные события, в чем я и сам убедился на своем собственном опыте. Упомяну о нем здесь, так как он в то же время чрезвычайно ярко показывает *строгую необходимость всего происходящего*, даже самого случайного. Однажды утром я с большим рвением писал по-английски длинное и очень для меня важное деловое письмо; окончив третью страницу, я вместо песочницы схватил чернильницу и вылил ее на письмо — чернила с конторки потекли на пол. Пришедшая на мой звонок служанка принесла ведро воды и стала замывать пол, чтобы пятна не въелись. Во время этой работы она сказала мне: "Этой ночью мне снилось, что я вытираю здесь на полу чернильные пятна". На мое замечание: "Неправда!" — получаю в ответ: "Нет, правда, — и проснувшись я рассказала это другой служанке, которая спит вместе со мной". Вдруг случайно входит эта другая служанка, девушка лет 17, чтобы позвать свою подругу. Я иду ей навстречу и спрашиваю: "Что снилось вот ей сегодня ночью?" — Ответ: "Не знаю". — Я: "Однако она ведь рассказала тебе это, вставши утром?" — Молодая девушка: "Ах да, ей снилось, что она будет вытирать здесь на полу чернильные пятна". Эта история, за полную достоверность которой я ручаюсь, ставит вне сомнения возможность теорематических (предзнаменующий будущее) снов и не менее примечательна еще и потому, что предвиденный во сне факт был результатом такого действия, которое можно назвать произвольным, так как я совершил его совсем *вопреки* своему желанию и оно зависело от самой незначительной погрешности в движении моей руки, — тем не менее действие это было predetermined с такою строгой необходимостью и такой непреложностью, что его результат за несколько часов раньше предстал как сон в сознании другого лица. Здесь в исключительно ярком свете выступает истинность моего положения: все случающееся случается необходимо ("Две основные проблемы этики", с. 62; по 2-му изд. с. 60). Указать для пророческих снов их ближайшую причину помогает нам то известное обстоятельство, что как естественный, так и магнетический сомнамбулизм и все совершающиеся в нем процессы, как известно, не оставляют по себе воспоминания в бодрствующем сознании, но иногда такое воспоминание переходит в сновидения естественного, обычного сна, которые сохраняются в памяти после пробуждения, так что в этом случае сновидение становится соединительным звеном, мостом между сомнамбулическим сознанием и сознанием бодрствующим. Итак, пророческие сны мы должны, следовательно,

приписать прежде всего тому, что в глубоком сне сновидения доходят до сомнамбулического ясновидения: но так как после такого рода сновидений обыкновенно не бывает непосредственного пробуждения, а потому и воспоминания, то сны, составляющие отсюда исключение, т. е. предзнаменующие будущее *прямо* и *sensu proprio*, названные *теорематическими*, встречаются всего реже. Чаще, однако, о подобных сновидениях, если их содержание близко касается спящего, последний сохраняет память благодаря тому, что он переносит ее в сновидение более легкого сна, допускающего непосредственное пробуждение: однако это осуществляется тогда не прямо, а лишь через претворение содержания в аллегорию, в оболочке которой первоначальное пророческое сновидение и достигает бодрствующего сознания, где оно, следовательно, нуждается затем еще в истолковании, разъяснении. Итак, здесь мы имеем другой и более частый вид вещих снов — сны *аллегорические*. Обе категории снов различает уже *Артемидор* в своем "Онейрокритике", древнейшем из сонников, давая первым название *теорематических*. Сознание постоянно существующей возможности изложенного выше процесса служит основой вовсе не случайной или искусственно созданной, а естественной для человека склонности — пускаться в размышления о значении виденных снов: если склонность эта поощряется и методически развивается, она дает начало *онейромантике*. Но последняя привносит предположение, что явления во сне имеют постоянное, раз навсегда определенное значение, так что из них можно будто бы составить словарь. Этого нет на самом деле — напротив, аллегория в каждом отдельном случае специально и индивидуально приурочена к объекту и субъекту теорематического сновидения, лежащего в основе сновидения аллегорического. Поэтому толкование аллегорических вещих снов и бывает обыкновенно столь трудным, что мы понимаем их в большинстве случаев только после того, как их предвещения осуществятся, — и тогда мы невольно удивимся совершенно своеобразному, обыкновенно чуждому для данного человека, демонически-коварному остроумию, с каким была задумана и выполнена аллегория. А если мы до тех пор сохраняем эти сны в памяти, то это надо приписать тому обстоятельству, что они, благодаря своей особенной наглядности и даже осязательности, запечатлеваются глубже, чем остальные. Конечно, упражнение и опыт должны иметь значение и в искусстве снотолкования. Но если мы хотим действительно познакомиться с "*символикой сновидения*", мы должны обратиться не к известному сочинению Шуберта, в котором нет ничего дельного, кроме одного заглавия, а к старому *Артемидору*, особенно к его последним двум книгам, где он на сотнях примеров уясняет нам характер, метод и юмор, какими пользуется наше всеведение во сне, чтобы, где можно, помочь несколько нашему невежеству в бодрствующем состоянии. И это гораздо лучше видно из его примеров, нежели из предпосланных им теорем и правил по этому вопросу*. И Шекспир вполне уловил упомянутый юмор сновидений, что доказывает он в "Генрихе VI", ч. II, акт 3, сц. 2, где при совершенно неожиданном известии

* Об аллегорических реальных сновидениях городского судьи Текстора рассказывает *Гёте* ("Из моей жизни", ч. 1, кн. 1, с. 75 и сл.).

о внезапной смерти герцога Глостера негодный кардинал Бофор, которому лучше всех известно, в чем дело, восклицает: "Таинственный Божий суд! Мне снилось этой ночью, будто герцог онемел и не мог сказать ни слова".

Здесь надо сделать важное замечание, что указанное отношение между теорематическим и воспроизводящим его аллегорическим вещим сновидением со всей точностью повторяется в изречениях древних греческих оракулов. Именно, и последние, подобно вещим снам, очень редко дают свое указание прямо и *sensu proprio*; обыкновенно же они облачают его в аллегорию, которая нуждается в истолковании и даже очень часто становится понятной только после осуществления слов оракула, — опять-таки подобно аллегорическим снам. Из многочисленных доказательств я, просто для уяснения дела, приведу, например, из Геродота (III, 57) прорицание пифии, предостерегающее сифносцев от деревянного войска и красного вестника, под чем разумелся самосский корабль с послом, окрашенный в красный цвет, что, однако, сифносцы поняли не тотчас и не по прибытии корабля, а лишь впоследствии. Затем, в IV книге, гл. 163, пифийский оракул предостерегает киренского царя Аркесилая, что если он найдет горн, полный амфор, то пусть не выжигает их, а удалит. Но лишь после того как им были сожжены мятежники вместе с башней, куда они укрылись, понял он смысл сказанного оракулом и почувствовал беспокойство. Многочисленные случаи такого рода прямо указывают на то, что в основе изречений дельфийского оракула лежали искусственно вызванные вещие сновидения и что они иногда могли достигать высшей степени ясности, в результате чего являлось уже прямое, *sensu proprio* гласящее изречение, как это доказывает история с Крезом (Геродот, I, 47, 48), пожелавшим испытать пифию и с этой целью приказавшим своим посланным спросить ее, чем он занят именно теперь, на сотый день после их отъезда, в далекой Лидии: на это пифия совершенно верно ответила то, что было известно только самому царю, — что он собственноручно в медном котле с медной крышкой варит вместе черепахи и баранье мясо. Названному источнику прорицаний пифии соответствует то обстоятельство, что к ней обращались также за медицинскими советами по поводу телесных страданий, пример чего мы видим у Геродота (IV, 155).

Из сказанного выше следует, что *теорематические* вещие сновидения — высшая и самая редкая степень предвидения в естественном сне, *аллегорические же* — вторая, более низкая. Сюда примыкает еще в качестве последнего и слабейшего отпрыска от того же корня простое предчувствие. Оно чаще бывает печального, чем радостного свойства, — в жизни ведь больше горя, чем радости. После сна нами овладевает мрачное настроение, тоскливое ожидание грядущего — по-видимому, без всякой причины. Согласно изложенному, это объясняется тем, что теорематическое, реальное, зловещее сновидение, которое пригрезилось в глубоком сне, не могло преобразоваться в аллегорическое сновидение более легкого сна, и потому от него ничего не осталось в сознании, кроме его воздействия на душу, т. е. на самое *волю*, — это подлинное и последнее ядро человека. Воздействие это и отзывается потом в виде пророческого предчувствия, мрачного беспокойства. Иногда, однако,

оно овладевает нами в том лишь случае, когда реально появляются те первые обстоятельства, которые имеют отношение к виденному в теорематическом сне несчастью, — когда, например, кто-нибудь готовится взойти на корабль, обреченный гибели, или приближается к пороховому погребу, долженствующему взлететь на воздух: немало людей уже спаслись в таких случаях благодаря тому, что, внезапно охваченные боязливым предчувствием и внутренней тревогой, они следовали этому внутреннему голосу. Мы должны объяснить себе подобные явления тем, что после теорематического сновидения, хотя оно и забыто, все-таки остается слабый след, смутное воспоминание: содержание его, правда, не в силах вполне отчетливо овладеть нашим сознанием, но след от него освежается восприятием в действительности тех именно вещей, которые в забытом сне так страшно на нас подействовали. Такого же характера был и демон Сократа, тот внутренний предостерегающий голос, который отклонял его, как скоро он собирался предпринять что-либо для себя дурное, — причем, однако, всегда давал только отрицательные, а не положительные советы. Непосредственное подтверждение изложенной теории предчувствий возможно лишь со стороны магнетического сомнамбулизма, выбалтывающего тайны сна. Оттого мы и находим такое подтверждение в известной "Истории Августы Мюллер в Карлсруэ", с. 78: "15 декабря сомнамбула в своем ночном (магнетическом) сне узнала о каком-то неприятном, касающемся ее случае, что и привело ее в большое уныние. Она тотчас же заметила: весь следующий день буду в тоске и печали, не зная отчего". Другим подтверждением нашей теории служит рассказ в "Префорстской ясновидящей" (1-е изд., т. 2, с. 73; 3-е изд., с. 325) о том впечатлении, какое некоторые стихи, относящиеся к сомнамбулическим видениям, производили в бодрствующем состоянии на ясновидящую, уже совершенно утратившую память об этих видениях. Факты, проливающие свет на этот вопрос, можно найти и в Кизеровом "Теллуризме", § 271.

По поводу всего предыдущего весьма важно хорошо усвоить и постоянно иметь в виду следующую основную истину. Магнетический сон есть лишь усиленный естественный, если угодно, его высшая степень, или потенция: это — несравненно более глубокий сон. Соответственно тому, ясновидение — это лишь усиленное сновидение: это — непрерывные *реальные сны*, которые, однако, могут получать здесь руководительство извне и быть направляемы на что угодно. В-третьих, и непосредственное целebное влияние магнетизма, наблюдавшееся на стольких примерах болезней, тоже есть не что иное, как усиление естественной целebной силы сна при всех болезнях. Ведь сон — это поистине великая панацея — именно потому, что только в нем жизненная сила, освобожденная от своих животных функций, получает полную свободу к тому, чтобы со всей своей мощью действовать как *vis naturae medicatrix* и в этом качестве вновь улаживать все возникшие в организме неполадки: поэтому-то, какова бы ни была болезнь, при совершенном отсутствии сна не может быть выздоровления. Но несравненно более глубокий магнетический сон обладает этим свойством в гораздо высшей степени, почему, наступая сам собою для устранения сильной, ставшей уже хронической болезни, он и продолжается иногда несколько дней, как,

например, в случае, опубликованном графом *Чанари* (*Szapary*. Слово о животном магнетизме. Лейпциг, 1840); в России был даже такой случай, что одна больная чахоткой сомнамбула в стадии всеведения велела своему врачу погрузить ее на 9 дней в летаргический сон, во время которого ее легкие пользовались полным покоем и оттого зажили, так что она проснулась вполне здоровой. Но так как сущность сна состоит в бездействии церебральной системы и самая целебность его зависит именно от того, что эта система, со своей животной жизнью, уже не занимает и не поглощает более жизненной силы, которая поэтому может всецело обратиться на жизнь органическую, — то может показаться противоречащим его главной цели то обстоятельство, что именно в магнетическом сне обнаруживается иногда чрезмерно повышенная познавательная способность, которая ведь по своей природе так или иначе должна быть мозговой деятельностью. Но прежде всего мы должны вспомнить, что такой случай — лишь редкое исключение. Среди 20-ти больных, на которых вообще действует магнетизм, только один приходит в сомнамбулическое состояние, т. е. воспринимает окружающее и говорит во сне, а из пяти сомнамбул едва ли одна становится ясновидящей (по Делезу — *Deleuze. Hist. crit. du magn.*, Paris, 1813, vol. 1, p. 138). Если магнетизм оказывает целебное действие без усыпления, то это только потому, что он пробуждает и направляет на место страдания целительную силу природы. Помимо же того, его ближайшим результатом является лишь чрезвычайно глубокий сон, который лишен сновидений, и даже в такой мере депотенцирует мозговую систему, что человек совсем не чувствует ни внешних воздействий, ни повреждений: вот почему им и пользовались как самым благодатным средством при проведении хирургических операций, пока, однако, его не вытеснил хлороформ. Ясновидение же, преддверием которого служит сомнамбулизм или сомнилоквизм, природа пускает в ход, собственно, в том лишь случае, когда для устранения болезни недостаточно ее *слепо действующей* целебной силы, а нужны бывают вспомогательные средства извне, — их правильно и предуказывает теперь сам пациент, находящийся в состоянии ясновидения. Таким образом, она (природа) вызывает ясновидение для этой цели самоврачевания, ибо *natura nihil facit frustra*. Ее метод здесь аналогичен и родствен тому, какому она следовала в большом масштабе при первом сотворении существ, когда она сделала шаг от растений к животным: именно, для растений еще было достаточно движения, направляемого простыми *раздражениями*; теперь же более специальные и сложные потребности, для удовлетворения которых приходилось искать, избирать, прибегать к силе или даже хитрости, делали необходимым движение по *мотивам* и, следовательно, *познание*, в различных степенях длинной шкалы, — познание, являющееся поэтому подлинным признаком животности, не случайно, а существенно свойственным животному, тем, что мы необходимо мыслим в понятии *животного*. Отсылаю по этому поводу к моему главному труду, т. 1, с. 170 и сл. (по 3-му изд., с. 178 и сл.); затем к моей "Этике", с. 33 (2-е изд., с. 32) и к "Воле в природе", с. 54 и сл. и с. 70—80 (2-е изд., с. 46 и сл. и с. 63—69). Следовательно, как в том, так и в другом случае природа зажигает себе свечу, чтобы иметь возможность отыскать и добыть ту

помощь, в какой организм нуждается *извне*. Направление же однажды развившегося у сомнамбулы ясновидения на иные вещи, помимо ее собственного здоровья, есть лишь случайное им пользование, собственное даже — уже злоупотребление. Таким же злоупотреблением является, когда мы вызываем сомнамбулизм и ясновидение, не считаясь с природой, самовольно, путем продолжительного гипноза. Напротив, когда состояния эти действительно требуются, природа осуществляет их после краткого гипноза, иногда даже совершенно без него, как самопроизвольный сомнамбулизм. В этом случае они возникают, как уже сказано, в виде реальных сновидений, рисующих прежде всего лишь ближайшую обстановку, затем все более и более расширяющих свой горизонт, пока они, при высших степенях ясновидения, не захватывают всех событий на земле, куда только ни будет направлено внимание, а иногда даже проникают в будущее. Параллельно с этими различными степенями растет способность к диагностике патологий и к терапевтическим указаниям, прежде всего для себя и как злоупотребление — для других.

И при сомнамбулизме в первоначальном и подлиннейшем смысле слова, т. е. при болезненном *лунатизме*, тоже имеют место такие реальные сновидения, хотя здесь они служат лишь для непосредственного пользования, ограничиваясь поэтому одной ближайшей обстановкой: ибо уже этим достигается цель, какую преследует в данном случае природа. Именно в этом состоянии, в противоположность магнетическому сну, самопроизвольному сомнамбулизму и каталепсии, жизненная сила не приостанавливает в качестве *vis medicatrix*, животной жизни, чтобы иметь возможность всецело заняться жизнью органической и прекратить нарушающие ее правильный ход неполадки, — нет, она проявляется здесь, вследствие патологического расстройства, какому большему частью подвержен период возмужалости, в виде ненормального избытка раздражимости, от которого природа и старается освободиться: это осуществляется, как известно, с помощью хождения, работы, лазанья, вплоть до самых головоломных положений и опаснейших прыжков и все это — во сне. Тогда же вместе с тем, для ограждения этих опасных шагов, природа вызывает те загадочные реальные сновидения, которые, однако, касаются здесь лишь ближайшей обстановки, так как этого достаточно, чтобы предотвратить несчастья, к каким должна была бы повести разнузданная раздражимость, если бы она действовала слепо. Таким образом, они имеют здесь лишь отрицательную цель — отклонить вред, тогда как при ясновидении их цель положительная: отыскать внешнюю помощь; отсюда — огромная разница в широте кругозора.

Как ни таинственно действие магнетизирования, ясно во всяком случае то, что оно прежде всего состоит в приостановке животных функций, причем жизненная сила от головного мозга, являющегося простым пенсионером или паразитом организма, отклоняется или, вернее, вновь оттесняется в сторону органической жизни, своей первичной функции, ибо там в данную минуту требуются ее безраздельное присутствие и ее деятельность в качестве *vis medicatrix*. Но в пределах нервной системы, этого исключительного вместилища всяческой жизни чувств, органическая жизнь имеет своего представителя и заступника в руково-

дителе и распорядителе ее функций — симпатическом нерве и его ганглиях. Поэтому-то процесс магнетизирования можно рассматривать еще как оттеснение жизненной силы от мозга к этому нерву, которые вообще можно представлять себе как два противоположных полюса: мозг вместе с относящимися к нему органами движения — как положительный и сознательный полюс, а симпатический нерв, с его ганглиозными сплетениями, — как полюс отрицательный и бессознательный. А если так, то можно предложить следующую гипотезу относительно того, что происходит при магнетизировании. Это — воздействие мозгового полюса (т. е. внешнего нервного полюса) магнетизера на *одноименный* полюс пациента, так что, по общему закону полярности, воздействие это выражается в *отталкивании*, благодаря чему нервная сила оттесняется на другой полюс нервной системы — внутренний, в систему брюшных ганглиев. Вот почему мужчины, у которых перевес имеет мозговой полюс, наиболее пригодны для роли магнетизеров; женщины же, при преобладании у них ганглиозной системы, пригоднее для магнетизирования и его последствий. Если бы женская ганглиозная система могла оказывать такое же, т. е. тоже отталкивающее, влияние на мужскую, то путем обратного процесса должна была бы получаться ненормально повышенная мозговая жизнь, временный гений. Но это невозможно, так как ганглиозная система неспособна действовать вовне. Наоборот, *бакет*¹¹ вполне можно рассматривать как *притягивающий*, в силу взаимодействия *разноименных* полюсов, магнетизирование, так что связанные с ним, с помощью идущих к подложечной ямке железных прутьев и шерстяных шнурков, симпатические нервы всех сидящих вокруг пациентов, действуя соединенными и повышенными неорганической массой бакета силами, притягивают к себе отдельный мозговой полюс каждого из пациентов, депотенцируют, следовательно, животную жизнь тем, что растворяют ее во всеобщем магнетическом сне, — подобно тому как лотос опускается по вечерам в волны. В согласии с этим, когда однажды проводники бакета были приложены не к подложечной ямке, а к голове, возникли сильный прилив крови и головная боль (Кизер. Теллуризм, 1-е изд., т. 1, с. 439). Если в *сидерическом* бакете ту же самую силу обнаруживают простые, немагнитические металлы, то это находится, по-видимому, в связи с тем, что металл обладает простейшей, изначальнейшей природой, есть самая низкая ступень объективации воли, следовательно, прямо противоположен мозгу как высшему развитию этой объективации, т. е. наиболее от него далек, представляя к тому же наибольшую массу в наименьшем объеме. Поэтому он возвращает волю к ее первоначальности и родствен ганглиозной системе, как, наоборот, свет находится в родстве с мозгом: вот почему сомнамбулы избегают прикосновения металлов к органам сознательного полюса. В этом же находит себе объяснение и чувство металла и воды у людей с соответствующей организацией. Если при обыкновенном, немагнетизированном бакете действующей стороной являются связанные с ним ганглиозные системы всех собравшихся вокруг него пациентов, соединенными силами парализующие мозговые полюсы, то это дает в то же время указание, объясняющее вообще заразительность сомнамбулизма, а также сродную ей передачу наличной деятельности второго зрения с помощью взаимных

толчков между лицами, им одаренными, — объясняющее, следовательно, общность видений.

Если же позволить себе еще более смелое применение этой гипотезы о процессе активного магнетизирования, основывающейся на законах полярности, то из нее можно бы было, хотя лишь схематически, вывести, почему при высших степенях сомнамбулизма взаимоотношение может идти так далеко, что сомнамбула становится участницей всех мыслей, знаний, речей, даже всех чувственных ощущений магнетизера, т. е. присутствует в его мозгу, тогда как, с другой стороны, его *воля* оказывает на нее непосредственное влияние и настолько ею овладевает, что может держать ее в полном подчинении. Именно в наиболее употребительном теперь гальваническом приборе, где оба металла погружены в две различные, разделенные глиняными стенками кислоты, положительный ток идет через эти жидкости от цинка к меди, а затем вне их, в электроде, — от меди опять к цинку. Итак, аналогично этому положительный ток жизненной силы, как воля магнетизера, должен был бы, по нашей гипотезе, идти от его мозга к мозгу сомнамбулы, овладевая ею и отгоняя ее жизненную силу, вызывающую в мозгу сознание, к симпатическому нерву, т. е. к желудочной области, ее отрицательному полюсу: но затем тот же ток продолжал бы оттуда идти обратно в магнетизера, к своему положительному полюсу, его мозгу, где он встречает его мысли и ощущения, которые от этого сообщаются теперь сомнамбуле. Это, конечно, очень смелые предположения, но относительно таких совершенно темных вещей, как те, которыми мы здесь занимаемся, допустима всякая гипотеза, ведущая к какому-либо, хотя бы только схематическому их пониманию или их уразумению по аналогии.

Чрезвычайно удивительные и поэтому прямо невероятные, пока они не были подтверждены единогласием сотен достовернейших свидетельств, явления сомнамбулического ясновидения, перед которым открыто сокровенное, отсутствующее, далекое, даже еще покоящееся в недрах будущего, теряют по крайней мере свою абсолютную непостижимость, если мы хорошенько подумаем над тем, что, как я столь часто указывал, объективный мир — просто мозговой феномен: в сомнамбулическом ясновидении до известной степени устраняются именно его порядок и закономерность, основанные на пространстве, времени и причинности (этих мозговых функциях). Именно, по кантовскому учению об идеальности пространства и времени, мы понимаем, что вещь в себе, т. е. единственная истинная реальность во всех явлениях, будучи свободной от обеих этих форм интеллекта, не знает разницы между близким и далеким, между настоящим, прошедшим и будущим; поэтому опирающиеся на указанные созерцательные формы разграничения оказываются не безусловными, и они уже не представляют более непреодолимых границ для рассматриваемого способа познания, существенным образом измененного благодаря перемене его органа. Если бы, напротив, время и пространство были абсолютно реальными и принадлежали внутренней сущности вещей, тогда, конечно, этот дар видения у сомнамбул, как и вообще всякое проникновение за пределы зримого и настоящего, был бы прямо непостижимым чудом. С другой стороны, разбираемые здесь случаи дают даже до некоторой степени фактическое подтверждение

кантовскому учению. В самом деле, коль скоро время не есть определение подлинной сущности вещей, то по отношению к ней *до* и *после* не имеют значения, так что, следовательно, то или другое событие должно подлежать познанию ранее своего наступления в такой же мере, как и после него. Всякое пророчество, будет ли оно результатом сновидения, сомнамбулического предвидения, второго зрения или какого бы то ни было иного условия, — это лишь разыскание способа освободить познание от условия времени. Для наглядности можно прибегнуть еще к следующему сравнению. *Вещь в себе* — *primum mobile** в механизме, сообщающем движение всей сложной и пестрой игрушке этого мира, и потому она должна быть иного рода и свойства, нежели последняя. Мы видим, конечно, связь отдельных частей игрушки в намеренно выставленных напоказ рычагах и колесах (временная последовательность и причинная зависимость), но того, что сообщает всем им *первое* движение, мы не видим. И вот, когда я читаю, как ясновидящие сомнамбулы задолго вперед и с большою точностью предсказывают будущее, то мне и кажется, что они добрались до того сокровенного механизма, от которого все исходит и где поэтому в данный момент является настоящим все то, что с внешней стороны, т. е. через наше оптическое стекло времени, представляется лишь как будущее и грядущее.

Сверх того, тот же самый животный магнетизм, которому мы обязаны этими чудесами, на разные лады свидетельствует нам и о непосредственном воздействии *воли* на другие лица и вдаль: но в этом именно и заключается основная черта того, чему дают ославленное имя *магия*. Ибо последняя — это свободное от причинных условий физического действия, т. е. соприкосновения в обширнейшем смысле слова, непосредственное воздействие самой нашей воли, как это разъяснено мною в особой главе моего сочинения "О воле в природе". Таким образом, магическое действие относится к физическому, как мантика — к предположениям разума: оно являет собою действительное и полное *actio in distans***, подобно тому как подлинная мантика, например сомнамбулическое ясновидение, — это *passio a distante****. Как в последней устранена индивидуальная изоляция познания, так в первой, т. е. в магии, — индивидуальная изоляция воли. Поэтому в обеих мы, вне зависимости от ограничений, налагаемых пространством, временем и причинностью, достигаем того, что в иных случаях и в повседневной практике возможно для нас только при этих ограничениях. В них, следовательно, наша сокровеннейшая сущность, или вещь в себе, отбрасывает названные формы явления и выступает свободной от них. Вот почему достоверность мантики родственна с достоверностью магии, и сомнения в той и другой всегда появлялись и исчезали вместе.

Животный магнетизм, симпатическое лечение, магия, второе зрение, вещие сны, призраки и всякого рода видения — все это родственные явления, ветви *одного* ствола, и они дают непреложно достоверное свидетельство в пользу того, что есть связь мировых существ, обуслов-

* букв.: первоначальное побуждение (лат.).

** действие на расстоянии (лат.).

*** подвергающееся воздействию на расстоянии (лат.).

ленная совершенно иным порядком вещей, нежели *природа*, которая имеет своей основой законы пространства, времени и причинности, тогда как этот иной порядок глубже, истоннее и непосредственнее, и потому на него не распространяются самые первые и общие (благодаря своему чисто формальному характеру) законы *природы*, так что время и пространство больше не разделяют индивидов, и как раз на эти формы опирающиеся разобщение и изоляция индивидов не ставят уже неодолимой преграды сообщению мыслей и непосредственному воздействию воли; значит всякие изменения происходят здесь совсем необычным путем: не в силу физической причинности и не вследствие сцепления ее звеньев, а вызываются просто волевым актом, на особый лад проявленным и оттого получившим силу вне пределов индивида. Итак, специфический признак всех рассматриваемых здесь животных феноменов — это *visio in distans et actio in distans** как во времени, так и в пространстве.

Кстати заметим, по истинному смыслу понятия *actio in distans*, пространство между субъектом и объектом действия, наполнено ли оно или пусто, не имеет решительно никакого влияния на самое действие, так что совершенно безразлично, равна ли длина этого пространства одному дюйму или биллиону Урановых орбит. Ибо, если действие претерпевает какое-либо ослабление при увеличении расстояния, то это бывает или потому, что его, действие, должна передавать уже наполняющая пространство материя, которая своим постоянным противодействием и ослабляет его в зависимости от расстояния; или же потому, что самая причина состоит просто в материальном токе, который распространяется в пространстве и таким образом становится тем разреженнее, чем оно больше. Пустое же пространство само по себе никоим образом не может оказывать сопротивления и ослаблять причинность. Там, следовательно, где действие уменьшается по мере отдаления от исходной точки своей причины, как это бывает с действием света, тяготения, магнита и т. д., там нет никакого *actionis in distans*; нет его также и в том случае, когда расстояние хотя бы только задерживает наступление действия. Ибо движется в пространстве исключительно материя: именно она, значит, должна быть движущимся носителем подобного действия, и действие ее поэтому должно наступать лишь тогда, когда она приблизится, т. е. не раньше соприкосновения, и, следовательно, не *in distans*.

Напротив, рассматриваемые здесь и перечисленные выше (в качестве ветвей одного ствола) явления имеют, как сказано, своим специфическим признаком именно *actio in distans* и *passio a distante*. Но этим, как я тоже упомянул уже, они прежде всего дают столь же неожиданное, сколь и неопровержимое *фактическое* подтверждение кантовскому основному учению о противоположности явления и вещи в себе и их законов. Именно, по Канту, природа и ее порядок — это только явление: в противоположность ей все рассматриваемые здесь факты, заслуживающие названия магических, коренятся непосредственно в вещи в себе и производят в мире явлений феномены, которые никогда не могут быть объяснены с помощью его законов и потому справедливо отрицались,

* видение на расстоянии и действие на расстоянии (лат.).

пока стократный опыт не устранил возможности этого отрицания. Но не только кантовская, а также и моя философия получает от ближайшего рассмотрения этих фактов важное подтверждение, а именно в том обстоятельстве, что во всех этих феноменах подлинным действующим началом служит исключительно *воля*, почему она и заявляет себя как вещь в себе. Вот отчего один известный магнетизер, венгерский граф *Чанари*, совсем, очевидно, не знакомый с моей философией и, быть может, не особенно сведущий в философии вообще, добравшись до этой истины своим эмпирическим путем, уже первую статью в своем сочинении "Слово о животном магнетизме" (Лейпциг, 1840) озаглавил так: "Физические доказательства того, что *воля* — принцип всякой духовной и телесной жизни".

С другой же стороны и совершенно независимо данные феномены представляют фактическое и вполне достоверное опровержение не только материализма, но и натурализма в том виде, как я охарактеризовал его в гл. 17 второго тома своего главного произведения, усматривая в нем физику, посаженную на трон метафизики: именно, тот порядок *природы*, который материализм и натурализм выдают за абсолютный и единственный, оказывается, на основании этих явлений, чисто феноменальным и потому лишь поверхностным, имеющим в своей основе независимую от его законов сущность самих вещей в себе. Но интересующие нас, по крайней мере в философском смысле явления, — самые важные из всех фактов, какие предлагает нам совокупность опыта; поэтому основательное ознакомление с ними является обязанностью всякого ученого.

Для пояснения сказанного воспользуюсь еще следующим, более общим замечанием. Вера в привидения является врожденной у человека: она существует во все времена и во всех странах, и, быть может, нет человека, совершенно от нее свободного. Масса людей и народы едва ли не всех стран и времен различают *естественное* и *сверхъестественное* как два, радикально различных, хотя и одновременно существующих порядка вещей. На долю сверхъестественного народ относит чудеса, предсказания, привидения и колдовство, но сверх того признает, что и вообще-то на свете нет ничего до последних оснований безусловно естественного и что сама природа опирается на сверхъестественное. Вот почему народ прекрасно понимает себя, когда спрашивает: "Естественно ли это происходит или нет?" По существу, это популярное различение совпадает с кантовским разграничением явления и вещи в себе, только последнее точнее и правильнее определяет вопрос, указывая, что естественное и сверхъестественное не два разных и обособленных вида сущностей, а одно и то же, нечто такое, что, взятое *само по себе*, должно быть названо сверхъестественным, ибо лишь когда оно *является*, т. е. входит в восприятие нашего интеллекта и оттого принимает его формы, — лишь тогда возникает *естественное, природа*, феноменальная закономерность которой и есть то, что разумеют под естественным. Я же, со своей стороны, лишь пояснил выражение *Канта*, назвав "явление" прямо *представлением*. И если еще принять во внимание, что где только в "Критике чистого разума" и в "Прологоменах" вещь в себе *Канта* хоть немного выступает из мрака, в котором он ее держит, она тотчас же распознается как моральная ответственность в нас, т. е. *воля*, — то надо

будет также согласиться и с тем, что я, признав *волю* вещь в себе, опять-таки только пояснил и развил мысль Канта.

Животный магнетизм, конечно не с экономической и технической, а с философской точки зрения — это самое ценное из всех когда-либо сделанных открытий, хотя, правда, до сих пор он больше загадок выставляет, чем решает. Это на самом деле — практическая метафизика, как определяет магию уже Бэкон Веруламский; это — до некоторой степени экспериментальная метафизика, ибо магнетизм устраняет первые и самые общие законы природы: вот почему он делает возможным даже и то, что а priori считалось невозможным. Но если уже в простой *физике* эксперименты и факты далеко еще не дают нам правильного взгляда на вещи, а для этого требуется их истолкование, часто находимое с большим трудом, то насколько же более требуется оно для таинственных фактов этой в эмпирическую форму облеченной метафизики! Следовательно, чтобы собрать таящиеся здесь сокровища, в ногу с ней, эмпирической метафизикой, должна будет идти метафизика рациональная, или теоретическая. Но в таком случае настанет время, когда философия, животный магнетизм и естествознание, бесприммерно подвинувшиеся во всех своих отраслях, будут проливать друг на друга столь яркий свет, что обнаружатся истины, на раскрытие которых иначе нельзя было бы и надеяться. Не надо только считаться при этом с метафизическими изречениями и поучениями сомнамбул: это по большей части жалкие мысли, возникшие из заученных сомнамбулой догматов и их путаного сочетания с тем, что она находит в голове своего магнетизера, — поэтому они не заслуживают никакого внимания.

Магнетизм открывает дорогу и к разгадке вопроса о *явлении духов*, которое так упорно во все времена защищали и так настойчиво отрицали; но правильно ступить на эту дорогу все-таки будет нелегко, хотя она и должна лежать где-нибудь посредине между легковерием нашего, впрочем, весьма почтенного и достойного *Юстина Кернера* и тем воззрением — господствующим теперь, пожалуй, только в Англии, которое не допускает никакого иного миропорядка, кроме механического, чтобы все выходящее за его пределы с тем большею уверенностью свести и сконцентрировать в совершенно особом, отличном от мира личном существе, по произволу им (этим миром) распоряжающемся. Обскурантные, с невероятным бесстыдством противящиеся всякому научному знанию и этим позорящие нашу часть света английские пасторы, оберегая и лелея все предрассудки, благоприятные "холодному суеверию, которое они зовут своей религией", и ненавидя истины, которые ему противодействуют, — эти английские попы несут главную вину за ту несправедливость, какую должен был претерпеть в Англии животный магнетизм. Именно в то время как в Германии и Франции он уже целых 40 лет был признан в теории и на практике, — там его без проверки, с самоуверенностью невежества все еще осмеивали и осуждали как грубый обман. "Кто верит в животный магнетизм, тот не может верить в Бога"¹², — сказал мне еще в 1850 г. один молодой английский священник — *hinc illae lacrimae!** Но в конце концов и на острове предрассудков и поповского обмана животный магнетизм все-таки поднял свое знамя, чтобы

* здесь: вот в чем подоплека! (лат.)

тем еще раз блестящим образом подтвердить слова: "Magna est vis veritatis et praevalebit"* — это прекрасное библейское изречение (Ездра, 4, 41), от которого сердце всякого англиканского пастора с полным основанием дрожит за свои приходы. Вообще, пора направлять в Англию миссии разума, просвещения и противопоповства с боленовской и штраусовской критикой Библии в одной и с "Критикой чистого разума" — в другой руке, чтобы дать отпор этим самим себя *reverend*** именующим, самым надменным и наглым из всех попов на свете и остановить скандал. Впрочем, самого лучшего в этом отношении можно ожидать от пароходов и железных дорог, которые в такой же мере способствуют обмену мыслей, как и обмену товаров, так что они грозят величайшей опасностью вульгарному пустосвятству, которое охраняется в Англии с такой лукавой заботливостью и господствует даже в высших классах. Ведь немногие читают, но все болтают, а упомянутые изобретения дают для этого повод и досуг. Во всяком случае, нельзя более терпеть, чтобы английские пасторы самую интеллигентную и во всех почти отношениях первую нацию Европы с помощью грубейшего ханжества низводили на последнее место и тем навлекали на нее *презрение*, — в особенности если принять в расчет то средство, каким они достигли этой цели: именно, вверенное им народное воспитание они организовали так, что две трети английского народа не умеют читать. Их наглость при этом заходит так далеко, что они в общественных газетах преследуют злобою, издевательством и пошлыми насмешками даже вполне достоверные, общепризнанные результаты *геологии*, не замечая, что в таких нападках они ударяют глиняным горшком о железный***. Впрочем, настоящий источник скандального, обманывающего народ английского обскурантизма заключается в законе о первородстве, который вынуждает аристократию (в самом широком смысле слова) заботиться об обеспечении младших сыновей: и вот для них-то, если они не годятся ни во флот, ни в армию, *church establishment***** (характерное название), со своими 5 миллионами фунтов дохода, и служит *домом презрения*. Дело в том, что для младшего сына — путем протекции или за деньги — добывают а *living* (тоже очень характерное выражение: "прожиток"), т. е. церковный приход; очень часто о продаже таких приходов даже с публичного аукциона объявляют в газетах*****, хотя ради приличия

* "Велика сила истины, и она одержит победу" (*лат.*).

** преподобный (*лат.*).

*** Англичане — такая *matter of fact nation* [нация реалистов (*англ.*)], что если новейшие исторические и геологические открытия (например, что Хеопсова пирамида построена на 1000 лет раньше всемирного потопа) опровергнут перед ними фактическое и историческое содержание Ветхого Завета, то вместе с тем разрушится и вся их религия.

**** церковное поприще (*англ.*).

***** В "Galignani" от 12 мая 1855 г. приведено из "Globe", объявление, что 13 июня 1855 г. будет продаваться с публичного торга "the Rectory of Pewsey, Wiltshire", а "Galignani" от 23 мая заимствует из "Leader" и после того много раз сообщает целые списки приходов, назначенных к аукциону: при каждом названии отмечены доход, достоинства местности и возраст теперешнего пастора. Ибо как продажны офицерские места в армии, так же продажны и церковные приходы: что за офицеры получают при этом, выяснила крымская кампания, а что за попы — об этом тоже свидетельствует опыт.

продают не прямо самую должность священника, а право заместить ее на данный раз определенным лицом (the patronage). Но так как торг этот должен быть заключен до ее действительного освобождения, то в качестве целесообразной приманки прибавляют, например, что теперешний пастор имеет уже 77 лет от роду, а также не забывают восхвалить прекрасную охоту и рыбную ловлю прихода, и элегантную квартиру. Это — бесстыднейшая симония в мире. Понятно отсюда, почему в хорошем, я хочу сказать — знатном английском обществе всякая насмешка над церковью и ее холодными суевериями считается дурным тоном, даже прямо неприличием, по правилу: "Quand le bon ton arrive, le bon sens se retire"*. Поэтому-то влияние попов в Англии настолько велико, что, к неизгладимому стыду английской нации, изготовленная Торвальдсеном статуя Байрона, ее величайшего поэта после недостижимого Шекспира, не могла быть поставлена в национальном пантеоне Вестминстерского аббатства, в ряду других великих изображений: ведь Байрон был достаточно честен, чтобы не делать никаких уступок англиканской поповской лжи, и он шел своим путем, не обращая на нее никакого внимания, между тем как посредственный поэт Вордсворт, часто бывший мишенью для его насмешек, заслужил себе в 1854 г. статую в Вестминстерской церкви. Английская нация такую низостью зарекомендовала себя как as a stultified and priestridden nation**. Европа по праву осмеивает ее. Но так дело не останется. Будущее, более мудрое поколение с торжеством понесет Байронову статую в Вестминстер. Зато Вольтер, во сто раз больше Байрона писавший против западной церкви, со славой похоронен во французском пантеоне, в церкви св. Женевьевы, имея счастье принадлежать к такой нации, которая не позволяет попам водить себя за нос и управлять собою. При этом, конечно, вполне обнаруживаются деморализующие влияния английского обмана и ханжества. Деморализующе действует на народ лживое уверение, будто половина всех добродетелей состоит в воскресном безделье и в церковном нытье и будто один из величайших пороков, пролагающий путь ко всем остальным, — это sabbathbreaking, т. е. нарушение воскресного безделья. Поэтому-то в газетах и появляются очень часто по их инициативе исповеди приговоренных к виселице — осужденные сообщают в них, что вся их греховная жизнь произошла от sabbathbreaking, этого ужасного порока. Именно в целях упомянутого попечения несчастная Ирландия, жители которой тысячами умирают с голоду, еще и теперь должна наряду со своим собственным католическим духовенством, которому она платит из собственных своих средств и добровольно, кормить также ничего не делающих протестантских клириков — архиепископа, 12 епископов и целую армию deans*** и rectors****, хотя они и получают свое содержание не прямо за счет народа, а из церковного дохода.

Я обращал уже внимание на то, что сны, сомнамбулическое восприятие, ясновидение, прорицание, второе зрение и вообще всякое духовиде-

* "Где начинается хороший тон, там кончается рассудок" (фр.).

** нация, выставленная в смешном виде и находящаяся под властью духовенства (англ.).

*** декан, управляющий епархиальным округом (англ.).

**** приходской пастор, или священник (англ.).

ние — явления близкородственные. Общее в них то, что мы, испытывая их влияние, получаем кажущееся объективным созерцание — с помощью совсем иного органа, нежели в обычном бодрствующем состоянии, именно не через внешние чувства, но все же совершенно так, как и с помощью их, отчего я и назвал этот орган *органом сновидения*. Что же касается разницы между этими явлениями, то она заключается в их отношении к воспринимаемому чувствами эмпирически-реальному внешнему миру. Именно при сновидении отношения этого обыкновенно совсем нет, так что даже при редких вещих снах оно все-таки, самое большее, бывает лишь косвенным и отдаленным, очень редко — прямым; напротив, при сомнамбулическом восприятии и ясновидении, а также при лунатизме оно непосредственно и вполне правильно, при явлении призраков и всяческом духовидении — проблематично. В самом деле, видение объектов во сне признается иллюзорным, т. е., собственно, чисто субъективным, как образы фантазии: но тот же самый вид созерцания становится в сонном бдении и в сомнамбулизме вполне и истинно объективным — мало того, при ясновидении человек получает кругозор несравненно более обширный, чем в бодрствующем состоянии. Когда же этот кругозор простирается и на призраки умерших, то ему опять хотят придать чисто субъективный характер. Это, однако, не согласуется с аналогией данной градации, и можно утверждать только то, что теперь, при явлении умерших, мы видим объекты, существование которых не удостоверяется обычным созерцанием какого-нибудь бодрствующего свидетеля, тогда как на непосредственно предшествующей ступени объекты были таковы, что бодрствующему приходилось искать их вдалеке или дожидаться в будущем. По этой ступени, именно, мы знаем ясновидение как созерцание, простирающееся также и на то, к чему бодрствующая мозговая деятельность не имеет *непосредственного* доступа, но что все-таки существует в действительности: мы не вправе поэтому отрицать — по крайней мере, сразу и без дальних слов — объективную реальность и за теми восприятиями, которых бодрствующее созерцание не может получить даже и с помощью передвижения в пространстве или во времени. По аналогии, мы вправе даже предполагать, что такая созерцательная способность, которая простиралась бы на действительное будущее и еще совсем несуществующее, была бы в состоянии воспринимать как настоящее также и то, что некогда было и уже прошло. К тому же еще не доказано, что упомянутые призраки не могут попадать и в бодрствующее сознание. Всего чаще они воспринимаются в состоянии сонного бдения, т. е. когда мы верно, хотя и во сне, замечаем то, что непосредственно окружает нас в данное время: а так как при этом все, что мы видим, обладает объективной реальностью, то являющиеся здесь призраки прежде всего имеют презумпцию реальности.

Но ведь и помимо того опыт учит, что функция *органа сновидения*, имеющая обыкновенно условием своей деятельности легкий, обычный, или же глубокий, магнетический сон, в виде исключения может обнаруживаться и при бодрствующем мозге, т. е. что тот глаз, каким мы видим сны, открывается иногда также и во время бодрствования. В этом случае

перед нами возникают образы, столь обманчиво сходные с теми, какие приходят в мозг через органы чувств, что их смешивают с последними (образами) и принимают за таковые, пока не окажется, что они не являются звеньями причинной связи, которая соединяет все чувственные образы и которую мыслят под названием телесного мира, — а это обнаруживается или немедленно, из их характера, или же только впоследствии. Так вот, образу, возникающему таким путем, и дают название галлюцинации, видения, второго зрения или спиритического явления — смотря по тому, в чем его *более отдаленная* причина. Ибо его *ближайшая* причина непременно должна заключаться внутри организма: ведь, как показано выше, именно изнутри исходящее воздействие пробуждает мозг к созерцательной деятельности, которая, пронизывая его насквозь, простирается до самых нервов органов чувств, так что возникающие благодаря ей образы получают даже окраску и блеск, тон и голос действительности. Однако в том случае, если это бывает не в полной мере, они являются лишь со слабой окраской, бледными, серыми и почти прозрачными или, аналогично этому, когда они имеют звуковой характер, их голос оказывается ослабленным, звучит глухо, хрипло или прерывисто. Если лицо, которому они являются, обратит на них усиленное внимание, они обыкновенно исчезают, ибо чувства, напряженно обратившиеся теперь к *внешнему* впечатлению, его и воспринимают как действительное, причем оно, будучи более сильным и действующим в противоположном направлении, преодолевает и оттесняет всю мозговую деятельность, идущую *изнутри*. Именно для предотвращения этой коллизии происходит и то, что при видениях внутренний глаз проецирует образы по возможности туда, где внешний глаз ничего не видит, — в темные углы, за занавески, внезапно становящиеся прозрачными, и вообще в темноту ночи, которая только потому и служит порою духов, что мрак, тишина и уединение, устраняя внешние впечатления, открывают простор для другой, *изнутри* исходящей деятельности мозга, так что в этом отношении последнюю можно сравнить с феноменом фосфоресценции, который тоже обусловлен темнотой. В шумном обществе и при свете многочисленных свечей полночь не есть час духов. Но мрачная, тихая и уединенная полночь — это именно такой час, ибо мы уже инстинктивно боимся в ней наступления феноменов, которые представляются нам внешними, хотя их *ближайшая* причина лежит в нас самих — так что, собственно, мы тогда боимся самих себя. Вот почему, кто страшится наступления таких явлений, не ночует один.

Хотя опыт и учит, что все явления рассматриваемого свойства несомненно происходят в бодрствующем состоянии, чем они и отличаются от сновидений, тем не менее я все еще сомневаюсь, чтобы это бодрствование было полное в самом строгом смысле слова: ведь уже необходимое при этом разделение силы представления мозга предполагает, по-видимому, что сильная деятельность органа сновидения не может не наносить ущерба деятельности нормальной, т. е. что этот орган может действовать лишь при известном ослаблении бодрствующего, вовне направленного чувственного сознания. Поэтому мне и кажется, что при рассматриваемых явлениях сознание, будучи несомненно бодрствующим, все же как бы окутано самою легкой дымкою, отчего

оно и получает некоторую, хотя и слабую, грезоподобную окраску. Это прежде всего дает объяснение тому факту, что те, кто действительно имел такого рода видения, никогда не умирали от ужаса перед ними, между тем как ложные, искусственно подстроенные явления духов иногда производили такое действие. Обыкновенно даже так бывает, что действительные феномены этого рода совсем не внушают никакого страха: лишь потом, когда мы начинаем размышлять о них, возникает некоторый ужас; конечно, это, быть может, зависит и от того, что, пока они длятся, мы считаем призраки за живых людей, и лишь впоследствии оказывается, что они не могли быть таковыми. Я полагаю все-таки, что отсутствие страха, составляющее даже характеристический признак действительных видений подобного рода, главным образом обуславливается приведенным выше основанием: человек, бодрствуя, тем не менее легко окутан некоторым сонным сознанием, т. е. пребывает в стихии, которой по существу чужд всякий ужас перед бестелесными явлениями, так как в этом сознании объективное и субъективное не разделены столь резко, как при воздействии телесного мира. Это находит себе подтверждение в той непринужденности, с какой префорстская ясновидящая относится к своему общению с духами: например, в т. 2, с. 120 (1-е изд.) говорится о том, что она совершенно спокойно заставляет некоего духа стоять и дожидаться, пока она поест своего супу. Да и сам Юстинус Кернер неоднократно говорит (напр., т. 1, с. 209), что хотя она и казалась бодрствующей, однако никогда не бодрствовала вполне; правда, это надо еще сопоставить с ее собственным заявлением (т. 2, с. 11; по 3-му изд. с. 256), что всякий раз, когда она видит духов, она находится в совершенно бодрствующем состоянии.

Для всех этих созерцаний, возникающих посредством органа сновидения в бодрствующем состоянии и рисующих перед нами явления вполне объективные и одинаковые с созерцаниями, полученными благодаря чувственным впечатлениям, *ближайшая причина*, как сказано, всегда должна лежать внутри организма, где в этом случае происходит какое-нибудь необычное изменение, которое действует на головной мозг через родственную уже церебральной системе вегетативную нервную систему, т. е. через симпатический нерв и его ганглии; но от такого воздействия мозг все-таки может начать лишь свою естественную и специфическую деятельность объективного созерцания, имеющего своей формой пространство, время и причинность, — совершенно как и от воздействия, получаемого органами чувств извне: вот почему он и теперь тоже отправляет свою нормальную функцию. Созерцательная деятельность мозга, таким образом изнутри возбужденная, проникает даже до нервов чувств, и они теперь изнутри, как прежде извне, получают возбуждение для своих специфических ощущений, которые и придают являющемуся образу окраску, звук, запах и т. д. и тем сообщают ему полную объективность и живость чувственного восприятия. Важное подтверждение получает эта теория в следующем указании одной ясновидящей сомнамбулы, *Гейнекенс*, относительно возникновения сомнамбулического созерцания: "Ночью, после спокойного, естественного сна, она вдруг заметила, что из ее затылка исходит свет, стремится оттуда ко лбу, приходит затем к глазам — и вот позволяет ей видеть окружающие

предметы; при этом свете, подобном сумеркам, она все вокруг себя ясно видела и узнавала" ("Архив по животному магнетизму", Кизера, т. 2, тетр. 3, с. 43). Но названная *ближайшая* причина таких изнутри в мозгу возбуждаемых созерцаний сама в свой черед должна иметь какую-нибудь причину, которая поэтому будет для них причиной более отдаленной. И вот, если бы мы установили, что эту последнюю надо искать не всегда только в организме, а иногда и вне его, то в этом случае за рассматриваемым мозговым феноменом, который до сих пор представлялся нам столь же субъективным, как простые сновидения, даже только как сон наяву, вновь будет обеспечена реальная объективность, т. е. действительно причинное отношение к чему-нибудь лежащему вне субъекта, — обеспечена совсем с другой стороны, и она, эта объективность, как бы возвратится с заднего крыльца. Я перечислю здесь поэтому *более отдаленные причины* данного явления, поскольку они нам известны, причем я прежде всего замечу, что, покуда они кроются исключительно *внутри* организма, феномен получает название *галлюцинации*, утрачивая его, однако, и приобретая различные другие наименования, когда можно указать или по крайней мере предположить какую-либо причину, лежащую *вне* организма.

1. Наиболее частой причиной рассматриваемого мозгового феномена бывают сильные, острые болезни, особенно горячка, вызывающая умственное расстройство, при котором этот феномен всем известен под названием горячечного бреда. Эта причина, очевидно, содержится только в организме, хотя сама горячка может быть обусловлена и внешними причинами.

2. *Сумасшествие*, хотя далеко не всегда, все же сопровождается порою галлюцинациями, причину которых надо видеть в ближайшим образом вызывающих его болезненных условиях, а они содержатся большею частью в мозгу, но часто также и в остальном организме.

3. В редких, но вполне достоверных случаях при отсутствии горячки или какой-нибудь другой острой болезни, не говоря уже о безумии, возникают галлюцинации в виде человеческих образов, на удивление сходных с действительными. Наиболее известный случай этого рода был с *Николаи*; последний сделал о нем в 1799 г. доклад Берлинской академии, впоследствии отпечатанный отдельно. Подобный же рассказ можно найти в Brewster'овом "Эдинбургском научном журнале" (т. 4, № 8, октябрь — апрель 1831), а несколько других фактов дает Brierre de Boismont ("Des hallucinations", 1845, 2-е изд. — 1852), книга которого весьма ценна для всего исследуемого нами вопроса, почему я и буду на нее часто ссылаться. Правда, в ней совсем нет глубокого объяснения соответственных феноменов; она даже, к сожалению, лишена действительного систематического изложения. Но это очень богатая, осмысленно и критически собранная компиляция всех сколько-нибудь касающихся нашей темы случаев. К специальному вопросу, разбираемому нами сейчас, особенно относятся в ней наблюдения 7, 13, 15, 29, 65, 108, 110, 111, 112, 114, 115, 132. Вообще же надлежит признать и взвесить то обстоятельство, что среди фактов, лежащих в области нашего теперешнего исследования, на один публично засвидетельствованный приходится тысяча таких сходных фактов, сведения о которых никогда не выходи-

ли за пределы их непосредственной среды, — по различным причинам, которые легко указать. Вот почему научное рассмотрение этой сферы в течение столетий, даже тысячелетий, возится с немногими отдельными случаями реальных снов и привидений — случаями, подобные которым с тех пор происходили сотни тысяч раз, но не были доведены до всеобщего сведения и оттого не попали в литературу. Как примеры этих случаев, ставших типичными благодаря бесчисленному повторению, я назову только реальное сновидение, рассказанное Цицероном ("De divinatione", 1, 27), привидение у Плиния в "Epistola ad Suram" и духовидение Марсилио Фичино, по уговору с его другом Меркатом. Что же касается случаев, отмеченных под настоящим номером, случаев, для которых типичной является болезнь Николаи, то все они имеют свой источник в чисто телесных, всецело в самом организме заложенных аномалиях, как это доказывается, с одной стороны, их ничтожным содержанием и периодичностью повторения, а с другой стороны — тем, что подобного рода явления всегда исчезали после применения терапевтических средств, особенно кровопускания. Они, следовательно, тоже принадлежат к простым галлюцинациям, и даже в самом подлинном смысле этого слова.

4. Вслед за ними идут известные явления объективно и ввне представляющихся образов. Эти явления, вообще сходные с первыми, отличаются, однако, тем, что имеют специально для данного лица предназначенный знаменательный и притом большею частью зловещий характер, — реальное значение их обыкновенно оказывается вне сомнения, ибо вскоре за ними наступает смерть того, кто их видел. Образчиком такого рода можно считать случай, рассказанный Вальтером Скоттом ("On demonology and witchcraft", letter 1)* и повторенный также Бриером де Буасмоном, а именно, случай с судебным чиновником, который в течение нескольких месяцев постоянно и живо видел перед собой сначала кошку, затем церемониймейстера и, наконец, скелет, — и все это время он чах, а затем умер. Совершенно такой же характер имеет видение *мисс Ли*, которой призрак ее матери точно возвестил день и час ее смерти. О нем рассказано впервые в "Treatise on spirits" Бомона (в 1721 г. переведен Арнольдом на немецкий язык), а затем — в Гиббертовых "Scetches of the philosophy of apparitions" (1824), потом — у Гор. Велби в "Signs before death", 1825; встречается оно также в сочинении И. К. Геннинга о духах и духовидцах (1780), наконец — и у Бриера де Буасмона. Третий пример являет сообщенная в только что упомянутой книге Велби (с. 156) история госпожи Стефенс, которая, бодрствуя, увидела лежащий за ее стулом труп и через несколько дней умерла. Сюда же равным образом принадлежат и случаи самовидения, поскольку они, хотя и далеко не всегда, знаменуют смерть того, кто себя видит. Очень замечательный и чрезвычайно хорошо засвидетельствованный случай этого рода отметил берлинский врач *Формей* в своем "Языческом философе": он целиком пересказан в "Девтероскопии" Горста (т. 1, с. 115), а также в его "Волшебной библиотеке" (т. 1.). Надо, впрочем, заметить, что здесь видение явилось, собственно, не самому лицу, кото-

* "Демонология и чародейство", первое письмо (англ.).

рое очень скоро потом неожиданно-негаданно умерло, а лишь его родственникам. Один случай истинного самовидения, лично за него ручаясь, передаст *Горст* во 2-й ч. "Девтероскопии" (с. 138). Даже *Гёте* рассказывает, что он видел самого себя на лошади и в одежде, в какой он действительно именно на том же месте проехал верхом 8 лет спустя ("Из моей жизни", кн. II). Видение это, замечу мимоходом, имело, собственно, целью утешить его: оно показало ему, как он через 8 лет едет на коне в противоположном направлении, чтобы вновь посетить свою возлюбленную, с которой он только что мучительно разлучился, — таким образом, оно приподняло для него на мгновение завесу будущего и возвестило ему, предавшемуся скорби, грядущее свидание. Явления этого рода уже не просто галлюцинации, а именно *видения*. Ибо они или представляют нечто реальное, или предугазывают будущие, действительные события. Таким образом, они в бодрствующем состоянии — то, что во сне — вещи сновидения, которые, как сказано выше, чаще всего относятся к здоровью грезящего, особенно если оно неблагоприятно, между тем как простые галлюцинации соответствуют сновидениям обыкновенным, ничего не означающим.

Источник этих *знаменательных видений* надо искать в том, что та загадочная, в глубине нас скрытая, не ограниченная пространственными и временными отношениями и постольку всеведущая, но зато совершенно чуждая обычному сознанию, закрытая для нас познавательная способность, сбрасывающая, однако, свое покрывало при магнетическом ясновидении, — эта способность подмечает что-нибудь очень важное для данного индивидуума, о чем воля, которая ведь есть ядро человека, хотела бы дать весть мозговому познанию; а это возможно лишь путем редко удающегося ей приема, который состоит в том, что она вдруг *при бодрствующем состоянии* пускает в ход орган сновидения и таким образом сообщает мозговому сознанию свое открытие в наглядных образах или прямого, или аллегорического значения. Это именно и удавалось ей в случаях, кратко отмеченных нами выше. Все они относились к будущему; однако этим же путем может открыться и то, что происходит как раз в данный момент, но в таком случае оно, конечно, будет относиться не к самому ясновидящему, а к кому-нибудь другому. Например, о только что воспоследовавшей смерти моего далекого друга может возвестить мне то обстоятельство, что передо мною внезапно явится его образ — столь живо, как в действительности. Пожалуй, нет даже необходимости в том, чтобы сам умирающий содействовал этому своими упорными мыслями обо мне, как это на самом деле бывает в случаях другого рода, на которых я остановлюсь дальше. Да и об этом я упомянул здесь только для большей ясности, так как под этим номером речь идет, собственно, только о видениях, касающихся самого того, кому они являются, и о соответствующих аналогичных с ними вещих снах.

5. Тем вещим снам, которые касаются не собственного здоровья грезящего, а совершенно внешних событий, тоже в свой черед соответствуют известные, наиболее близкие к сейчас отмеченным видения, которые предвещают опасности, идущие не из организма, а угрожающие нам извне, но часто, без сомнения, минующие нас, так что мы даже и не

замечаем их: в этом последнем случае мы не в состоянии констатировать связи данного видения с внешней обстановкой нашей жизни. Такие видения, чтобы быть *зрительными*, требуют различных условий — главным образом того, чтобы данный субъект обладал нужной для них восприимчивостью. Если же, как в большинстве случаев, условия эти имеются лишь в слабой степени, то предвещание будет носить чисто слуховой характер и проявится тогда в разного рода звуках, чаще всего — стуком, который бывает преимущественно по ночам, большею частью под утро, причем человек просыпается и вслед за тем слышит очень сильный и по отчетливости вполне напоминающий действительность стук в дверь своей спальни. До зрительных видений, притом облеченных в аллегорически знаменательные образы, которые тогда нельзя отличить от реальных, дело доходит прежде всего в том случае, если нашей жизни угрожает какая-нибудь очень большая опасность или, во-вторых, если мы счастливо избежали такой опасности, часто не зная об этом наверное: тогда они как бы поздравляют нас и дают знать, что у нас теперь есть еще много лет впереди. Наконец, подобные видения наступают также и для того, чтобы возвестить неотвратимое несчастье: этого последнего свойства было известно видение Брута перед битвой при Филиппах — оно предстало ему как его злой гений, а также очень похожее на него видение Кассия Пармского после битвы при Акциуме, о чем рассказано у Валерия Максима (кн. I, гл. 7, § 7). Вообще, мне кажется, видения этого рода послужили главным поводом для мифа древних о данном каждому гении и для христианской легенды о *spiritus familiaris**. В средние века их старались объяснить с помощью астральных духов, как об этом свидетельствует приведенное в предыдущем разделе место из Теофраста Парацельса: "Итак, чтобы надлежащим образом понимать фатум, надо признать, что каждый человек имеет духа, живущего вне его и восседающего на верхних звездах. Он пользуется моделями (нем. *Bossen* — неизменные типы для рельефных работ; отсюда — *bossiren*) своего хозяина, он же именно являет перед ним и вслед за ним *praesagia*, — ибо они остаются после них. Эти духи называются фатумом". В 17-м же и 18-м столетиях для объяснения этих, как и многих других, феноменов пользовались термином *spiritus vitales***, который возник очень кстати за неимением других понятий¹³. Действительные, более отдаленные причины таких видений, если констатировано отношение последних к внешним опасностям, не могут, очевидно, содержаться в одном организме: насколько мы в состоянии уяснить себе характер их связи с внешним миром — этим вопросом я займусь дальше.

6. Видения, совсем уже не относящиеся к тем, кому они являются, и в то же время точно и часто со всеми подробностями непосредственно рисующие будущее, более или менее отдаленное событие, — это видения, свойственные тому редкому дару, который называют *second sight*, вторым зрением, или девтероскопией. Богатое собрание известий о них содержит "Девтероскопия" Горста (2 тома, 1830); более новые факты этого рода можно найти в различных томах кизеровского "Архива по

* доверенный дух (лат.).

** жизненные духи (лат.).

животному магнетизму". Редкая способность к таким видениям вовсе не есть исключительная принадлежность Шотландии и Норвегии — она встречается, особенно по отношению к смертным случаям, также и у нас, о чем есть свидетельства в книге Юнга-Штиллинга "Теория духовидения"¹⁴ (§ 153 и т. д.). Знаменитое пророчество *Казота* тоже, по-видимому, опирается на нечто подобное. Даже и у негров пустыни Сахара часто встречается второе зрение (см. у Джемса Ричардсона "Narrative of a mission to Central Africa", Лондон, 1853). Да и у Гомера уже мы находим (Од. XX, 351—357) рассказ о действительной девтероскопии, который даже имеет удивительное сходство с историей Казота. Равным образом о полной девтероскопии рассказано Геродотом (кн. VIII, гл. 65). Итак, при этом втором зрении видение, возникающее здесь, как и всегда, прежде всего из состояния организма, достигает высшей степени объективной, реальной истинности и тем обнаруживает особый характер нашей связи с внешним миром, совершенно отличный от характера обыкновенного, физического. Будучи состоянием бодрствования, оно идет параллельно с высшими степенями сомнамбулического ясновидения. Это, собственно, — совершенно *реальные сновидения наяву* или, по крайней мере, в состоянии, которое появляется на несколько мгновений во время бодрствования. И видение второго зрения, как и реальные сны, во многих случаях бывает не теорематическим, а аллегорическим, или символическим, причем однако — что в высшей степени замечательно, — символы имеют здесь постоянный характер, у всех ясновидящих сохраняя одинаковое значение: они подробно толкуются в упомянутом сочинении Горста (т. 1, с. 63—69), а также в "Архиве" Кизера (т. 6, 3, с. 105—108).

7. Соответствием только что рассмотренным, на будущее обращенным видениям служат те, которые рисуют перед действующим в бодрствующем состоянии органом сновидения прошлое, в особенности образы некогда живших лиц. Достоверно установлено, что их, эти образы, можно вызывать с помощью находящихся поблизости останков или части их. Этот весьма важный опыт, к которому можно свести множество спиритических явлений, имеет свое главнейшее и необычайно веское подтверждение в одном письме проф. Эрмана, зятя поэта *Пфеффеля*, приведенном *in extenso** в кизеровском "Архиве" (т. 10, тетр. 3, с. 151 и сл.; извлечения же из него встречаются во многих книгах, например в "Сомнамбулизме" Ф. Фишера¹⁵, т. 1, с. 246). Но и помимо того, он подтверждается многочисленными случаями, к нему сводимыми; приведу здесь лишь некоторые из них. Именно прежде всего сюда относится в этом же письме сообщенная и тоже из хорошего источника взятая история пастора Линднера, которая точно так же повторена во многих книгах, между прочим в "Префорстской ясновидящей" (т. 2, с. 98 1-го и с. 356 3-го изд.); такого же рода, далее, в названной книге Фишера (с. 252) им самим, со слов очевидцев, рассказанная история, которую он приводит в виде поправки к краткому известию о ней, помещенному в "Перфорстской ясновидящей" (с. 358 3-го изд.). Затем, в "Беседах о поразительнейших новейших спиритических явлениях" *Г. И. Венцеля*

* полностью (лат.).

(1800) мы уже в первой главе находим рассказ о семи таких явлениях, которые все вызваны были находившимися поблизости останками. После всех стоит история, поведанная зятем Пфеффеля, но и остальные всецело носят печать истины, а совсем не вымысла. Да и рассказывают они все лишь о простом появлении образа умерших, без всяких дальнейших последствий или каких-либо драматических обстоятельств. Они заслуживают поэтому, с точки зрения теории этих феноменов, всяческого внимания. Рационалистические комментарии, присоединяемые автором, могут только выставить в ярком свете полную неудовлетворительность подобных объяснений. Сюда же принадлежит, далее, 4-е наблюдение в выше-названной книге Брисера де Буасмона, а также кое-какие из историй о привидениях, сохранившиеся у древних писателей, — например, переданная *Плинием Младшим* (кн. VII, письмо 27), которая уже тем замечательна, что она имеет совершенно такой же характер, как и бесчисленное количество новейших. Вполне сходен с ней, быть может, даже представляет ее другую версию, тот рассказ, который встречается у *Лукиана* в "Филопсевде" (гл. 31). Затем, этого же рода история о Дамоне в первой книге Плутархова "Кимона"; далее, сообщение Павсания ("Аттика" I, 32) о поле битвы при Марафоне — здесь надо сравнить с тем, что передает *Бриер* (с. 590); наконец, свидетельство Светония в "Калигуле" (гл. 59). Вообще к рассматриваемому здесь опыту можно было бы свести почти все случаи, когда духи являются постоянно на одном и том же месте и сверхъестественное ограничено определенным районом — церквями, кладбищами, полем сражения, местом убийства или казни и теми дурную славу приобретшими домами, которые никто не хочет заселять, — их всегда можно встретить там и здесь: и мне в моей жизни они попадались неоднократно. Такие места послужили иезуиту Петру Тирейскому поводом для его книги "De infestis ob molestantes daemoniorum et defunctorum spiritus locis" (Кельн, 1598). Но, быть может, самый замечательный факт этого рода приводит наблюдение 77-е Бриера де Буасмона. Очень важным подтверждением данной здесь теории для множества спиритических явлений и даже ведущим к ней средним звеном надо считать видение одной сомнамбулы, сообщаемое в кернеровских "Известиях из Префорста" (сборник 10, с. 61): именно ей внезапно представилась точно описанная ею семейная сцена, которая, может быть, произошла на этом месте более ста лет назад, так как описанные ею лица были сходны с сохранившимися портретами, никогда, однако, ею не виденными.

Что же касается разбираемого нами важного основного опыта, к которому сводимы все подобные случаи и который я назову *retrospective second sight**, то сам он должен остаться для нас в качестве первичного феномена, ибо для объяснения его мы до сих пор еще не имеем средств. Между тем его можно поставить в близкую связь с другим, столь же, конечно, необъяснимым феноменом, что, однако, есть уже большой шаг вперед: вместо двух неизвестных величин у нас останется тогда лишь одна — а это успех, аналогичный столь прославленной выгоде, какую мы получили от сведения минерального магнетизма к электричеству. Именно, подобно тому как в высокой степени яс-

* ретроспективное второе зрение (лат.).

новидящая сомнамбула не ограничена в своем восприятии даже *временем*, а иногда предвидит и действительные будущие, притом совершенно случайные события; как это еще поразительнее бывает с девтероскопистами и труповидцами; как, следовательно, события, еще совсем не вступившие в нашу эмпирическую действительность, могут все-таки из тьмы будущего уже действовать на таких лиц и становиться объектом их восприятия, — точно так же события и люди, некогда уже существовавшие, хотя теперь и не существующие более, могут влиять на известные особенно к этому предрасположенные лица и таким образом обнаруживать последствие, как те — преддействие. Первое даже менее непостижимо, чем последнее, особенно если такое восприятие опосредовано чем-нибудь материальным, каковы, например, действительно сохранившиеся останки воспринимаемых лиц, вещи, которые были с ними в тесной связи, их одежда, комната, где они жили, или скрытое сокровище, которое владело их сердцем. Это аналогично тому, что при высокой степени ясновидения сомнамбула может иногда установить связь с отдаленными лицами, о здоровье которых ее спрашивают, и получить их образ только с помощью какого-либо физического соединительного звена — например, платка, который больной несколько дней носил на голом теле ("Архив" Кизера, III, 3, с. 24), или отрезанного локона волос: этот случай близко родствен рассматриваемому. Согласно такому взгляду, спиритические явления, связанные с определенными местами или с лежащими там останками умерших, будут лишь восприятиями назад обращенной, т. е. на прошлое направленной девтероскопии — а *retrospective second sight*: они будут поэтому в полном смысле тем, что уже древние (все представление которых о царстве теней, быть может, возникло из явлений духов — см. "Одиссею", XXIV) называли тенями — *umbræ*, *εἰδῶλα κατόντων**, — *νεκρῶν ἀμνητῶν κάρηνα***, маны (от *maneg* — как бы остатки, следы), т. е. отголоски бывших некогда явлений этого феноменального мира, распростертого во времени и в пространстве, — следы, которые становятся доступны восприятию органа сновидения, в редких случаях — при бодрствовании, легче — во сне, в виде простых сновидений, всего же легче, конечно, — при глубоком магнетическом сне, когда в нем сновидение превращается в сонное бдение, а последнее — в ясновидение. Но они воспринимаются и при естественном, в самом начале упомянутом сонном бдении, которое было охарактеризовано как реальное сновидение; оно рисует ближайшую обстановку вокруг спящего, тем-то и отличаясь от бодрствующего состояния, что появляются такие чужеродные образы. Именно в этом сонном бдении всего чаще являются образы только что умерших лиц, трупы которых находятся еще в доме, — как и вообще-то, по закону, в силу которого эта назад обращенная девтероскопия обуславливается останками умерших, образ покойника всего легче может явиться предрасположенным к этому лицам, даже при их бодрствовании, тогда, когда тело еще не похоронено, — хотя и здесь он все-таки воспринимается непременно органом сновидения.

* тени умерших¹⁶ (греч.).

** бессильные головы умерших¹⁷ (греч.).

Из сказанного само собою вытекает, что являющемуся таким образом привидению не надо приписывать непосредственной реальности наличествующего объекта, хотя косвенно в его основе все-таки лежит реальность. Именно то, что здесь представляется, никоим образом не есть сам умерший — это просто εἶδωλον, образ того, кто некогда существовал, возникающий в органе сновидения предрасположенного к этому человека, возникающий в силу какого-нибудь остатка, какого-либо сохранившегося следа. Он имеет поэтому не больше реальности, чем явление того, кто видит *самого себя* или воспринимается другими там, где его нет. А случаи этого рода известны на основании достоверных свидетельств; кое-какие из них собраны в Горстовой "Девтероскопии" (т. 2, отд. 4); сюда же принадлежит упомянутая история Гёте, равным образом и те нередкие факты, когда больным, находящимся при смерти, кажется, будто они лежат в постели в двойном виде. "Как дела?" — спросил недавно один врач своего тяжело больного пациента. "Теперь лучше, когда нас стало в постели двое", — последовал ответ. Вскоре затем больной умер. Таким образом, спиритическое явление, имеющее разбираемый нами характер, находясь в объективном отношении к *прежнему* состоянию лица, образ которого является, совсем, однако, не состоит в таком отношении к его *теперешнему* состоянию: ибо лицо это решительно не играет здесь никакой роли, — так что отсюда нельзя заключать и о его продолжающемся еще индивидуальном существовании. С данным объяснением согласуется также и то, что являющиеся в этих случаях умершие большей частью бывают одеты в то платье, какое они обычно носили; точно так же вместе с убийцей является убитый, со всадником — лошадь и т. п. К таким видениям надо, по-видимому, отнести и большинство призраков, являвшихся префторстской ясновидящей; разговоры же, какие она с ними вела, надо считать продуктом ее собственного воображения, которое своими средствами добывало текст к этому немому зрелищу (dumb shew) с целью его объяснения. Человек ведь от природы стремится как-нибудь объяснить все, что он видит, или, по крайней мере, внести в виденное некоторую связь, заставляя даже его в своих мыслях говорить: вот почему дети часто приписывают диалог даже неодушевленным вещам. Таким образом, ясновидящая, сама того не зная, была суфлером представлявшихся ей образов, причем ее фантазия обнаруживала ту же бессознательную деятельность, какая позволяет нам направлять и объединять события в обыкновенном, не символическом сновидении, даже иногда заимствовать стимул к нему в объективных, случайных обстоятельствах — в каком-нибудь давлении со стороны постели либо в извне дошедшем до нас звуке или запахе и т. д., — в зависимости от которых мы видим потом целые длинные истории. Чтобы уяснить себе эту драматургию ясновидящей, надо прочесть то, что Бенде Бендсен рассказывает ("Архив" Кизера, т. 2, тетр. 1, с. 121) о своей сомнамбуле, которой при магнетическом сне являлись иногда ее живые знакомые, причем она громким голосом вела с ними длинные беседы. Там говорится: "Среди многочисленных разговоров, бывших у нее с отсутствующими, характерен следующий. Во время воображаемых ответов она молчала, проявляла напряженное внимание, приподнимаясь в кровати и поворачивая голову в определен-

ную сторону, чтобы прислушаться к ответам других, и потом выступала со своими возражениями. Здесь она видела пред собою старую *Карен* с ее служанкой и попеременно говорила то с той, то с другой... Кажущееся распадение собственной личности на три лица, обычное при сновидении, заходило в данном случае так далеко, что я совершенно не мог в то время убедить спящую в том, что все три лица — она сама". Таковы-то, по моему мнению, были и разговоры с духами у префорстской ясновидящей; это объяснение находит себе сильное подтверждение в невыразимой нелепости текста ее диалогов с привидениями, подходящих только кругозору невежественной горячки и внушенной ей народной метафизике, так что признавать за ними объективную реальность возможно лишь при предположении столь безгранично нелепого, прямо возмутительно глупого миропорядка, что надо было бы стыдиться своего участия в нем. Если бы пристрастный и легковерный Юстинус Кернер не догадывался все-таки в глубине души об отмеченном здесь источнике подобных духособеседований, то он не впал бы в то непростительное легкомыслие, какое проявил теперь, и всюду стал бы тщательно и усердно отыскивать указываемые духами материальные предметы — например, письменные приборы в церковных погребках, золотые цепи в замковых сводах, детей, погребенных в лошадиных конюшнях, — вместо того чтобы отказываться от этого при малейшем препятствии. Ведь это пролило бы свет на дело.

Вообще я придерживаюсь того мнения, что большинство действительно виденных призраков умерших относятся к этой категории видений, и что им поэтому соответствует прошлая, но вовсе не настоящая, прямо-таки объективная реальность. Таков, например, призрак президента Берлинской академии *Мопертьюи*, явившийся в ее зале ботанику *Гледичу*, о чем рассказывает *Николаи* в своей уже упомянутой лекции в этой самой академии; такова же сообщенная Вальтером Скоттом в "Эдинбургском обозрении" и повторенная Горстом в "Девтероскопии" (т. 1, с. 113) история об одном швейцарском ландаммане, который, войдя в публичную библиотеку, увидел своего предшественника восседающим в председательском кресле в торжественном собрании магистрата среди лиц уже умерших. Из некоторых относящихся сюда рассказов вытекает, что объективным поводом к такого рода видениям не должен быть непременно скелет или какой-либо иной остаток от трупа, но в этом качестве могут служить и другие вещи, бывшие в близком соприкосновении с покойным: так, например, в отмеченной выше книге Готтфрида Иммануила Венцеля из семи подобных историй в шести фигурируют трупы, а в одной — только постоянно бывший на покойном сюртук, который сейчас же после его смерти был заперт и, вынутый через несколько недель, вызвал живой образ усопшего перед ужаснувшейся вдовой. Отсюда вполне возможно, что и более слабые, едва уже доступные для наших чувств следы, как, например, давным-давно впитанные полом капли крови или даже, пожалуй, просто замкнутое стенами помещение, где кто-нибудь с великим ужасом или отчаянием умирал насильственной смертью, достаточны, чтобы возбудить в предрасположенных к этому лицах ретроспективную девтероскопию. В связи с этим, быть может, находится и приводимое Лукианом

("Филопсевд", гл. 29) мнение древних, что являться могут лишь умершие насильственной смертью. Точно так же зарытый умершим и с постоянной тревогой охранявшийся им клад, который привлекал к себе его последние мысли, может послужить объективным поводом к подобному видению, и оно в этом случае иногда бывает даже причиной обогащения. Названные объективные стимулы при этом, с помощью органа сновидения осуществляемом познании прошлого, играют до известной степени ту же роль, какую при нормальном мышлении уделяет своим объектам *pexus idearum**. Впрочем, относительно разбираемых здесь, как и относительно всех восприятий, получаемых в бодрствующем состоянии через посредство органа сновидения, надо сказать, что они легче проникают в сознание в слуховой, чем в зрительной форме, так что рассказы о звуках, слышимых временами в том или другом месте, гораздо многочисленнее, нежели рассказы о зрительных явлениях.

Если же о некоторых случаях рассматриваемого здесь характера передают, что являвшиеся образы умерших открывали тому, кто их видел, некоторые дотоле неизвестные факты, то это надо допускать прежде всего лишь на основании самых достоверных свидетельств, а до тех пор держать в сомнении, — да и при наличии таких свидетельств открытия эти все-таки придется, пожалуй, объяснить посредством некоторых аналогий с ясновидением сомнамбул. Именно некоторые сомнамбулы порой указывали приведенным к ним больным, какой совершенно случайный повод много лет назад явился началом их болезни, и тем самым вызывали в их памяти почти совсем забытое обстоятельство. Примерами такого рода служат в Кизеровом "Архиве" (т. 3, отд. 3, с. 70) страх упасть с лестницы и в "Истории двух сомнамбул" Юстинуса Кернера (с. 189) сделанное мальчику замечание, что он когда-то ночевал у эпилептика. Сюда же относится и то обстоятельство, что некоторые ясновидящие по локону или ношеному платку никогда не виденного ими пациента верно угадывали его и его состояние. Таким образом, даже откровения не указывают непременно на присутствие умершего.

Аналогично то обстоятельство, что образ умершего иногда бывает видимым и слышимым двумя лицами, можно объяснять заразительностью, присущей, насколько известно, как сомнамбулизму, так и второму зрению.

Таким способом мы объяснили бы, под этим номером, по крайней мере большую часть удостоверенных явлений умерших лиц — объяснили бы в том смысле, что свели бы их к одной общей основе — ретроспективной девтероскопии, которую, конечно, нельзя отрицать для многих из таких случаев, особенно для приведенных в начале этого номера. Сама же она — в высшей степени удивительный и темный факт. Но иногда мы принуждены довольствоваться такого рода объяснениями: например, все великое здание теории электричества состоит из подведения многообразных явлений под один первичный феномен, остающийся совершенно необъясненным.

8. Живая и страстной тоски исполненная мысль другого лица о нас может породить в нашем мозгу явление его образа не как простую

*связь идей (лат.).

фантазию, а так, что он возникнет перед нами в телесном и неотличимом от действительности виде. Особенно обнаруживают эту способность умирающие, являясь в час смерти своим отсутствующим друзьям, даже нескольким, и сразу в нескольких местах. Случай этот передавался и удостоверялся так часто и столь различными людьми, что я не колеблясь принимаю его за фактически обоснованный. Очень милый и выдающимися людьми засвидетельствованный пример этого можно найти в юнг-штиллинговской "Теории духовидения" (§ 198). Затем два особенно поразительных случая представляют история госпожи Калов в упомянутой выше книге Венцеля (с. 11) и история с придворным проповедником — в тоже упомянутой уже книге Геннинга (с. 329). Как совсем новый факт можно привести следующее. Недавно здесь, во Франкфурте, в еврейском госпитале умерла ночью больная девушка. На другое утро, очень рано, ее сестра и ее племянница, из которых одна живет здесь, а другая за милю отсюда, явились к ее хозяевам, чтобы спросить о ней: она обеим им явилась этой ночью. Смотритель госпиталя, рассказавший об этом случае, уверял, что такие истории бывают часто. Как одна ясновидящая сомнамбула, которая, достигнув крайней степени своего ясновидения, всегда впадала в каталепсию, подобную летаргии, явилась в живом образе своей приятельнице, — об этом рассказывается в названной уже "Истории Августи Мюллер в Карлсруэ", откуда рассказ и перешел в Кизеров "Архив" (III, 3, с. 118). Рассказ о другом намеренном появлении того же лица приведен из вполне достоверного источника в Кизеровом "Архиве" (VI, 1, с. 34). Гораздо реже такое действие бывают способны проявлять люди вполне здоровые; однако и здесь нет недостатка в достоверных фактах. Древнейший из них можно указать у св. Августина, который, правда, заимствует его из вторых, но, по его уверению, очень надежных рук ("De civit. Dei", XVIII, 18 вслед за словами: "Indicavit et alius se domi suae" etc.¹⁵). Именно, здесь то, что один видит во сне, представляется другому в бодрствовании как видение, принимаемое им за действительность; вполне аналогичный этому случай сообщает выходящий в Америке "Spiritual Telegraph" от 25 сентября 1854 г. (причем, по-видимому, автору неизвестен рассказ Августина); французский перевод этого сообщения дает Дюпоте в своем "Traité complet du magnétisme", 3-е изд., с. 561. Более новый случай этого рода упомянут в приложении к последнему цитированному месту в Кизеровом "Архиве" (VI, 1, 35). Удивительную историю в этом роде рассказывает Юнг-Штилинг в своей "Теории духовидения" (§ 101), не указывая, однако, источника; несколько других передаст Горст в своей "Девтероскопии" (т. 2, отд. 4). Но чрезвычайно замечательный пример такой спиритической способности, притом унаследованной сыном от отца и очень часто ими обоими проявляемой, даже и без сознательного намерения, можно найти в Кизеровом "Архиве", т. VII, тетр. 3, с. 158. Но есть и более старый, вполне с ним сходный: он отмечен в книге Цейбиха "Мысли о явлении духов", 1776, с. 29, и повторен у Геннинга в "Духах и духовидцах", с. 476. Так как оба примера, несомненно, рассказаны вне зависимости друг от друга, то они друг друга подтверждают в этом удивительном деле. Подобный же факт сообщает проф. Громан в "Журнале по антропологии" Нассе (IV,

2, с. 111). Равным образом и в сочинении Горация Велби "Signs before death" (Лондон, 1825) можно найти несколько примеров того, как образы живых людей появлялись в местах, где эти люди присутствовали только своими мыслями (с. 45, 88). Особенно достоверными кажутся случаи этого рода, рассказанные исключительно честным Бенде Бендсеном в Кизеровом "Архиве" (VIII, 3, с. 120) под заголовком "Двойники". Рассматриваемым здесь, в бодрствующем состоянии возникающим видениям соответствуют в сонном состоянии симпатические, т. е. *in distans* передающиеся сны, которые поэтому снятся двум лицам одновременно и совершенно параллельно. Примеры их довольно известны: хорошее собрание их имеется у Э. Фабия в "De somniis". (§ 21), где особенно характерен случай, рассказанный на голландском языке. Затем, в Кизеровом "Архиве" (т. VI, тетр. 2, с. 135) содержится чрезвычайно интересная статья Г. М. Везермана, приводящая пять случаев, где он намеренно, своей *волей* вызывал в других точно определенные сновидения; а так как в последнем из этих случаев избранное им лицо еще не легло спать, то оно вместе с другим, как раз у него находившимся, имело желаемое видение наяву, совершенно как действительное. Отсюда следует, что как при таких снах, так и при видениях в бодрствующем состоянии этого класса посредником созерцания служит *орган сновидения*. В качестве соединительного звена между обеими категориями надо рассматривать упомянутую выше историю у св. Августина: здесь одному представляются наяву действия другого, которые последнему только снятся. Два совершенно однородных с этим случая рассказы у Горация Велби ("Signs before death", p. 266, 297): последний заимствован из Синклера "Invisible World". Очевидно, стало быть, такие видения, как ни обманчиво и живо представляется в них являющееся лицо, возникают вовсе не путем воздействия извне на органы чувств, а благодаря какому-то магическому действию *воли* того, от кого они исходят, на другое лицо, т. е. на внутреннюю сущность чужого организма, который оттого претерпевает изнутри изменение, и это-то изменение, действуя на его мозг, пробуждает там образ своего инициатора с такой же жизненностью, с какою могло бы это сделать воздействие через посредство световых лучей, отраженных его телом в глазах другого.

Именно только что упомянутые двойники, т. е. случаи, когда предстоящее лицо еще находится в живых, но отсутствует, обыкновенно и не зная о своем явлении другому, намечают нам правильную точку зрения на призраки умирающих и умерших, т. е. на подлинные спиритические явления: они учат нас, что для таких феноменов вовсе не необходимо предполагать непосредственное реальное наличие, как это нужно при действии тела на органы чувств. Между тем это-то предположение и есть основная ошибка во всех прежних воззрениях на спиритические явления как при их опровержении, так и при их защите. А такое предположение в свой черед основывается на том, что люди становились на точку зрения *спиритуализма*, вместо того чтобы обратиться к *идеализму**. Именно, согласно первому, за исходную точку брали совершенно незаконную предпосылку, что человек состоит из двух коренным образом

* Ср.: "Мир, как воля и представление", т. 2, с. 15 (по 3-му изд. с. 16).

различных субстанций — материальной, тела, и нематериальной, так называемой души. Когда будто бы смертью обе они разъединяются, последняя субстанция, будучи нематериальной, простой и непротяженной, все-таки продолжает существовать в пространстве, а именно двигаться, шествовать и притом извне действовать на тела и их органы чувств, совсем как тело, а потому и представляться в виде него; а для этого, конечно, нужна та же реальная наличность в пространстве, какой обладает видимое нами тело. К этому совершенно несостоятельному, спиритуалистическому воззрению на спиритические явления приложимы все разумные против них доводы и, между прочим, также сделанное Кантом критическое освещение вопроса, составляющее первую, или теоретическую, часть его "Грез духовидца, разъясненных грезами метафизики". Итак, чтобы получить правильный взгляд на все относящиеся сюда явления, надо совершенно отбросить такое *спиритуалистическое* воззрение — признание нематериальной субстанции, способной, однако, перемещать места, а равным образом, подобно материи, действовать на тела, следовательно, и на чувства: вместо этого надо усвоить себе идеалистическую точку зрения, с которой эти вещи представляются совсем в ином свете и предлагают совсем иные критерии своей возможности. Дать ей основание и есть как раз цель настоящего раздела.

9. Последний подлежащий нашему рассмотрению случай будет тот, когда описанное под предыдущим номером магическое воздействие оказалось бы проявляемым также и после смерти, так что получилось бы спиритическое явление в полном смысле путем непосредственного воздействия, т. е. получилось бы до известной степени действительное, личное присутствие уже умершего человека, которое позволяло бы и обратно воздействовать на него. Априорное отрицание всякой возможности таких случаев и связанное с ним осмеивание противоположного утверждения может основываться исключительно только на убеждении, что смерть — абсолютное уничтожение человека, или же оно опирается на протестантскую церковную веру, по которой души потому не могут являться, что они тотчас после смерти, в зависимости от своей веры или неверия в течение немногих лет земной жизни, навсегда попадают или на небо с его вечными радостями, или в ад с его вечною мукою, лишаясь возможности выбраться как оттуда, так и отсюда: вот почему, согласно протестантской вере, все подобного рода явления исходят от чертей или ангелов, но не от человеческих духов, как это подробно и основательно разъяснено Лафатером в книге "De spectris" (Женева, 1580, ч. 2, гл. 3 и 4). Католическая же церковь, которая уже в VI в., особенно благодаря Григорию Великому, весьма предусмотрительно исправила этот нелепый и возмутительный догмат, вставив между вековечными жребиями рая и ада еще и чистилище, — католическая церковь допускает явление духов, временно пребывающих в последнем, а в виде исключения — и других духов: подробности можно найти у названного уже Петра Тирейского в "De locis infestis" (ч. 1, гл. 3 и сл.). В силу приведенной дилеммы протестанты даже увидели себя вынужденными во что бы то ни стало удерживать существование дьявола, просто потому, что они совершенно не могли обойтись без него при объяснении неоспоримых спиритических явлений; вот почему еще в начале прошлого столетия не

признающие дьявола назывались "adaemonistae" почти с таким же *pius horror*, как теперь — *atheistae*. Вместе с тем, как, например, у К. Ф. Романи в "*Schediasma polemicum, an dentur spectra, magi et sagae*" (Лейпциг, 1703), привидения уже с самого начала определялись как *apparitiones et territiones Diaboli externae, quibus corpus aut aliud quid in sensus incurrens sibi assumit, ut homines infestet**. С этим же, быть может, связано и то, что процессы над ведьмами, подозреваемыми, как известно, в сношении с дьяволом, гораздо чаще были у протестантов, чем у католиков. Однако, по сказанному выше, если оставить в стороне подобные мифологические воззрения, априорное отрицание возможности действительного явления умерших может основываться только на убеждении, что после смерти человеческое существо превращается в совершенное ничто. В самом деле, коль скоро такого убеждения нет, нельзя понять, почему существо, все же как-нибудь да существующее, не могло бы так или иначе проявлять себя и воздействовать на другое существо, хотя и находящееся в ином состоянии. Поэтому столь же последовательны, сколь и наивны слова Лукиана, когда он, рассказав, как Демокрит ни на минуту не позволил ввести себя в заблуждение с помощью наряженной духом фигуры, долженствовавшей испугать его, прибавляет: "*Adeo persuasum habebat nihil adhuc esse animas a corpore separatas*"*** (Philopseudes, 32)¹⁹. Если же в человеке сверх материи есть еще нечто неразрушимое, то а priori, по крайней мере, нельзя усмотреть, почему то, что вызвало удивительный феномен жизни, по ее окончании должно быть совершенно неспособно к какому-либо воздействию на тех, кто еще продолжает жить. Таким образом, вопрос можно было бы решить только а posteriori, путем опыта. А это труднее в связи с тем, что, помимо всяких намеренных и ненамеренных обманов со стороны рассказчиков, даже действительное видение, в котором представляется умерший, вполне может принадлежать к одному из выше перечисленных мною восьми разрядов: быть может, дело и всегда обстоит именно таким образом. Мало того, даже в том случае, когда такое явление открыло вещи, которых никто не мог знать, — и тогда, по данному в конце номера 7 разъяснению, это, быть может, надо все-таки толковать как форму, какую приняло здесь откровение самопроизвольного сомнамбулического ясновидения, хотя появление его в бодрствующем состоянии или даже только в виде законченного воспоминания из сомнамбулического состояния не может быть доказано наверное, так что подобного рода откровения, насколько мне известно, всегда приходят лишь путем сновидений. Могут быть, однако, обстоятельства, исключаяющие и такое толкование. Поэтому в настоящее время, когда вещи этого рода воспринимаются гораздо более беспристрастно, чем когда-либо, а следовательно, и смелее могут быть сообщаемы и обсуждаемы, мы имеем полное право надеяться получить решающие эмпирические указания по этому предмету.

Некоторые истории о духах, несомненно, такого свойства, что всякое иное толкование представляет большую трудность, если только не счи-

* внешние явления и устрашения дьявола, в которых он принимает на себя тело или иное что, действующее на чувства, чтобы пугать людей.

** "До такой степени он был убежден, что души, отделившиеся от тела, есть уже ничто" (лат.).

тать их совершенно вымышленными. Но против последнего во многих случаях говорит отчасти характер первоисточника, отчасти — печать честности и искренности, какою отмечен его рассказ, всего же более — полное сходство в крайне своеобразном ходе и характере передаваемых явлений, как ни велико расстояние между временами и странами, к каким относятся известия. Это всего поразительнее, когда речь идет о совершенно особых обстоятельствах, которые лишь в последнее время благодаря магнетическому сомнамбулизму и более точному наблюдению всех этих вещей были признаны сопутствующими иногда видениям. Пример такого рода можно найти в чрезвычайно замысловатой истории, относящейся к 1697 г. и рассказанной Бриером де Буасмоном в 120-м наблюдении: особенность заключается здесь в том, что дух друга, явившийся юноше, все время был виден ему только в своей верхней половине, хотя их разговор продолжался $\frac{3}{4}$ часа. Это частичное явление человеческих образов, оказывается, подтвердилось в наше время как обстоятельство, бывающее иногда при видениях такого рода: вот почему и Бриер (с. 454 и 474) в своей книге отмечает его как нередкий феномен, не ссылаясь, однако, на приведенную историю. И Кизер ("Архив", III, 2, 139) передает такой же случай с мальчиком Арстом, но приписывает его мнимому зрению кончиком носа. Таким образом, указанное обстоятельство служит в упомянутой выше истории доказательством, что юноша по крайней мере не выдумал своего видения: но в таком случае последнее трудно объяснить иначе, как именно признав, что друг юноши, утонувший за день перед тем в отдаленной стране, исполнил здесь данное раньше обещание явиться ему после смерти. Другое обстоятельство названного рода — это исчезновение явлений, как скоро на них сознательно направляют пристальное внимание. Оно встречается в упомянутом уже месте из Павсания — относительно слуховых явлений на поле марафонской битвы, которые воспринимались лишь лицами, случайно туда попавшими, но не специально для этого пришедшими. Аналогичные наблюдения из новейшего времени приведены неоднократно в "Префорстской ясновидящей" (например, т. 2, с. 10 и 38), где они объясняются тем, что воспринятое ганглиозной системой тотчас опять отвергается мозгом. По моей гипотезе, объяснения нужно искать во внезапной перемене в направлении колебания мозговых волкон. Мимоходом обращаю здесь внимание на очень замечательное совпадение подобного характера. Именно, *Фотий* в своей статье "*Дамаский*" говорит: "Священна жена, получившая в удел удивительнейшую природу: вливая чистую воду в некий кубок из стекла, она видела через воду внутри кубка призраки будущих событий и по этому зрелищу вполне предсказывала то, чему суждено быть, — нам случилось убедиться в этом". Как раз то же самое, сколь это ни странно, рассказывают и о префорстской ясновидящей (с. 87 3-го изд.). — Характер и тип спиритических явлений настолько определены и своеобразны, что при навыке, читая подобную историю, можно судить, выдумана ли она, объясняется ли она оптическим обманом или же это было действительное видение. Желательно — и надо надеяться на исполнение этого желания, — чтобы мы поскорее получили сборник китайских историй о привидениях: тогда мы увидим, не обнаруживают ли они в существен-

ном совершенно те же тип и характер, как наши, и не замечается ли здесь большого сходства даже в побочных обстоятельствах и частностях; если так, то при такой сплошной коренной разнице в нравах и верованиях это послужило бы веским доказательством вообще в пользу рассматриваемого феномена. Что китайцы имеют совсем такое же представление о явлении умершего и исходящих от него сообщениях, как и мы, это видно из спиритического явления (хотя здесь оно лишь вымыслено) в китайской новелле "Хинг-Ло-Ту", или "Таинственная живопись", переведенной Станиславом Жюльеном и помещенной в его "Orphelin de la Chine, accompagné de nouvelles et de poésies", 1834. Точно так же обращаю в этом отношении внимание и на то, что большинство феноменов, составляющих характеристику спиритических явлений, как они описываются в приведенных выше сочинениях Геннинга, Венцеля, Теллера и т. д., затем впоследствии у Юстинуса Кернера, Горста и многих других, совершенно в том же виде встречаются в очень редких книгах, каковы, например, три сейчас передо мною лежащие, XVI века, а именно *Lavater*, "*De spectris*", *Thyraeus*, "*De locis infestis*" и "*De spectris et apparitionibus libri duo*" (Эйслебен, 1597, без имени автора, 500 страниц in 4^o). Феномены эти, например, таковы: стук, кажущиеся попытки выломать запертые двери и даже совсем незапертые, грохот, производимый какой-то очень большой падающей в доме тяжестью, шумное разбрасывание всей утвари в кухне или дров на чердаке, которые потом оказываются в полном покое и порядке, забивание винных бочек, явственное заколачивание гроба, если умрет кто-нибудь из домашних, шлепающие или крадущиеся шаги в темной комнате, дерганье за одеяло, запах тления, призыв являющихся духов к молитве и т. д., причем нельзя предполагать, чтобы авторы новых извести, по большей части очень необразованные, читали те старые, редкие латинские сочинения. Среди аргументов в пользу действительности спиритических явлений надо упомянуть также и тон недоверия, с каким передают о них из вторых рук ученые рассказчики: тон этот обыкновенно носит столь явную печать принуждения, аффектации и лицемерия, что за ним проглядывает скрытая вера. По этому поводу я обращаю внимание на одну подобную историю из новейшего времени, которая заслуживает более точного исследования и лучшей обработки, чем очень плохо написанный рассказ о ней в "Листах из Префорста" (8-й сборник, с. 166). Она заслуживает этого как потому, что показания, относящиеся к ней, занесены в судебный протокол, так и ради того в высшей степени замечательного обстоятельства, что явившийся дух в течение нескольких ночей не был виден тем лицом, с которым у него была связь и перед постелью которого он показывался (женщина эта спала), а виден был лишь двумя ее товарищами по заключению: только потом предстал он и перед нею самой, и тогда произвел на нее столь потрясающее впечатление, что она добровольно созналась в семи отравлениях. Случай этот рассказан в брошюре "Суд присяжных в Майнце над отравительницей Маргаритой Иегер" (Майнц, 1835). Дословный протокол напечатан во франкфуртской газете "Дидакалия" от 5 июля 1835 г.

Мне надо теперь рассмотреть метафизическую сторону дела, так как необходимые замечания о его физической (здесь — физиологической)

стороне приведены уже выше. Что, собственно, интересует нас во всех видениях, т. е. созерцаниях через посредство органа сновидения в бодрствующем состоянии, — это то или иное их отношение к чему-нибудь эмпирически объективному, т. е. вне нас лежащему и от нас отличному: ибо лишь благодаря такому отношению они получают аналогию и равное достоинство с нашими обычными восприятиями чувств. Поэтому для нас из перечисленных выше девяти возможных причин таких видений интересны не три первые, сводящиеся к простым галлюцинациям, а, несомненно, последующие. Ибо трудности, сопровождающие исследование видений и спиритических явлений, возникают, собственно, из того, что при этих восприятиях граница между субъектом и объектом, составляющая первое условие всякого познания, становится сомнительной, неясной, даже прямо стирается. "Вне меня ли это или во мне?" — спрашивает — как Макбет при виде носящегося перед ним кинжала²⁰ — всякий, у кого при подобном видении сохраняется еще присутствие духа. Если призрак видел кто-нибудь только один, то этот призрак объявляется чисто субъективным, сколь бы объективно он ни выступал; если же его видели или слышали двое или несколько человек, то ему тотчас приписывают реальность тела, ибо ведь эмпирически мы знаем лишь одну причину, в силу которой несколько человек необходимо должны одновременно иметь одно и то же наглядное представление, и причина эта заключается в том, что одно и то же тело, отражая свет во все стороны, воздействует на глаза их всех. Но помимо этого чисто механического воздействия могли бы, конечно, существовать и другие причины одновременного возникновения одинаковых наглядных представлений у разных лиц. Подобно тому как иногда двое одновременно видят одинаковый сон (см. выше), т. е. своим органом сновидения воспринимают во сне одно и то же, так равным образом и *при бодрствовании* орган сновидения может у обоих (или у нескольких) лиц приходить в одинаковую деятельность, в результате чего призрак, обоими вместе увиденный, представляется тогда объективно, как тело. Вообще, однако, разница между субъективным и объективным, в сущности, не имеет абсолютного характера, а всегда бывает лишь относительной: ибо все объективное непременно бывает и субъективным, поскольку оно вообще всегда обусловлено субъектом, даже, собственно, лишь в нем одном и существует — поэтому-то в последнем счете идеализм оказывается прав. Большую часть думают, что реальность какого-нибудь спиритического явления опровергнута, если доказано, что оно имело субъективное обоснование: но какую цену может иметь этот аргумент в глазах того, кто из Кантова учения знает, как велика роль субъективных условий в явлении телесного мира, именно — что этот мир, вместе с пространством, в котором он пребывает, временем, в котором движется, и причинностью, в которой состоит сущность материи, т. е. всюю своей формой, есть просто продукт мозговых функций, возбужденных к деятельности каким-нибудь раздражением в нервах органов чувств, — так что здесь может быть еще только вопрос о вещи в себе? *Материальная* действительность тел, извне действующих на наши чувства, конечно, столь же мало присуща спиритическому явлению, как и сновидениям, органом которых оно воспринимается, так что его, явление, можно, пожалуй, назвать сном наяву (а

waking dream, insomnium sine simno; ср.: *Зонтаг*. "Dissertatio de spectris", p. 11): но, в сущности, это нисколько не мешает его реальности. Конечно, оно, как и сны, есть лишь простое представление и, как таковое, существует лишь в познающем сознании; но то же самое можно утверждать и о нашем реальном внешнем мире: и он прежде всего и непосредственно дан нам в качестве представления и, как сказано, есть просто мозговой феномен, возбужденный раздражением нервов и возникший согласно законам субъективных функций (форм чистой чувственности и рассудка). Если же за ним желательно признать какую-либо иную реальность, то это будет уже вопрос о вещи в себе, предложенный и слишком поспешно решенный *Локком*, но затем во всей своей трудности явленный *Кантом*, даже оставленный им по причине неразрешимости и, однако, получивший у меня ответ, хотя и с известным ограничением. Но как вещь в себе, обнаруживающаяся в явлении внешнего мира, несомненно *toto genere* от последнего отлична, точно так же это, быть может, надо признать и для того, что обнаруживается в спиритическом явлении: возможно даже, что обнаруживающаяся в обоих случаях основа есть в конце концов одно и то же, а именно — *воля*. В соответствии с таким взглядом мы находим, что по отношению к объективной реальности как телесного мира, так и спиритических явлений существуют реализм, идеализм и скептицизм, наконец — также и критицизм, в интересах которого мы и прилагаем усилия в данном случае. Мало того, прямым подтверждением того же взгляда служат следующие слова знаменитейшей и наиболее тщательно наблюдавшей духовидицы, именно префорстской (т. 1, с. 12): "Могут ли духи являть себя только под этой формой, или же мой глаз только под этой формой может их видеть, а мой ум только так в состоянии их воспринимать; не будут ли для более духовного глаза и они более духовными — этого я не могу утверждать определенно, но как-то чувствую это". Разве здесь не полная аналогия с кантовским учением: "Что такое вещи в себе, этого мы не знаем, но познаем лишь их явления?"

Вся демонология и духоведение древности и средних веков, как и связанное с ними античное и средневековое понимание магии, имеют своей основой еще неприкосновенно стоящий реализм, который наконец был поколеблен *Декартом*. Лишь в новейшее время постепенно созревший идеализм приводит нас к точке зрения, с которой мы можем получить правильное суждение обо всех этих вещах, т. е. также о видениях и спиритических явлениях. С другой стороны, в то же время животный магнетизм эмпирическим путем вывел на свет Божий *магию*, раньше всегда окутанную мраком и боязливо таившуюся; равным образом благодаря ему и спиритические явления стали предметом трезвого испытующего наблюдения и беспристрастного обсуждения. Последнее слово во всех вопросах всегда достается философии, и я надеюсь, что моя философия, представив, на основании всеединой реальности и всемогущества *воли* в природе, магию по крайней мере возможной в идее, а если она существует, то и постижимой*, — точно так же своим решительным отнесением объективного мира к *идеальности* проложила

* См.: "О воле в природе", под заголовком "Животный магнетизм и магия".

дорогу для более правильного взгляда даже на видения и спиритические явления.

Решительное недоверие, с каким каждый мыслящий человек встречает, с одной стороны, факты ясновидения, а с другой — магического, *vulgo**: магнетическое влияние, которое лишь потом уступает собственному опыту или сотням достовернейших свидетельств, опирается на одно и то же, а именно — на то, что те и другие факты противоречат а priori известным нам законам пространства, времени и причинности, как они в своей совокупности определяют ход возможного опыта: ясновидение — своим познанием *in distans*, магия — своим действием *in distans*. Вот почему, слушая рассказ об относящихся сюда фактах, мы не говорим просто: "Это неправда", а — "Это невозможно" (а *non posse ad non esse*), на что опять-таки возражают: "Однако это так" (*ab esse ad posse*). Такое несогласие объясняется тем, даже в свой черед дает новое доказательство тому, что эти а priori известные нам законы не абсолютно безусловны, не какие-нибудь схоластические *veritates aeternae*, не определение вещей в себе, а возникают просто из форм созерцания и рассудка, следовательно — из мозговых функций. Сам же состоящий из них интеллект образовался исключительно для преследования и достижения целей индивидуальных волевых явлений, а не для восприятия абсолютной природы вещей в самих себе: поэтому он, как разъяснено мною ("Мир как воля и представление", т. 2, с. 117, 273, 285—289; 3-е изд., с. 195, 309, 322—326), есть только внешняя сила, по своей сущности всегда улавливающая лишь оболочку, но никогда не постигающая сердцевину вещей. К отмеченным местам пускай обратится тот, кто хочет как следует понять, что я здесь разумею. Коль скоро нам удастся — благодаря тому, что ведь и мы сами принадлежим к внутреннему существу мира — миновать *principium individuationis* и подойти к вещам совсем с другой стороны и совсем иным путем, именно — прямо изнутри, а не просто снаружи, и овладеть ими таким образом в ясновидении как объектом познания, а в магии — как объектом действия, то для того же мозгового познания получается результат, какого оно действительно не могло достигнуть своими собственными средствами; поэтому оно и старается опровергнуть его, ибо деятельность такого рода постижима лишь метафизически, физически же она — невозможность. Отсюда, с другой стороны, ясновидение служит подтверждением кантовского учения об идеальности пространства, времени и причинности, магия же сверх того подтверждает и мое учение о всеединой реальности *воли* как ядра всех вещей, а этим опять-таки подтверждается еще и бэконовское изречение, что магия — это практическая метафизика.

Вспомним теперь еще раз о выше данных разъяснениях и о предложенной там физиологической гипотезе, по которой все созерцания, осуществляемые органом сновидения, отличаются от обычного восприятия, обосновывающего состояние бодрствования тем, что при последнем мозг возбуждается извне, физическим воздействием на органы чувств, благодаря чему он и получает те данные, на основании которых,

* здесь: встречается повсеместно (*лат.*).

пуская в ход свои функции, именно причинность, время и пространство, он построит эмпирическое созерцание; напротив, при созерцании с помощью органа сновидения возбуждение исходит изнутри организма и от пластической нервной системы распространяется в мозг, который получает от этого совершенно такое же, как в первом случае, восприятие, причем, однако, так как импульс к нему идет с противоположной стороны, а следовательно, и действует тоже в противоположном направлении, то надо признать, что и колебания или вообще внутренние движения мозговых волокон происходят в обратном направлении и потому лишь под конец распространяются на чувствительные нервы, которые, следовательно, приходят здесь в действие после всего, тогда как при обычном созерцании они возбуждаются первыми. Если теперь — как это принимают для реальных сновидений, пророческих видений и спиритических явлений — такого рода созерцание все-таки касается чего-либо действительно внешнего, эмпирически данного, т. е. вполне независимо от субъекта, так что оно служит средством познания, то это внешнее должно бы вступать в какую-либо связь с *внутренним* состоянием организма, где возникает созерцание. Тем не менее подобную связь совершенно нельзя проследить эмпирически, мало того — так как она, по предположению, не должна быть пространственной, идущей извне, то эмпирически, т. е. физически, она даже и немыслима. Если же она все-таки есть, то это надо понимать лишь метафизически и считать поэтому, что она не зависит от явления и всех его законов, осуществляется в вещи в себе, которая всюду лежит в основе явления вещей как их внутренняя сущность, и потом воспринимается в явлении: такая связь и есть то, что разумеют под магическим воздействием.

Могут спросить: что это за путь магического воздействия, какой мы имеем при симпатическом лечении, а также во влиянии на расстоянии находящегося магнетизера? Я отвечу: это — тот путь, который проходит наскоком, теперь умирающее, а потом в полной жизнедеятельности вновь выходящее из каждого перезимовавшего яйца. Это — тот путь, который ведет к тому, что для данной массы народа после необыкновенного умножения смертных случаев увеличивается также и число рождений. Это — тот путь, движение по которому идет не на помочах причинности через время и пространство. Это — путь через вещь в себе.

Но ведь нам известно из моей философии, что эта вещь в себе, а следовательно, и внутренняя сущность человека, есть его *воля*, и что весь организм каждого, как он рисуется нам эмпирически, есть просто ее объективация, точнее — возникающий в мозгу образ этой его воли. Но воля как вещь в себе лежит вне *principii individuationis* (времени и пространства), в силу чего индивиды *обособлены*: таким образом, полагаемые этим принципом границы для нее не существуют. Отсюда становится ясной — в той мере, насколько еще может проникать наше уразумение, когда мы вступаем в эту область, — возможность *непосредственного* воздействия индивидов друг на друга, независимо от их близости или отдаленности в пространстве, — воздействия, которое фактически обнаруживается в некоторых из перечисленных выше девяти видов бодрствующих созерцания через орган сновидения, а чаще — в созерцании сонном. Точно так же этой непосредственной, внутренней

сущностью вещей обоснованной связью объясняется возможность реальных сновидений, осознания ближайшей обстановки при сомнамбулизме и, наконец, возможность ясновидения. Когда воля одного лица, не сдерживаемая никакими преградами индивидуации, т. е. непосредственно и *in distans* действует на волю другого, она именно этим оказывает уже воздействие на его организм, который есть лишь сама его воля в пространственном созерцании. Если же такое, этим путем внутреннее состояние организма затрагивающее воздействие распространяется на его руководительницу и распорядительницу — ганглиозную систему, а затем от нее, с нарушением изоляции, проникает в головной мозг, то последний может все-таки переработать его лишь на свой лад, т. е. конструируя созерцания, вполне сходные с теми, какие возникают при внешнем возбуждении органов чувств, следовательно — образы в пространстве, по его трем измерениям, с движением во времени, согласно с законом причинности и т. д.: ибо как те, так и другие созерцания — те же продукты созерцательной мозговой функции, а мозг всегда может говорить лишь на своем собственном языке. Между тем воздействие такого рода всегда продолжает сохранять характер, отпечаток своего источника, т. е. того, что дало ему начало, и поэтому сообщает этот отпечаток образу, который оно, после такого обхода, вызывает в мозгу, как бы его, воздействия, внутренняя сущность ни отличалась от этого образа. Действует, например, умирающий — своей сильной тоской или иным напряжением воли — на какое-либо отдаленное лицо; и вот, если воздействие очень энергично, в мозгу того представится образ умирающего, т. е. явится ему совершенно как тело в действительности. Но, очевидно, такое через организм приходящее воздействие на посторонний мозг осуществится легче, если последний спит, чем если он бодрствует: ибо в первом случае волокна мозга совершенно не движутся, а в последнем имеют движение, противоположное тому, какое они должны принять теперь. Поэтому более слабое воздействие рассматриваемого свойства может проявиться только во сне, через возбуждение сновидений; при бодрствовании же оно возбудит разве только мысли, ощущения и беспокойство — все это, однако, непременно в согласии со своим происхождением и отмеченное его печатью: вот почему оно может, например, вызвать необъяснимое, но непреодолимое стремление или влечение повидать того, от кого оно вышло; точно так же, наоборот, желание не видеть того, кто собирается прийти, может отогнать человека назад от самого порога дома, даже если он был приглашен (*"experto crede Roberto"*)*. Этим воздействием, которое основывается на тождестве вещи в себе во всех явлениях, объясняется также фактически доказанная заразительность видений, второго зрения и духовидения, производящая действие, одинаковое по результату с тем, какое телесный объект одновременно оказывает на органы чувств нескольких индивидуумов, так как и здесь несколько лиц одновременно видят одно и то же, принимающее в этом случае совершенно объективную конструкцию. На это же прямое воздействие опирается и часто наблюдавшееся непосредственное сообщение мыслей, которое настолько достоверно, что тому,

* "верь опытному Роберту" [т. е. верь тому, кто сам испытал это] (*лат.*).

кому надо хранить важную и опасную тайну, я советую никогда не касаться всех тех обстоятельств, с которыми она связана, если он говорит с тем, кто не должен о ней знать: ибо при этом ему неизбежно пришлось бы держать в уме истинное положение дела, благодаря чему у его собеседника вдруг могут открыться глаза, — существует общение, от которого не предохраняют ни замалчивание, ни притворство. Гёте рассказывает (в комментариях к "Западно-восточному дивану", под заголовком "Обмен цветами"), что две влюбленные пары во время увеселительной прогулки задавали одна другой загадки: "Очень скоро не только каждая из них, едва сойдя с языка, немедленно отгадывается, но, наконец, даже слово, которое другой имеет в виду и хочет сделать предметом загадки, узнается и произносится в силу непосредственного отгадывания". Моя прекрасная хозяйка в Милане много лет назад спросила меня во время очень оживленного разговора за ужином, каковы те три числа, которые она поставила как терну²¹ в лотерее. Нисколько не думая, я верно назвал первое и второе, но затем, озадаченный ее ликованием, как бы пробужденный и уже размышляя, в третьем ошибся. Высшая степень подобного воздействия встречается, как известно, у очень ясновидящих сомнамбул, которые точно и правильно описывают вопрошающему его отдаленную родину, его тамошнее жилище или иные далекие страны, им посещенные. Вещь в себе во всех существах — одна и та же, и состояние ясновидения позволяет тому, кто в нем находится, думать чужим мозгом, вместо своего собственного, погруженного в глубокий сон.

А так как, с другой стороны, для нас несомненно, что *воля*, поскольку она есть вещь в себе, не разрушается и не уничтожается смертью, то а priori нельзя без дальних слов настаивать на том, будто магическое действие описанного выше характера не может исходить и от человека, уже умершего. Но у нас так же мало оснований отдать себе ясный отчет и потому положительно утверждать о возможности этого: хотя она вообще и не представляется немислимой, однако при ближайшем рассмотрении ее признание наталкивается на большие трудности, которые я здесь вкратце отмечу. Так как избегающую смертного разрушения внутреннюю сущность человека надо считать существующей вне времени и пространства, то воздействие ее на нас, живущих, могло бы происходить путем очень многочисленных посредствующих моментов, которые все лежат на нашей стороне, — так что трудно было бы выделить, какая часть его действительно исходит от умершего. Ибо подобного рода воздействие не только первым делом должно было бы принять созерцательные формы воспринимающего его субъекта, т. е. представиться как нечто пространственное, временное и материально действующее по закону причинности, но сверх того ему надлежало бы также войти в связь понятий, образующих мышление этого субъекта: ибо иначе последний не знал бы, что с ним делать, а являющееся ему лицо желает не только быть виденным, но также до некоторой степени и быть понятым в своих намерениях и соответствующих им воздействиях; поэтому оно должно бы также приноровиться и присоединиться к его ограниченным воззрениям и предрассудкам относительно всей совокупности вещей и мира. Но мало того! Не только по всему моему предшест-

вующему изложению духи воспринимаются через орган сновидения и вследствие воздействия, исходящего изнутри нас и доходящего до мозга, вместо обычного, идущего извне через органы чувств, но то же самое говорит и Ю. Кернер, твердо отстаивающий объективную реальность являющихся духов: у него часто встречается утверждение, что духи "видимы не телесными, а духовными очами". Хотя, таким образом, спиритическое явление является результатом внутреннего, из внутренней сущности вещей возникающего и, следовательно, магического воздействия на организм, которое с помощью ганглиозной системы распространяется до мозга, однако оно воспринимается по образу предметов, извне действующих на нас посредством света, воздуха, звука, удара и запаха. Какого только изменения не пришлось бы претерпеть предполагаемому воздействию умершего при таком переводе, при таком полном метасхематизме! Можно ли еще допустить, что при этом и с такими обходами происходит еще действительный диалог, состоящий из взаимных обращений, как об этом, однако, часто рассказывают? Мимоходом замечу здесь также, что тот отпечаток смешного, который, как, с другой стороны, ужас более или менее присущ каждому утверждению о виденном явлении этого рода и из-за которого о них неохотно сообщают, возникает оттого, что рассказчик говорит как бы о восприятии через внешние чувства, которого, однако, конечно, не было уже потому, что иначе дух всегда одинаково являлся бы всем присутствующим и воспринимался ими; отличать же восприятие, обусловленное внутренним воздействием и только кажущееся внешним, от простых фантазмагорий может не всякий. Таковы, следовательно, были бы, при признании действительности спиритических явлений, те трудности, которые лежат на стороне воспринимающего субъекта. Есть еще и трудности, лежащие на стороне воздействующего, как предполагается, умершего. По моему учению, только *воля* обладает метафизической сущностью, в силу которой она неразрушима смертью; интеллект же, как функция телесного органа, имеет чисто физическую природу и погибает вместе с этим органом. Вот почему способ, каким умерший может еще давать о себе знать живущим, чтобы согласно этому воздействовать на них, в высшей степени проблематичен. Не менее проблематичен и способ самого этого воздействия: ведь вместе с телесностью утрачиваются все обычные, т. е. физические, средства воздействия на других, как и вообще на материальный мир. Если мы все-таки хотим признать некоторую истинность за фактами, рассказанными и удостоверенными со столь многих и различных сторон, — фактами, которые решительно указывают на объективное воздействие умерших, то нам придется объяснять себе дело так, что в подобных случаях воля умершего все еще продолжает быть страстно направленной на земные обстоятельства и вот, за недостатком всех физических средств для воздействия на них, прибегает теперь к *магической* силе, принадлежащей ей в ее первоначальной, т. е. метафизической природе, следовательно, по смерти, как и при жизни, — силе, которой я коснулся выше и мысли о которой подробнее изложены в моей "Воле в природе" под заголовком "Животный магнетизм и магия". Итак, только благодаря этой *магической* силе могла бы она (воля) даже и теперь еще производить то, что потенциально было возможно для нее и при жизни,

именно действительное *actio in distans* без телесной помощи, и поэтому воздействовать на других прямо, без всякого физического посредства, аффицируя их организм таким способом, чтобы их мозгу наглядно представлялись образы, какие обыкновенно вырабатываются им вследствие внешнего воздействия на органы чувств. Мало того, так как воздействие это мыслимо лишь как магическое, т. е. осуществляемое лишь через внутреннюю, во всем тождественную сущность вещей, следовательно, через *natura naturans*, то мы могли бы, пожалуй, если бы этим только можно было спасти честь почтенных свидетелей, решиться еще на опасный шаг, а именно, не ограничивая этого воздействия человеческими организмами, не согласиться с полной и безусловной невозможностью его также и для неодушевленных, т. е. неорганических, тел, которые, оказалось бы, способны приходить от него в движение: иначе нам придется прямо обвинить во лжи некоторые хорошо удостоверенные истории, вроде случая с гофратом Ганом в "Префорстской ясновидящей": этот случай вовсе не стоит особняком, и можно указать кое-какие вполне ему подобные данные в более старых сочинениях и даже в новейших известиях. Конечно, здесь мы находимся на границе с абсурдом: ибо даже магический способ воздействия, поскольку он получает себе законное удостоверение в животном магнетизме, предлагает до сих пор для такого воздействия разве только одну слабую, да и то еще сомнительную аналогию, именно рассказанную в "Сообщениях из сонной жизни Августы К. в Дрездене" (1843, с. 115 и 318) — факт, будто этой сомнамбуле неоднократно удавалось одной своей волей, без всякого употребления рук, отклонять магнитную стрелку. "Ясновидящая Кахлер двигала магнитную стрелку не только подводя к ней палец, но и при помощи взгляда. Она обращала свой взгляд на компас с расстояния полулоктя, и стрелка на несколько секунд отклонялась на запад на четыре градуса; когда ясновидица поднимала голову и отводила взгляд, игла возвращалась в прежнее положение". В Лондоне в публичном собрании в присутствии выборных компетентных свидетелей то же самое проделала сомнамбула Пруденс Бернард.

Изложенный здесь взгляд на рассматриваемую проблему объясняет прежде всего, почему, если даже допустить возможность реального воздействия умерших на мир живущих, подобное воздействие могло бы все-таки совершаться лишь в крайне редких и совершенно исключительных случаях: их возможность была бы связана со всеми указанными, нелегко встречающимися вместе условиями. Затем отсюда вытекает, что если факты, рассказанные в книге о префорстской ясновидящей и в однородных с нею сочинениях Кернера, как в наиболее подробных и наилучшие удостоверенных сообщениях о духовидцах, какие только имеются в печати, не признаются нами за чисто субъективные, за простые *aegri somnia**, и если также мы не довольствуемся изложенной выше гипотезой о *retrospective second sight*, к *dumb shew* (немое зрелище) которого ясновидящая присоединила диалог собственного сочинения, но хотим положить в основу дела истинное воздействие умерших, — то все-таки столь возмутительно нелепый, даже безобразно глупый миропорядок,

* сновидения больного (лат.).

о каком свидетельствовали бы указания и поведение этих духов, не получит от этого никакого объективно реального основания, а всецело должен быть отнесен на счет созерцательно-мыслительной деятельности, которая хотя и возбуждена сверхъестественным воздействием, но необходимо остается верна себе самой, совершаясь в голове чрезвычайно невежественной ясновидящей, всецело сжившейся со своей верой, преподанной в катехизисе.

Во всяком случае, спиритическое явление прежде всего и непосредственно есть не более как видение в мозгу духовидца: что извне его может возбуждать умирающий, это засвидетельствовано многократно; что его может вызывать здравствующий человек, это точно так же во многих случаях удостоверено надежными свидетелями; вопрос только в том, может ли это сделать также умерший.

Наконец, при объяснении спиритических явлений можно было бы сослаться еще и на то, что разница между некогда жившим и теперь живущим не безусловна и что в обоих проявляется та же самая воля к жизни: поэтому живой человек, оглядываясь в прошлое, может извлекать такие воспоминания, которые кажутся сообщениями умершего.

Если бы мне всеми этими размышлениями удалось пролить хотя бы только слабый свет на очень важный и интересный вопрос, уже тысячелетия противопоставляющий одну другой две партии, из которых одна настойчиво твердит: "Это так!", между тем как другая упорно повторяет: "Этого не может быть", — то я достиг бы всего, на что мог здесь надеяться и чего читатель вправе был ожидать.

Афоризмы житейской мудрости

Le bonheur n'est pas chose aisée: il est très difficile de le trouver en nous, et impossible de le trouver ailleurs*.

Шамфор

Введение

Понятие житейской мудрости имеет здесь вполне имманентное значение, — именно в смысле искусства провести свою жизнь возможно приятнее и счастливее, искусства, руководство к которому можно было бы называть также эвдемологией: это будет, следовательно, наставление в счастливом существовании. А это последнее опять-таки вполне можно было бы определить как такое существование, которое при чисто объективном рассмотрении или, вернее (так как здесь дело идет о субъективном суждении), при холодном и зрелом размышлении заслуживало бы решительного предпочтения перед небытием. Такое понятие о счастливой жизни показывает, что мы держимся за нее ради нее самой, а не просто из страха перед смертью; отсюда же следует, далее, что мы желали бы, чтобы она длилась вечно. Возникает вопрос, соответствует ли человеческая жизнь понятию о таком существовании, да и вообще может ли она ему соответствовать; моя философия, как известно, отвечает на этот вопрос отрицательно, тогда как эвдемология предполагает положительный ответ на него. Ведь она исходит как раз из того врожденного заблуждения, разбор которого начинается 49-й главой во втором томе моего главного произведения¹. Поэтому, если я все-таки принимаюсь за такого рода сочинение, мне надлежит совершенно покинуть ту высшую, метафизико-этическую точку зрения, к которой, собственно, должна вести вся моя философия. Все, следовательно, приводимые здесь рассуждения основаны до известной степени на компромиссе, — именно поскольку в них удержана обычная, эмпирическая точка зрения и сохранено ее коренное заблуждение. Таким образом, и ценность этого трактата может быть лишь условной, так как само слово "эвдемология" представляет собою не более как эвфемизм. Он несколько не притязает также и на полноту: с одной стороны, сама тема неисчерпаема, а с другой — в противном случае мне пришлось бы повторять уже сказанное другими.

Я могу припомнить только одно сочинение, написанное с подобной же целью, как предлагаемые афоризмы, а именно весьма поучительную книгу Кардано² "De utilitate ex adversis capienda"³, которой и можно

* "Счастье вещь нелегкая: его очень трудно найти внутри себя и невозможно найти где-либо в ином месте" (фр.).

** "О пользе, какую можно извлечь из несчастий" (лат.).

пополнить то, что дано мною. Правда, и *Аристотель* вставил краткую эвдемологию в 5-ю главу первой книги своей "Риторики"; она вышла у него, однако, очень пресной. Я не воспользовался трудами своих предшественников, так как компилирование не моя специальность, тем более что при нем утрачивается единство точки зрения, это главное условие для подобного рода произведений. В общем, конечно, мудрецы всех времен постоянно говорили одно и то же, а глупцы, всегда составлявшие крупнейшее большинство, постоянно одно и то же делали, — как раз противоположное; так будет продолжаться и впредь. Вот почему *Вольтер* говорит: "*Nous laisserons ce monde-ci aussi sot et aussi méchant que nous l'avons trouvé en y arrivant*"*.

Глава I

Основные отделы

Аристотель (EN, 1, 8) разделяет блага человеческой жизни на три класса — блага внешние, блага душевные и блага телесные³. Я со своей стороны сохраняю от этой классификации только ее трехчленность: то, от чего зависит разница в жребии смертных, может быть, на мой взгляд, сведено к трем основным пунктам. Вот они:

1) Что *есть* индивид — то есть личность в самом широком смысле слова. Сюда относятся, следовательно, здоровье, сила, красота, темперамент, нравственный характер, ум и его развитие.

2) Что *имеет* индивид — то есть всякого рода собственность и владение.

3) Чем индивид *представляется*. Под этим выражением, как известно, понимают, каков он в представлении других, то есть, собственно, как они себе его *представляют*. Таким образом, здесь мы имеем дело с их мнением о нем, которое проявляется в тройкой форме — как честь, ранг и слава.

Рассмотрению под первой рубрикой подлежат те различия, которые провела между людьми сама природа. Уже отсюда можно понять, что их влияние на людское счастье и несчастье должно быть гораздо более существенным и решительным, чем то, какое может принадлежать указанным в двух остальных рубриках разграничениям, которые обусловлены просто человеческими определениями. Перед *подлинными личными преимуществами*, великим умом или великим сердцем, все преимущества ранга, рождения, хотя бы даже королевского, богатства и т. п. — то же самое, что театральные цари перед настоящими. Уже *Метродор*, первый ученик *Эпикура*, назвал одну из своих глав: *Περὶ τοῦ μεῖζονα εἶναι τὴν κατ' ἡμᾶς αἰτίαν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς ἐκ τῶν πραγμάτων* (Clemens Alexandrinus. Stromata 2, 21, p. 362)**. И вообще, очевидно, благосостояние человека, да

* "Мы оставим этот мир столь же глупым и столь же злым, каким застали его" (фр.).

** "О том, что в нас лежащая причина для счастья важнее той, которая обусловлена обстоятельствами". (Ср.: Климент Александрийский. Строматы 2, 21, с. 362) (греч., лат.).

и весь характер его существования, главным образом зависит от того, что в нем самом имеет постоянное или преходящее значение. Ведь в этом заключается непосредственно его внутреннее довольство и недовольство, которые прежде всего являются результатом его чувствования, воления и мышления; все же внешнее влияет на его самочувствие лишь косвенным путем. Вот почему одни и те же внешние происшествия и отношения отзываются на каждом человеке совершенно различно, и при одной и той же обстановке каждый все-таки живет в своем особом мире. Ибо всякий человек непосредственно сознает только свои собственные представления, чувства и волевые движения: внешние вещи влияют на него лишь постольку, поскольку они дают повод для этих психических состояний. Мир, в котором живет каждый из нас, прежде всего зависит от того, как мы его себе представляем, — он принимает различный вид, смотря по индивидуальным особенностям психики: для одних он оказывается бедным, пустым и пошлым, для других — богатым, полным интереса и смысла. Когда, например, кто-нибудь завидует интересным приключениям, встретившимся в жизни другого лица, надлежало бы скорее завидовать тому дару понимания, в силу которого приключения эти получают значительность, какую они имеют в описании испытавшего их: ведь одно и то же происшествие, представляющееся столь интересным для высокоодаренного интеллекта, в представлении плоской дюжинной головы принимает вид самого пустого случая из повседневной жизни. Чрезвычайно заметно это на некоторых произведениях Гёте и Байрона, повод к которым дан, очевидно, действительными происшествиями: неумный читатель будет, пожалуй, завидовать изображенному поэтом прелестнейшему этюду, вместо того чтобы направить свою зависть на мощную фантазию, которая из довольно обыденного случая способна сделать нечто великое и прекрасное. Равным образом меланхолик видит трагедию там, где сангвиник усматривает лишь интересный конфликт, а флегматик — нечто малозначительное. Все это имеет свой корень в том, что всякая действительность, то есть всякое заполненное настоящее, состоит из двух половин, субъекта и объекта, хотя они и находятся между собой в столь же необходимой и тесной связи, как кислород и водород в воде. Поэтому при вполне одинаковых объективных данных, но различных субъективных, а также в обратном случае наличная действительность принимает совершенно иной вид: прекраснейшая и наилучшая объективная сторона при тупой, плохой субъективной все-таки даст лишь плохое действительное и настоящее, точь-в-точь как прекрасная местность в плохую погоду или в отражении плохой камеры-обскуры. Говоря проще, всякий замкнут в своем сознании, как и в своей коже, и только в нем живет непосредственно; вот почему ему нельзя оказать большой помощи извне. На сцене один играет князя, другой советника, третий слугу, солдата, генерала и т. д. Но различия эти имеют чисто внешний характер; во внутренней же сущности такого явления у всех скрывается одна и та же сердцевина: бедный актер с его заботой и нуждой. То же самое в жизни. Различия ранга и богатства каждому отводят свою роль, но ей вовсе не соответствует внутренняя разница в счастье и довольстве: и здесь в каждом скрывается тот же бедняк с его нуждой и заботой. Правда, по своему содержанию эти последние у каждого свои, но по форме, то есть по своей истинной сущности, они у всех почти одинаковы, хотя они

и различаются в степени, но различие это вовсе не определяется положением и богатством человека, то есть его ролью. Именно: так как все, что для человека существует и случается, непосредственно существует все-таки лишь в его *сознании* и случается для этого последнего, то наиболее существенное значение имеет природа самого сознания, и в большинстве случаев она играет большую роль, чем те образы, которые в нем возникают. Все роскошь и наслаждения, отражающиеся в тупом сознании глупца, очень бедны в сравнении с сознанием *Сервантеса*, когда он писал "Дон-Кихота" в своей печальной тюрьме.

Объективная часть наличной действительности находится в руках судьбы и потому изменчива; субъективная же, это — мы сами, и потому в своих существенных чертах она неизменна. Соответственно тому жизнь каждого человека, несмотря на все внешние перемены, носит сплошь один и тот же характер и может быть уподоблена ряду вариаций на одну тему. Никто не может выйти из своей индивидуальности. И подобно тому как животное, при всех условиях, в какие его ставят, всегда ограничено тем узким кругом, который неуклонно предначертала его существу природа, так что, например, наши стремления сделать счастливым любимое животное постоянно должны держаться тесных пределов, именно в силу этой ограниченности его существа и сознания, — так и с человеком: его индивидуальностью заранее определена мера возможного для него счастья. В особенности границы его духовных сил раз навсегда устанавливают его способность к возвышенным наслаждениям⁴. Если они узки, то напрасны будут все усилия извне, бесполезно будет все, что могут сделать для него люди и счастье: он не в состоянии будет переступить меру обычного, полуживотного человеческого счастья и довольства; уделом его останутся чувственные наслаждения, благодушная и безмятежная семейная жизнь, низкое общество и вульгарное времяпрепровождение. Даже образование не может сделать очень многого для расширения его кругозора, хотя некоторых результатов оно и достигает. Ибо высшие, разнообразнейшие и наиболее прочные наслаждения, это — духовные, как бы мы ни обманывались на этот счет в молодости; а эти удовольствия зависят главным образом от духовных сил. Отсюда ясно вытекает, насколько наше счастье обусловлено тем, что мы *есть*, нашей индивидуальностью; между тем по большей части люди обращают внимание лишь на судьбу, на то, что мы *имеем* или чем *представляем*ся. Но судьба может меняться к лучшему; к тому же, при внутреннем богатстве, человек не требует от нее многого. Напротив, глупец остается глупцом, тупой чурбан — тупым чурбаном остается до конца дней своих, хотя бы он очутился в раю и был окружен гуриями. Поэтому Гёте и говорил:

Раб, народ и угнетатель
Вечны в беге наших дней, —
Счастлив мира обитатель
Только личностью своей⁵.

Что для нашего счастья и нашего наслаждения субъективное несравненно важнее объективного, это находит себе подтверждение во всем, начиная от таких фактов, что голод есть лучший повар и что старики

равнодушно взирает на богиню юности, и кончая жизнью гения и святого. В особенности здоровье стоит настолько выше всех внешних благ, что поистине здоровый нищий счастливее больного царя. Обусловленный полным здоровьем и счастливой организацией спокойный и веселый нрав, ясный, живой, проницательный и верно схватывающий ум, умеренная, кроткая воля, дающая чистую совесть, — вот преимущества, которых не может заменить никакой ранг, никакое богатство. Ибо то, что есть индивид сам по себе, что остается наедине с ним и чего никто не может ему дать или у него отнять, имеет, очевидно, для него более существенное значение, нежели все, чем бы он ни обладал и чем бы он ни был в глазах других. Человек с богатым внутренним миром, находясь в совершенном одиночестве, получает превосходное развлечение в своих собственных мыслях и фантазиях, тогда как тупицу не оградит от смертельной скуки даже постоянная смена компании, зрелищ, прогулок и увеселений. Добрый, умеренный, миролюбивый человек может быть доволен и в бедности, тогда как алчного, завистливого и злого не удовлетворит никакое богатство. И для того, кто постоянно наслаждается своей необычной, выдающейся в духовном отношении индивидуальностью, большинство наслаждений, к которым все стремятся, совершенно излишни, даже прямо нежелательны и тягостны. Вот почему Гораций и говорит о себе:

Gemmas, marmor, ebur, Tyrrhena sigilla, tabellas,
Argentum, vestes Gaetulo murice tinctas:
Sunt, qui non habeant — est, qui non curat habere*.

Также и Сократ, при виде разложенных для продажи предметов роскоши, заметил: "Как много, однако, существует такого, в чем я не нуждаюсь".

Таким образом, для счастья нашей жизни первое и самое существенное условие — то, что мы есть, наша личность; и это уже потому, что она действует всегда и при всех обстоятельствах. Но, сверх того, она не подчинена, как блага двух других отделов, судьбе и не может быть у нас отнята. На этом основании ее ценность можно назвать абсолютной, в противоположность чисто относительной ценности остальных двух категорий. А отсюда следует, что человек гораздо менее подлежит воздействию извне, чем обычно думают. Только бессильное время и здесь проявляет свою власть: ему подчиняются мало-помалу телесные и духовные преимущества; один лишь моральный характер недоступен даже и для времени. В этом отношении, пожалуй, блага двух последних рубрик имеют преимущества перед благами первой, так как время непосредственно их не отнимает. Другое их преимущество можно видеть в том, что они, как лежащие в сфере объективного, по своей природе доступны приобретению и у каждого есть по крайней мере возможность овладеть ими; субъективное же, напротив, совершенно не в нашей власти: ниспосланное *jure divino***, оно пребывает неизменным во всю жизнь, так что здесь во всей силе приложимы слова:

* Мрамор, слоновая кость, серебро и тирренские куклы, Камни, картины и ткань, пурпурной покрытая краской, — Этого нет у иных, а иной и иметь не стремится* (лат.).

** божьим судом (лат.).

Со дня как звезд могучих сочетанье
Закон дало младенцу в колыбели.
За мигот миг твое существованье
Течет по руслу к прирожденной цели.
Себя избегнуть — тщетное старанье;
Об этом нам еще сивиллы пели.
Всему наперекор вовек сохранен
Живой чекан, природой отчеканен⁷.

Гёте

Единственное, что мы можем сделать в этом направлении, это извлечь из данной нам личности возможно большую выгоду, иными словами — устремляться лишь за отвечающими ей целями и заботиться о такого рода развитии, которое как раз к ней подходит, избегая всякого другого, избирая, следовательно, сообразное с ней положение, занятие и образ жизни.

Положим, человек, одаренный необычайной, геркулесовской мышечной силой, вынужден внешними условиями посвящать себя усидчивому занятию, кропотливой, мелочной ручной работе или даже наукам и умственному труду, который требует совсем других, второстепенных для него способностей, так что как раз те способности, какими он особенно наделен, остаются у него без употребления: такой человек всю жизнь будет чувствовать себя несчастным; еще же несчастнее будет тот, в ком решительное преобладание имеют интеллектуальные силы и кто в то же время должен оставлять их без развития и употребления, для того чтобы заниматься обыденными делами, где они не нужны, или даже физическим трудом, для которого он недостаточно крепок. Здесь надо, впрочем, особенно в юности, избегать опасности предубеждения, чтобы не приписать себе чрезмерной силы, какой не имешь на самом деле.

Из решительного перевеса нашей первой рубрики над двумя остальными следует также, что разумнее стремиться к поддержанию своего здоровья и развитию своих способностей, нежели к приобретению богатства; отсюда не надо, однако, делать ложного вывода, будто мы не должны заботиться о приобретении необходимых и приличных средств. Но собственно богатство, то есть большой избыток, мало способствует нашему счастью, и потому многие богатые чувствуют себя несчастными: у них нет духовного развития, нет знаний и, следовательно, нет никаких объективных интересов, которые могли бы привлечь их к умственной работе. Ведь то, что богатство может дать помимо удовлетворения реальных и естественных потребностей, мало имеет значения для нашего действительного благополучия — напротив, ему вредят те многочисленные и неизбежные заботы, какие сопряжены с сохранением большого имущества. Тем не менее люди в тысячу раз более хлопочут о богатстве, чем об умственном развитии, хотя вполне очевидно, что то, чем *является* индивид, гораздо важнее для нашего счастья, нежели то, что он *имеет*. И мы видим очень много людей, неустанно работающих, трудолюбивых, как муравьи, с утра до вечера занятых приумножением своего уже существующего богатства. Они не знают ничего вне узкого кругозора нужных для этой цели средств; ум у них пуст и поэтому невосприим-

чив ко всему остальному. Для них недоступны высшие, духовные наслаждения, которые они напрасно стараются заместить теми мимолетными, чувственными, мало времени, но много денег требующими удовольствиями, какие они себе иногда позволяют. Под конец, в результате своей жизни, если счастье им улыбалось, они действительно имеют перед собой очень большую кучу денег, которую и оставляют своим наследникам для дальнейшего приумножения или же расточения. Оттого подобный жизненный путь, хотя бы он и был пройден с весьма серьезной и важной миной, столь же глуп, как и тот, что прямо имел своим символом дурацкий колпак.

Таким образом, для счастья человеческой жизни самым существенным является то, что человек имеет в самом себе. Именно благодаря тому, что это достояние обычно бывает столь незначительным, большинство тех, кто свободен от борьбы с нуждой, чувствует себя, в сущности, столь же несчастными, как и те, кому еще приходится с нею бороться. Пустота внутреннего мира, пошлость сознания, бедность ума побуждают людей искать общества, которое опять-таки состоит из совершенно таких же лиц, ибо *similis simili gaudet**. И вот начинается совместная погоня за забавами и развлечениями, которых ищут сначала в чувственных наслаждениях, во всякого рода удовольствиях и, наконец, в распутстве. Причина страшного мотовства, в результате которого сплошь и рядом наследник богатой семьи, часто в невероятно короткое время, расточает свое значительное состояние, заключается на деле просто в той скуке, какая возникает от описанной сейчас духовной бедности и пустоты. Такой юноша явился в свет снаружи богатым, внутри же бедным; и вот он тщетно стремится заменить внутреннее богатство внешним, желая все получить *извне*, — подобно старцам, которые пытаются укрепить свои силы испарениями молодых девушек⁹. Таким путем внутренняя бедность в конце концов приводит также и к бедности внешней.

Мне нет нужды указывать на ту важную роль, какая принадлежит в человеческой жизни двум другим разрядам благ. Значение собственности настолько теперь всеми признано, что не требует никакого доказательства. Третья рубрика имеет даже в сравнении со второй весьма эфирную природу, заключаясь просто во мнении других людей. Однако к чести, то есть к доброму имени, должен стремиться каждый, к рангу же — только те, кто служит государству, а к славе — лишь крайне немногие. Между тем на честь смотрят как на благо, а в славе видят самое прекрасное, что может достигнуть человек, золотое руно избранных; напротив, ранг предпочтут собственности одни глупцы. Вторая и третья категория благ находятся, впрочем, в так называемом взаимодействии, — поскольку прав Петроний со своим "*habes, habeberis*"**, и поскольку, с другой стороны, благоприятное мнение других, во всех своих формах, часто ведет к достатку.

* подобное тяготеет к подобному⁸ (лат.).

** "имеешь, еще будешь иметь"¹⁰ (лат.).

О том, что есть индивид

Мы уже признали в общем, что счастье человека гораздо более зависит от его свойств, нежели от того, что он *имеет* или чем он *представляется*. Всегда главное в том, что есть индивид, то есть что он имеет в самом себе, ибо его индивидуальность сопутствует ему постоянно и всюду, накладывая свою печать на все, что он переживает. Во всем и при всем он ближайшим образом наслаждается только собою самим — это справедливо уже относительно наслаждений физических, а еще в гораздо большей мере относительно духовных. Вот почему надо признать очень удачным английское выражение "to enjoy oneself"*, когда, например, говорят: "He enjoys himself at Paris" ("Он наслаждается собой в Париже"), а не "er genießt Paris", как по-немецки. Если же индивидуальность — плохого качества, то все наслаждения подобны превосходным винам, попавшим в рот, где побывала желчь. Поэтому, если оставить в стороне тяжкие несчастья, в хорошем и дурном меньше имеет значения то, что человек встречает и претерпевает в своей жизни, чем то, как он все это воспринимает, иными словами — какова по своему характеру и степени его восприимчивость во всех ее формах. То, что есть индивид сам по себе и что он в самом себе имеет, короче, его личность и ее достоинство — вот единственное, с чем непосредственно связано его счастье и благополучие. Все остальные условия имеют здесь лишь косвенное значение, так что их влияние может быть парализовано, влияние же личности — никогда. Поэтому-то зависть, направленная на личные преимущества, бывает наиболее непримиримой, да и скрывают ее всего тщательнее. Далее, только свойства сознания устойчивы и неизменны, и только личность действует постоянно, непрерывно, с большей или меньшей силою сказываясь в каждое мгновение; все же остальное всегда обладает лишь временным, случайным, преходящим действием, а к тому же и само подвержено превращению и перемене, почему Аристотель и замечает: 'Н γάρ φύσις βεβαία, οὐ τὰ χρήματα** (ЕЕ, VII, 2)¹¹. Этим объясняется, почему несчастье, всецело зависящее от внешних обстоятельств, мы переносим с большей твердостью, чем вызванное собственной виной: судьба может измениться, собственная же природа — никогда. Первым и важнейшим условием для нашего счастья являются, следовательно, субъективные блага — благородный характер, способная голова, счастливый нрав, бодрое настроение и хорошо сложенное, вполне здоровое тело, то есть вообще *mens sana in corpore sano**** (Ювенал. Сатиры, X, 356)¹², и потому мы гораздо больше должны заботиться о развитии и поддержании этих качеств, нежели о приобретении внешних благ и внешнего почета.

После всего этого самый ближайший путь к счастью — веселое настроение, ибо это прекрасное свойство немедленно вознаграждает само себя. Кто весел, тот постоянно имеет причину быть таким — имен-

* "насладиться собой" (англ.).

** "Ибо натура прочна, не материальные средства" (греч.).

*** здоровый дух в здоровом теле (лат.).

но в том, что он весел. Ничто не может в такой мере, как это свойство, заменить всякое другое благо, между тем как само оно ничем заменено быть не может. Пусть человек молод, красив, богат, пользуется почетом; при оценке его счастья является вопрос, весел ли он при всем этом. С другой стороны, если он весел, то безразлично, молод ли он или стар, строен или горбат, беден или богат, — он счастлив. В ранней молодости мне пришлось однажды открыть какую-то старую книгу, где я прочел: "Кто много смеется, тот счастлив, а кто много плачет, тот несчастен", — очень простодушное замечание, которое, однако, благодаря заключающейся в нем простой истине навсегда врезалось мне в память, каким бы крайним трюизмом оно ни было. По этой причине мы должны широко раскрывать свои двери веселью, когда бы оно ни являлось, ибо оно никогда не приходит не вовремя. Между тем мы часто колеблемся допустить его к себе, желая сначала знать, действительно ли у нас есть полное основание быть довольными, или же боясь, что оно помешает нашим серьезным размышлениям и важным заботам; но какой прок выйдет из последних, это далеко не известно, тогда как веселость представляет собою прямую выгоду. Только в ней мы имеем как бы наличную монету счастья, а не банковские билеты, как во всем остальном; только она дает немедленное счастье в настоящем и потому есть высшее благо для существ, по отношению к которым действительность облечена в форму нераздельного настоящего между двумя бесконечными временами. Поэтому приобретение и охрану этого блага мы должны ставить впереди всех других забот. А ведь несомненно, для веселости духа нет менее благоприятного условия, чем богатство, и более благоприятного, чем здоровье: у людей из низших, трудящихся, особенно земледельческих классов мы видим веселые и довольные лица; богатым же и знатым свойственно утрюмое выражение. Нам надлежит, следовательно, прежде всего стремиться к возможно более полному здоровью, лучшим выражением которого является веселость. Для этого, как известно, мы должны избегать всякого излишества и расстройств, всяких бурных и неприятных душевных волнений, а также слишком сильного или слишком продолжительного умственного напряжения; должны ежедневно по крайней мере два часа посвящать быстрому движению на чистом воздухе, усердно пользоваться холодными ваннами и соблюдать другие подобные же диетические правила. Без надлежащего ежедневного движения нельзя оставаться здоровым: все жизненные процессы, для своего нормального отправления, требуют движения как органов, где они совершаются, так и всего тела. Вот почему Аристотель справедливо замечает: 'Ο βίος ἐν τῇ κινήσει ἐστί*'. Жизнь заключается в движении, и в нем ее сущность. Внутри организма везде господствует непрерывное, быстрое движение: сильно и неутомимо бьется сердце со своей сложной двойной систолой и диастолой, прогоняя 28 своими сокращениями всю массу крови через большой и малый круги кровообращения; без остановки действуют легкие, подобно паровой машине; кишки все время извиваются в *motus peristalticus*** ; во всех железах постоянно идет

* "Жизнь состоит в движении"¹³ (греч.).

** движение перистальтики¹⁴ (лат.).

всасывание и отделение; даже в мозгу совершается двойное движение при каждом ударе пульса и каждом вдохе. Когда же при этом почти совершенно отсутствует внешнее движение, как это мы видим у огромного числа людей, ведущих сидячий образ жизни, то возникает резкое и пагубное несоответствие между внешним покоем и внутренней суматохой. Ибо непрестанное внутреннее движение ищет некоторой поддержки в движении внешнем; помянутое же несоответствие аналогично тому, как если благодаря какому-нибудь аффекту все внутри нас кипит, а вовне мы ничем не смеем проявить своих чувств. Даже для успешного роста деревьев надо, чтобы их колебал ветер. Здесь имеет силу правило, которое короче всего можно выразить по латыни: "*Omnis motus, quo celerior, eo magis motus*"*. Насколько наше счастье зависит от веселого настроения, а последнее — от состояния нашего здоровья, это можно видеть, сравнив впечатление, производимое на нас одними и теми же внешними отношениями или случаями, когда мы здоровы и бодрь, с тем, как они отзываются на нас, когда болезнь настроит нас мрачно и тревожно. Счастливыми или несчастными делает нас не то, каковы вещи в объективной действительности, а то, какими они являются нам в нашем представлении: это как раз имел в виду Эпиктет, говоря: "*Commovent homines non res, sed de rebus opiniones*"**. Вообще же 9/10 нашего счастья зависят исключительно от здоровья. При нем все становится источником наслаждения; напротив, без него не доставляет удовольствия никакое внешнее благо, каково бы оно ни было, и даже остальные субъективные блага, свойства ума, сердца, характера, от болезненности умаляются и терпят большой ущерб. Не без основания поэтому люди прежде всего спрашивают друг друга о здоровье и взаимно высказывают пожелание доброго здоровья, ибо действительно оно играет главную роль в человеческом счастье. А отсюда следует, что величайшая из всех глупостей — жертвовать своим здоровьем ради чего бы то ни было, ради наживы, чинов, учености, славы, не говоря уже о сластолюбии и мимолетных наслаждениях: напротив, все должно отходить перед ним на задний план.

Но хотя столь существенно необходимая для нашего счастья веселость очень тесно связана со здоровьем, однако она зависит не от одного только этого условия, ибо и при полном здоровье у человека может быть меланхолический темперамент и преобладать мрачное настроение. В последнем итоге это объясняется, без сомнения, коренными и потому неизменными свойствами организма — преимущественно нормальным или аномальным отношением чувствительности к раздражимости и воспроизводительной силе. При ненормальном преобладании чувствительности получается неровное настроение — временами чрезмерная веселость, преимущественно же — меланхолия. А так как и гениальность обусловлена избытком нервной силы, то есть чувствительности, то Аристотель вполне справедливо заметил, что все выдающиеся и даровитые люди — меланхолики: Πάντες, ὅσοι περίττοι γεύονται ἄνδρες ἢ κατὰ φιλοσοφίαν ἢ πολιτικὴν ἢ ποιήσιν ἢ τέχνας, φαίνονται μελαγχολικοί

* "Чем быстрее какое-либо движение, тем оно больше движение" (лат.).

** "Людей волнуют не вещи, а мнения о вещах" (лат.).

δυνεας* ("Тускуланские беседы", кн. 1, 33). Именно это место, несомненно, имеет в виду Цицерон в своем часто приводимом сообщении: "Aristoteles ait, omnes ingeniosos melancholicos esse"^{**}. Вообще же очень искусно изобразил интересующую нас здесь врожденную важную разницу основного настроения *Шекспир*:

Nature has fram'd strange fellows in her time:
Some that will evermore peep through their eyes,
And laugh, like parrots, at a bagpiper;
And others of such vinegar aspect,
That they'll not show their teeth in way of smile,
Though Nestor swear the jest be laughable^{***}.

("Венецианский купец", сц. 1)

Именно это различие отметил *Платон* выражениями *δύσκολος* (тяжелый нравом) и *εὐκολος* (легкий нравом)¹⁷. Оно может быть сведено к весьма различной у разных людей восприимчивости по отношению к приятным и неприятным впечатлениям, благодаря чему один продолжает смеяться там, где другой близок к отчаянию; при этом восприимчивость к приятным впечатлениям обычно бывает тем слабее, чем сильнее воспринимаются впечатления неприятные, и наоборот. Если в каком-либо деле имеется равная возможность счастливого и несчастного исхода, то *δύσκολος* при несчастном конце досадует или сокрушается, счастливому же не радуется; *εὐκολος*, напротив, не досадует и не скорбит при несчастном завершении дела, но радуется счастливому. Когда *δύσκολος* из десяти целей достигнет девяти, он не радуется девяти удачам, а печалится об одной неудаче; в обратном случае *εὐκολος* все-таки сумеет найти утешение и радость в одной удаче. Но так как вообще нет худа без добра, то и здесь оказывается, что хотя *δύσκολος*, натуры мрачные и мнительные, в общем имеют дело с большим числом воображаемых несчастий и страданий, зато у них меньше реальных бед, нежели у людей веселых и беззаботных: ибо кто все видит в черном свете, постоянно боится худшего и потому принимает свои меры, тот не так часто ошибается в расчетах, как человек, всему придающий веселый вид и окраску. Но если об руку с врожденной *δύσκολος* идет болезненное поражение нервной системы или пищеварительных органов, то она может достигнуть столь значительной степени, что постоянное недовольство породит отвращение к жизни с последующей склонностью к самоубийству. Это последнее могут тогда вызвать даже самые мелкие неприятности; при высших же степенях такого расстройства даже нет нужды и в них: на самоубийст-

* "Все замечательные люди в философии, политике, поэзии, искусствах оказываются склонными к меланхолии" (греч.).

** "Все талантливые люди меланхолики"¹⁵ (лат.).

*** Родит природа странных

Людей: одни глазекот и хохочут,
Как попугай, услышавший волюнку,
Другие же на вид, как уксус кислый,
Так что в улыбке зубы не покажут,
Клянись сам Нестор, что забавна шутка!¹⁶ (англ.)

во решаются просто вследствие непрерывно плохого самочувствия, лишая себя жизни с таким холодным обсуждением этого акта и столь твердой решимостью, что больной, большей частью находящийся уже под присмотром, постоянно ищет случая и пользуется первым мгновением недосмотра, чтобы без колебаний, борьбы и содрогания прибегнуть к выходу, который представляется ему естественным и желанным избавлением. Подробные описания такого состояния дает Эскироль в своем сочинении о душевных болезнях (*Esquirol. Maladies mentales*)¹⁸. Но, конечно, при случае на самоубийство могут решаться и самые здоровые, быть может, даже веселые люди, именно если огромность страданий или неуклонно приближающейся беды пересилит в них ужас смерти. Единственная разница заключается здесь в различной силе нужного для подобного решения импульса — силе, которая стоит в обратном отношении с *бюсколиа*. Чем больше последняя, тем ничтожнее может быть импульс, опускаясь в конце концов до нуля; наоборот, чем больше *бюсколиа* и поддерживающее ее здоровье, тем большей энергией должен обладать импульс. Сообразно тому существуют бесчисленные переходные стадии между двумя крайними случаями самоубийства, именно — самоубийством, которое обусловлено исключительно патологическим усилением врожденной *бюсколиа*, и самоубийством здорового и веселого человека, вызванным чисто объективными причинами.

Здоровью отчасти родственна по своему значению красота. Хотя, собственно, это субъективное преимущество содействует нашему счастью не прямо, а лишь косвенным путем, через впечатление на других, оно все-таки имеет большую важность, даже для мужчины. Красота есть открытое рекомендательное письмо, которое заранее склоняет людей в нашу пользу. Вот почему к ней особенно приложим гомеровский стих:

Нет, ни один не порочен из светлых даров нам бессмертных;
Их они сами дают; произвольно никто не получит¹⁹.

Самый общий взгляд на жизнь укажет нам на двух врагов человеческого счастья — боль и скуку. К этому можно еще прибавить, что, насколько нам удастся избавиться от одного из них, настолько же мы приближаемся к другому, и наоборот, так что жизнь наша действительно представляет собою более сильное или более слабое колебание между ними. Причина этому та, что оба они стоят друг к другу в двойном антагонизме — внешнем, или объективном, и внутреннем, или субъективном. Именно — во внешних отношениях нужда и лишения ведут к страданию, обеспеченность же и избыток — к скуке. Соответственно этому простой народ постоянно борется против нужды, то есть страдания, а богатые и знатные заняты непрерывной, часто поистине отчаянной борьбой со скукой*. Что касается внутреннего, или субъективного, антагонизма между болью и скукой, то он кроется в том, что у отдель-

* *Кочевая жизнь*, которая характерна для нижней ступени цивилизации, вновь обнаруживается на высшей ступени в повсеместно распространенном *туризме*. Первая вызывается *нуждой*, второй — *скукой*.

ных людей восприимчивость к одной из них находится в обратном отношении с восприимчивостью к другой, определяясь мерою духовных сил данного человека. Именно — тупость ума во всех случаях соединяется с тупостью ощущений и недостатком раздражимости, что делает человека менее чувствительным к боли и огорчениям всякого рода и степени. С другой стороны, благодаря этой же самой умственной тупости возникает та, на бесчисленных лицах написанная, а также сказывающаяся в постоянно подвижном внимании ко всем, даже самым незначительным происшествиям внешнего мира *внутренняя пустота*, которая служит истинным источником скуки и все время жаждет внешних поводов, чтобы чем-нибудь привести в действие ум и чувство. Она не выказывает поэтому брезгливости в выборе таких поводов, как о том свидетельствуют жалкие забавы, за которые хватаются люди, равным образом характер их обхождения и разговоров, а также многочисленные зеваки у дверей и окон. Главным образом этой внутренней пустотой и объясняется погоня за обществом, за всякого рода развлечениями, удовольствиями и роскошью, которая многих приводит к расточительности, а затем и нищете. От этой нищеты нет более надежного ограждения, нежели *внутреннее богатство*, богатство духа, ибо чем более выпящается он над посредственностью, тем меньше остается места для скуки. Неисчерпаемая бодрость мысли, ее непрерывная игра с разнообразными явлениями внутреннего и внешнего мира, способность и влечение ко все новым их комбинациям совершенно освобождают выдающегося человека от власти скуки, если исключить момент утомления. Но, с другой стороны, более мощный интеллект прямо обуславливается повышенной восприимчивостью и имеет свой корень в большей энергии воли, то есть страстей: его сочетание с этими свойствами сообщает гораздо большую интенсивность всем аффектам и повышенную чувствительность к душевным и даже к телесным страданиям, даже большее нетерпение при всех препятствиях или хотя бы только задержках; все это в огромной степени повышает обусловленную силой фантазии живость всех вообще представлений, в том числе и неприятных. И сказанное справедливо в соответственной мере относительно всех промежуточных степеней, заполняющих широкое расстояние от совершеннейшего тупицы до величайшего гения. Благодаря этому всякий, как в объективном, так и в субъективном отношении, тем ближе стоит к одному источнику человеческих страданий, чем он дальше от другого. Сообразно тому, руководствуясь в этом отношении своей природной склонностью, каждый старается по возможности согласовать объективное с субъективным, то есть оградить себя главным образом от того источника страданий, к которому он больше чувствителен. Человек с богатым внутренним миром прежде всего будет стремиться к отсутствию боли, досады, к покою и досугу, то есть изберет тихое, скромное, но по возможности свободное от тревог существование и потому, после некоторого знакомства с так называемыми людьми, будет избегать общения с ними, а при большом уме — даже искать одиночества. Ибо, чем больше кто имеет в себе самом, тем меньше нуждается он во внешнем и тем меньше также имеют для него значение остальные люди. Таким образом, выдающийся ум ведет к необщительности. Конечно, если бы качество общества

можно было заменить количеством, то стоило бы жить даже в большом свете; но, к сожалению, из ста глупцов, взятых вместе, не выйдет и одного разумного человека. Представитель другой крайности, коль скоро у него не стоит за плечами нужда, во что бы то ни стало гонится за забавами и обществом и легко довольствуется всем, ничего не избегая так старательно, как самого себя. Ибо в одиночестве, когда каждый должен ограничиваться собственной особой, обнаруживается, что он имеет *в себе самом*: тогда-то облаченный в пурпур простофиля начинает вздыхать под неизбывным бременем своей жалкой индивидуальности, меж тем как человек даровитый самую пустынную обстановку населяет и оживляет своими мыслями. Вот почему очень справедливо замечание *Сенеки*: "Omnis stultitia laborat fastidio sui"* (Письмо 9); также Иисус, сын Сираха, говорит: "Жизнь глупца злосмертна"²¹. Поэтому, в общем, и оказывается, что человек настолько бывает общительным, насколько он духовно беден и вообще посредствен**. Ибо на свете нам предоставлено немногим более, чем выбор между одиночеством и пошлостью. Самые общительные из всех людей, говорят, — негры, которые как раз и в интеллектуальном отношении отличаются наибольшей отсталостью: по сведениям из Северной Америки во французских газетах (*Le Commerce*, 1837, 19 oct.), черные, как свободные, так и рабы, в большом числе скучиваются на самом тесном пространстве, так как их черные курносые лица дают им зрелище, которым они не могут достаточно налюбоваться.

Согласно с тем, что мозг является паразитом или пенсионером всего остального организма, добытый человеком *досуг*, позволяя ему пользоваться своим сознанием и своей индивидуальностью, составляет плод и прибыль всей его жизни, которая в остальном являет собою одни труды и заботы. Но что же дает большинству людей досуг? Его заполняют скука и пустота, когда нет чувственных наслаждений или дурачеств. Что он не имеет никакой цены, на это указывает, как его проводят такие люди: это именно *ozio lungo d'uomini ignoranti****, по выражению Аристо. Обыкновенные люди думают только о том, чтобы *провести* время; у кого есть какой-нибудь талант, те хотят *использовать* это время. Если ограниченные головы так подвержены скуке, то это объясняется тем, что их интеллект служит исключительно только *посредником мотивов* для их воли. Если же восприимчивой способности нет пища ни в каких мотивах, то воля остается в покое и интеллект в праздности: и та, и другой в одинаковой мере не способны к самостоятельности. В результате — страшный застой всех сил во всем организме, скука. И вот для ее предотвращения воле подсовывают ничтожные, временные и по произволу взятые мотивы, должныствующие возбуждать ее и через это приводить в деятельность также и интеллект, которому приходится их воспринимать; они относятся поэтому к действительным и естественным мотивам, как бумажные деньги к серебру, — их стоимость определена произвольно. Такими именно мотивами служат *игры*, карточные и др.,

* "Всякая глупость страдает от отвращения к себе"²⁰ (лат.).

** Именно скудость делает людей общительными.

*** долгий досуг невежественных людей (итал.).

изобретенные ради указанной цели. Нет их — ограниченный человек старается помочь себе треском и громом, всем, что попадется ему под руку. И сигара будет для него желанным суррогатом мыслей. Поэтому-то во всех странах главным занятием всякого общества и стала карточная игра: она является мерилom ценности этого общества и признанным банкротством мысли. В самом деле, так как у людей нет мыслей, которыми бы они могли обмениваться, они обмениваются картами, стараясь отнять друг у друга гульденy. О, жалкое поколение! Однако, чтобы и здесь не быть несправедливым, я не обойду молчанием той мысли, будто для оправдания карточной игры можно, пожалуй, сказать, что она служит приготовлением к светской и деловой жизни, так как приучает умело пользоваться выпавшими на долю неизменными обстоятельствами (картами) и всякий раз поступать соответствующим образом, — для этой цели важна также привычка сохранять самообладание, являя веселый вид при неудачной игре. Но как раз поэтому карточная игра имеет, с другой стороны, и деморализующее влияние. Дух игры заключается именно в том, чтобы всячески, всеми хитростями и уловками выиграть у другого его деньги. А привычка поступать так в игре укореняется, проникает в практическую жизнь, и человек постепенно приходит к тому, что точно так же действует и в вопросах о моем и твоём, считая дозволенной всякую поправшуюся в руки выгоду, — только бы она не запрещалась законом. Бюргерская жизнь даёт ведь ежедневные доказательства этому. Так как, следовательно, ввиду сказанного, *досуг* — это цвет или, лучше, плод существования каждого человека, ибо только благодаря ему каждый получает возможность овладеть своим собственным "я", то нужно почитать счастливыми тех, кто в течение досуга находит в себе самом нечто дельное; большинству же свободное время не даёт ничего, кроме молодца, с которым вовсе нечего делать, который страшно скучает, сам себе в тягость. Возрадуемся поэтому, "братья, что мы дети не рабыни, а свободной" (Гал., 4, 31).

Далее, подобно тому как та страна всего счастливее, которая менее нуждается или совсем не нуждается в импорте, так надо это же сказать и о человеке, которому достаточно его внутреннего богатства и который мало чувствует потребности во внешних благах или даже совсем может обойтись без них, ибо подобного рода привозные товары дорого стоят, лишают независимости, вовлекают в опасности, причиняют досады и в конце концов все-таки являются лишь плохой заменой для произведений собственной почвы. Ведь от других и вообще извне мы ни в каком отношении не можем ожидать многого. То, чем один человек может быть для другого, заключено в очень узкие границы: в конце концов всякий остается все-таки наедине, и тогда все дело в том, *кто* теперь этот один. И здесь поэтому приложимо то, что Гёте высказал в общей форме ("Поэзия и правда", т. 3), именно что "в конце концов человеку все же остается рассчитывать лишь на свои силы"²², или, как говорит Оливер Голдсмит:

Still to ourselves in every place consignd,
Our own felicity we make or find*.

* Везде мы вверены себе самим,
И сами счастье свое творим²³ (англ.).

Таким образом, лучшее и наибольшее всякий человек должен ждать и получать от самого себя. И чем более эти ожидания осуществляются, чем более, следовательно, он находит источники своих наслаждений в себе самом, тем счастливее он будет. С величайшим правом говорит поэтому Аристотель: $\eta \epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\alpha \tau\omicron\nu \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\kappa\omega\nu \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}$ * (EE. VII, 2)²⁴. Ибо все внешние источники счастья и наслаждения по самой своей природе в высшей степени ненадежны, обманчивы, бrenны и зависят от случая, а потому легко могут изменить нам даже при самых благоприятных обстоятельствах; это даже неизбежно, потому что не могут же они быть постоянно под рукою. В старости они почти все необходимо должны иссякнуть, ибо тогда покидает нас любовь, шутка, охота к путешествиям, верховой езде и наши светские качества, — смерть похищает у нас даже друзей и родственников. Тогда-то, более чем когда-либо, выступает на первый план то, что человек имеет в себе самом, ибо эта сторона держится всего дольше. Но и в каждом возрасте она бывает и остается истинным и единственно прочным источником счастья. Ведь от мира нигде иного не получишь, его наполняют нужда и горе, а тех, кому удастся их избежать, во всех углах подстерегает скука. К тому же здесь обычно царит зло и имеет важный голос глупость. Судьба жестока, и люди жалки. В так устроенном мире тот, кто много имеет в самом себе, подобен светлой, теплой, уютной комнате в рождественскую ночь, когда вокруг все покрыто декабрьским снегом и льдом. Поэтому в выдающейся, богатой индивидуальности, а особенно в очень большом уме, заключается, без сомнения, самый счастливый жребий на земле, хотя иногда к нему менее всего приложимо название самого блестящего. Мудростью поэтому были продиктованы слова, сказанные едва достигшей 19 лет королевой шведской Христиною о Декарте, с которым она была знакома в то время только по одной статье и по изустным рассказам и который тогда уже 20 лет жил в глубочайшем уединении в Голландии: "Mr. Descartes est le plus heureux de tous les hommes, et sa condition me semble digne d'envie"²⁵ (*Байэ*. Жизнь Декарта, кн. VII, гл. 10)²⁵. Во всяком случае, конечно, как это и было на самом деле с Декартом, внешние обстоятельства должны быть настолько благоприятны, чтобы человек мог располагать самим собою и извлекать из себя свои радости; вот почему уже Экклезиаст сказал: "Мудрость хороша с наследством и особенно для видящих солнце" (7, 12). Кого же природа и судьба наделяют таким жребием, тот будет блюсти его с тревожной заботливостью, чтобы для него оставался доступным внутренний источник его счастья, — для чего нужны независимость и досуг. Поэтому он охотно будет платить за них умеренностью и бережливостью, тем более что он не ограничен, подобно другим, одними внешними источниками наслаждений. Оттого перспективы должностей, денег, благорасположения и одобрения света не прельстят его отказаться от самого себя и приспособиться к низменным стремлениям или дурному вкусу

* "Счастье принадлежит тем, кому довольно самих себя" (*греч.*).

** "Г-н Декарт самый счастливый из всех людей, и его положение кажется мне достойным зависти" (*фр.*).

людей*. В подходящем случае он поступит, как говорит *Гораций* в послании к Меценату (кн. 1, посл. 7)²⁶. Большая глупость — ради *внешних* выгод жертвовать *внутренними*, то есть ради блеска, ранга, пышности, титула и почета всецело или в значительной мере отказываться от своего покоя, досуга и независимости. Но так сделал Гёте. Меня мой гений решительно направил по другому пути.

Подтверждением изложенной здесь истины, что главный источник человеческого счастья берет свое начало в собственном внутреннем "я", служит также очень верное замечание *Аристотеля* в "Никомаховой этике" (I, 7 и VIII, 13, 14)²⁷: всякого рода наслаждение предполагает какую-либо активность, то есть применение какой-нибудь силы, и без этого существовать не может. Это аристотелевское учение, что счастье человека состоит в беспрепятственном пользовании своей главной способностью, передает также Стобей в изложении перипатетической этики (Ecl. eth., II, гл. 7)²⁸, например: 'Ενέργειαν εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν κατ' ἀρετὴν ἐν πράξεσι προηγουμέναις κατ' εὐχὴν**; при этом поясняется, что ἀρετή (доблесть) есть всякое совершенство. Но ведь первоначальное назначение сил, которыми природа наделила человека, это — борьба с угрожающей ему отовсюду нуждой. Раз эта борьба стихает, то ничем не занятые силы становятся человеку в тягость; он поэтому должен теперь *играть* ими, то есть тратить их бесцельно, ибо иначе он тотчас познакомится с другим источником человеческого страдания, скукой. Последняя поэтому больше всего мучит вельмож и богачей, и уже Лукреций дал этому бедственному состоянию такое изображение, правильность которого еще и теперь ежедневно подтверждается в каждом большом городе:

Exit saepe foras magnis ex aedibus ille,
Esse domi quem pertaesum est, subitoque reventat,
Quippe foris nihilo melius qui sentiat esse.
Currit agens mannos ad villam praecipitanter
Auxilium tectis quasi ferre ardentibus instans;
Oscitat extemplo, tetigit cum limina villae;
Aut abit in somnum gravis atque obliviae quaerit
Aut etiam properans urbem petit atque revisit***.

(III, 1060—1067)

* Они приобретают благополучие ценой своего досуга; но зачем мне благополучие, если я должен отдать за него то, что единственное делает его достойным желания — свободный досуг?

** "Счастье есть согласная с доблестью деятельность в поступках, ведущих к желаемому" (греч.).

*** Часто палаты свои покидает, кому опостылел
Собственный дом, но туда возвращается снова внезапно,
Не находя вне его никакого себе облегченья;
Вот он своих рысakov сломя голову гонит в именье,
Точно спешит на пожар для спасенья горящего дома,
Но начинает зевать, и порога еще не коснувшись;
Иль погружается в сон тяжелый, забыться желая,
Или же в город спешит поскорее опять возвратиться²⁹ (лат.).

У таких господ в юности приходится особенно работать мускульной и производительной силе. Но потом остаются только духовные силы: если недостает их, или они недостаточно развиты, и недостаточно собрано материалов для их деятельности, в результате — большое злополучие. А так как единственная неисчерпаемая сила есть *воля*, то прибегают к ней, действуя на нее возбуждением страстей, например сильными азартными играми, этим поистине разлагающим пороком. Вообще же всякий незанятый индивидуум избирает себе игру сообразно с характером и для применения преобладающих в нем сил: это будут кегли или шахматы, охота или живопись; скачки или музыка; карты или поэзия; геральдика или философия и т. д. Мы можем даже исследовать вопрос методически, обратившись к первоисточнику всех проявлений человеческой жизни, то есть к *трем основным физиологическим способностям*; мы должны поэтому рассмотреть их здесь в их бесцельной игре, где они выступают в качестве источников троякого рода возможных наслаждений, из которых каждый человек избирает себе соответствующие, в зависимости от преобладания в нем той или иной из этих способностей. Итак, во-первых, наслаждения *репродуктивной силы*: они заключаются в еде, питье, пищеварении, покое и сне. Они даже слышат поэтому в чужих землях за национальные удовольствия целых народов. Во-вторых, удовольствия *раздражимости*: они заключаются в ходьбе, прыгании, борьбе, танцах, фехтовании, верховой езде и всякого рода атлетических играх, а также в охоте и даже в сражениях и войне. В-третьих, удовольствия *чувствительности*: они заключаются в созерцании, мышлении, чувствовании, занятии поэзией, изобразительными искусствами, музыкой, в учении, чтении, размышлении, изобретении, философствовании и т. д. Относительно ценности, степени, прочности каждого этого разряда наслаждений можно привести разного рода соображения, которые да будут предоставлены самому читателю. Но каждому станет при этом ясно, что наше наслаждение, всегда обусловленное применением собственных наших способностей, и, следовательно, наше счастье, состоящее в частом повторении этого наслаждения, будет тем больше, чем благороднее обуславливающая его способность. Никто также не станет отрицать преимущества, какое в этом отношении чувствительность, своим решительным преобладанием отличающая человека от остальных животных пород, имеет перед двумя другими основными физиологическими способностями, которые в такой же и даже в большей мере присущи и животным. К чувствительности относятся наши познавательные способности, и потому ее преобладание открывает возможность наслаждений, состоящих в познании, — иными словами — так называемых *духовных наслаждений*, причем последние тем сильнее, чем решительнее это преобладание*. Известная вещь может привлечь к себе живое сочув-

* Природа непрестанно совершенствуется, переходя от механических и химических процессов неорганического царства к царству растительному с его глухим самоудовлетворением, а отсюда к царству животному, где начинается интеллект и сознание; последние от слабых зачатков постепенно идут все выше, чтобы, наконец, сделав еще один и самый большой шаг, подняться до *человека*, в интеллекте которого, следовательно, природа достигает вершины и цели своей производительной деятельности, то есть дает совершеннейшее и труднейшее, что только она в силах создать. Но и в пределах человеческого рода интеллект представляет еще много заметных степеней, крайне редко достигая своего высше-

ствии в нормальном обыкновенном человеке только тогда, если она возбуждает его *волю*, то есть имеет для него личный интерес. Но ведь каждое продолжительное возбуждение *воли* бывает по крайней мере смешанным, то есть оно соединено со страданием. Намеренным возбуждающим средством для нее, которое прибегает к помощи столь мелких интересов, что они могут причинять лишь минутные и легкие, а не стойкие и серьезные страдания, то есть должны быть признаны за простое щекотание воли, служит карточная игра, это непереносимое и повсеместное занятие "хорошего общества"*. Напротив, человек с преобладанием духовных сил способен испытывать живейший интерес на основе одного только *познания*, без всякой примеси *воли*, даже нуждается в таком интересе. Но последний переносит его тогда в область, которая по самой сущности дела чужда страдания, как бы в атмосферу легко живущих богов, *Θεῶν ῥεῖα ζώντων*³¹. Жизнь остальных людей проходит в тупой монотонности, так как их помыслы и усилия всецело направлены на мелочные

го, действительно глубокого развития. В таком своем развитии, следовательно, он является, в более узком и строгом смысле, труднейшим и высшим произведением природы, то есть самым редким и ценным, что может явить мир. Такой интеллект дает наиболее ясное сознание и потому представляет себе мир определеннее и полнее, чем всякий другой. Снабженный им человек обладает поэтому самым благородным и прекрасным на земле и соответственно тому имеет для себя такой источник наслаждений, в сравнении с которым все остальные ничтожны, — так что он ничего не требует себе извне, кроме только досуга, чтобы без помехи наслаждаться этим достоянием и шлифовать свой алмаз. Ибо все остальные, то есть неинтеллектуальные, наслаждения носят более низменный характер: все они сводятся к движениям воли, то есть к желанию, надежде, страху и достижению, все равно, на что бы это ни было направлено, причем дело никогда не может обойтись без огорчений, а к тому же с достижением обычно связано большее или меньшее разочарование, тогда как при интеллектуальных наслаждениях истина становится все яснее. В царстве интеллекта не правит боль, здесь все — познание. Но ведь все интеллектуальные наслаждения доступны человеку лишь через посредство и, стало быть, по мере его собственной интеллектуальности, ибо *tout l'esprit, qui est au monde, est inutile à celui qui n'en a point* [Гум всех людей, вместе взятых, не поможет тому, у кого нет своего]³⁰ — *φρ.*]. Реальная же невыгода, сопряженная с этим преимуществом, заключается в том, что во всей природе вместе с интеллектуальностью растет также и способность к страданию, которая тоже, следовательно, лишь здесь достигает своей высшей точки.

* Сущность *вульгарности* заключается в том, что в сознании человека познавательная деятельность всецело подавлена волею, которое получает такое значение, что познание действует исключительно лишь на службе у воли; где, следовательно, этой службы не требуется, то есть не имеется под рукой решительно никаких мотивов, ни важных, ни ничтожных, там познание совершенно прекращается, наступает полное отсутствие мыслей. Но ведь лишенное познания воление есть самое обычное явление, какое только существует: его можно наблюдать у всякого деревянного чурбана, который обнаруживает его хотя бы при своем падении. Вот почему подобное состояние называется вульгарностью. При нем продолжается лишь деятельность органов чувств и незначительная функция рассудка, нужная для усвоения их показаний, благодаря чему вульгарный человек постоянно открыт для всех впечатлений, то есть мгновенно замечает все, что вокруг него происходит, так что его внимание немедленно привлекается самым тихим звуком и всяким, хотя бы ничтожным, обстоятельством — совершенно как у животных. Все это состояние отражается на его лице и всей его внешности, откуда и получается вульгарный вид, который производит особенно неприятное впечатление, когда, как это бывает в большинстве случаев, исключительно владеющая здесь сознанием воля низменна, эгоистична и вообще дурного качества.

интересы личного благополучия, а потому на всякого рода пустяки, так что ими овладевает невыносимая скука, как только они перестают заниматься этими целями и должны иметь дело с самими собою, — только дикий огонь страсти способен внести некоторое движение в это стоячее болото. Наоборот, человек, одаренный преимущественно духовными силами, живет жизнью, полной мысли, проникнутой одушевлением и смыслом: достойные и интересные вопросы занимают его, как только он получает возможность предаться им, и в себе самом носит он источник благороднейших наслаждений. Внешний толчок дают ему создания природы и зрелище человеческой жизни, затем все те разнородные произведения талантов всех времен и народов, которыми только он, собственно, и может вполне наслаждаться, так как они вполне доступны лишь его пониманию и чувству. Для него, следовательно, на самом деле жили эти таланты, к нему они, собственно, обращались, а остальные же не более как случайные слушатели, кое-что и кое-как подхватывающие. Само собою разумеется, благодаря всему этому такой человек имеет в сравнении с другими новую потребность — учиться, видеть, изучать, размышлять, совершенствоваться, стало быть, и потребность в досуге; но именно потому, что, как верно заметил *Вольтер*, "il n'est de vrais plaisirs, qu'avec de vrais besoins"* , потребность эта делает то, что для него открыты наслаждения, в которых отказано другим, так как для этих других всякого рода красоты природы и искусства и произведения ума, даже накапливаемые ими вокруг себя, все-таки в сущности то же самое, что гетеры для старика. Человек, одаренный таким преимуществом, благодаря этому, наряду со своей личной жизнью, имеет еще и другую, именно — интеллектуальную, которая постепенно становится для него подлинной целью, так что по отношению к ней первая жизнь является в его глазах лишь средством, тогда как для остальных должно иметь значение цели само это плоское, пустое и скорбное существование. Его будет поэтому главным образом занимать та другая, интеллектуальная жизнь, которая, благодаря непрерывному росту разумения и познания, приобретает связность, постоянно совершенствуется, получает все большую и большую цельность и законченность, подобно нарождающемуся художественному произведению. Напротив, чисто практическое, направленное лишь на личное благосостояние, способное идти только в длину, а не в глубину существование других образует с нею печальный контраст, и все-таки, как я уже сказал, оно должно служить им самоцелью, меж тем как для интеллектуального человека это не более как средство.

Действительно, наша практическая, реальная жизнь, когда ее не тревожат страсти, скучна и пошла; когда же мы попадаем во власть страстей, она скоро становится болезненной; поэтому только те могут быть названы счастливыми, у кого имеется некоторый излишек интеллекта сравнительно с тем, что требуется для надобностей их воли. Ибо при этом условии, наряду с действительной, они ведут еще и интеллектуальную жизнь, которая все время дает им *свободное от страданий* и вместе с тем живо интересующее их занятие. Одного *досуга*, то есть *свободного* от служения воле интеллекта, для этого недостаточно — требуется действительный избыток силы; ибо только при нем мы бываем

* "нет истинных удовольствий без истинных нужд" (фр.).

способны к чисто умственному, не подчиненному воле труду: напротив, *otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura** (Сенека. Письмо 82). И вот, в зависимости от того, насколько этот излишек мал или велик, существуют бесчисленные степени такой интеллектуальной жизни, проходящей наряду с реальной, начиная с простого собирания и описания насекомых, птиц, минералов, монет и вплоть до высшего творчества поэзии и философии. Эта интеллектуальная жизнь ограждает не только против скуки, но и против губительных ее последствий. Именно она становится предохранительным средством против дурного общества и против многочисленных опасностей, несчастий, потерь и расточительности, которым подвергается человек, если он ищет своего счастья исключительно в реальном мире. Так, например, моя философия не дала мне совершенно никаких доходов, но она избавила меня от очень многих трат.

Обыденный человек, напротив, чтобы сделать свою жизнь приятной, должен ограничиваться *внешними для него* вещами — имуществом, рангом, женою и детьми, друзьями, обществом и т. д., и в них полагает он свое счастье, поэтому оно кончается, когда он утрачивает эти блага или видит, что обманулся в них. Для характеристики такого положения можно сказать, что центр тяжести у подобного человека находится *вне его*. Оттого-то у него и является столько изменчивых желаний и прихотей: если он располагает достаточными средствами, он то покупает имена, лошадей, то задает пиры, то пускается путешествовать, вообще же окружает себя большой роскошью; ведь он во всем ищет себе удовлетворения *извне*, подобно тому как истощенный человек с помощью бульонов и лекарств надеется вернуть себе здоровье и крепость, истинным источником которых служит собственная жизненная сила. Сопоставим теперь с ним, чтобы не переходить сразу к другой крайности, человека с не особенно выдающимися, но все же превышающими обычный низкий уровень духовными силами: мы увидим, что он занимается в качестве дилетанта каким-нибудь изящным искусством либо интересуется какой-нибудь реальной наукой — ботаникой, минералогией, физикой, астрономией, историей и т. п. и прямо находит в этом значительную долю своих удовольствий, отводя здесь душу, когда иссякнут или перестанут его удовлетворять помянутые внешние источники радости. Мы можем поэтому сказать, что у него центр тяжести лежит отчасти уже *в нем самом*. А так как простой дилетантизм в искусстве еще очень далек от творческой способности и так как простые реальные науки ограничиваются взаимными соотношениями явлений, то весь человек не может быть поглощен этими занятиями, все его существо не может быть без остатка заполнено ими, и потому его жизнь не может в такой степени слиться с ними, чтобы он потерял всякий интерес к остальному. Это предоставлено только высшему духовному совершенству, которое обыкновенно называют именем гения, ибо только гений избирает своим предметом бытие и сущность вещей в их общей и абсолютной форме, стремясь затем выразить свое глубокое понимание их в искусстве, поэзии или философии — сообразно своей индивидуальной

* досуг без занятий науками — это смерть и погребение заживо³² (лат.).

наклонности. Поэтому только он чувствует настоятельную потребность беспрепятственно заниматься собою, своими мыслями и произведениями, только он желает одиночества, полагает свое высшее благо в досуге, легко обходясь без всего остального, даже часто находя в нем одну только тягость. Лишь о подобных людях можем мы поэтому сказать, что их центр тяжести лежит *всёцело в них*. Отсюда становится ясным и то, почему крайне редкие люди такого рода, даже обладая наилучшим характером, все-таки не обнаруживают того горячего и безграничного участия к друзьям, семье и обществу, на которое способны некоторые иные, ибо они во всем могут в конце концов найти себе утешение, лишь бы только они сохранили себя самих. Таким образом, в них есть дополнительный изолирующий фактор, который действует тем сильнее, что другие люди никогда собственно вполне их не удовлетворяют и потому они не могут видеть в них вполне равных себе; напротив, так как они всегда подмечают разнородность, где бы она ни проявлялась, они постепенно привыкают вращаться среди людей в качестве существ иного порядка и в своих мыслях о людях употреблять третье, а не первое лицо множественного числа. Наши моральные добродетели полезны главным образом другим, а интеллектуальные прежде всего нам самим, потому первые вызывают к нам всеобщую любовь, а последние — ненависть.

С этой точки зрения, тот, кого природа очень щедро одарила в интеллектуальном отношении, представляется самым счастливым, так как субъективное для нас ближе, нежели объективное, воздействие которого в чем бы то ни было всегда идет через посредство субъекта, то есть бывает лишь косвенным. Это выражено и в прекрасном стихе:

Πλοῦτος ὁ τῆς ψυχῆς πλοῦτος μόνος ἐστὶν ἀληθής,
Τάλλα δ' ἔχει ἄτην κλείονα τῶν κτεάνων*.

(Lukian)

Такой внутренне богатый человек ничего не требует извне, кроме отрицательного дара, именно — безмятежного досуга, чтобы иметь возможность совершенствоваться и развивать свои умственные способности и наслаждаться своим внутренним богатством, то есть он, собственно, нуждается только в праве всю свою жизнь, всякий день и всякий час всёцело быть самим собой. Если кому предназначено оставить отпечаток своего духа на всем человеческом роде, то для него существует лишь одно счастье или одно несчастье, именно — возможность вполне развить свои задатки и закончить свои произведения, или же — наличие препятствующих этому условий. Все остальное для него неважно. Вот почему мы и видим, что великие умы всех времен придавали величайшую ценность досугу. Ибо досуг человека имеет такую же цену, как и сам человек. *Videtur beatitudo in otio esse sita***³², говорит Аристотель (EN, X, 7)³⁴, а Диоген Лаэртский (2, 5, 31)³⁵ сообщает, что *Socrates otium ut*

* Только в богатстве души настоящее наше богатство;
Все остальное таит больше печалей в себе³² (греч.).

** Считается, что счастье заключено в досуге (лат.).

possessionum omnium pulcherrimam laubat)*. В связи с этим именно Аристотель (X, 7—9)³⁶ и объявляет самой счастливой жизнь философа. Сюда же относится его утверждение в "Политике" (IV, II): Τὸν εὐδαιμόνα βίον εἶναι τὸν κατ' ἀρετὴν ἀνεμπόδιον, — что в основательном переводе означает: "Подлинное счастье состоит в возможности беспрепятственного применения наших совершенств, в чем бы они ни заключались"³⁷, и, следовательно, согласуется со словами Гёте в "Вильгельме Мейстере": "Кто от рождения обладает даром быть даровитым, обретет в нем радость бытия"³⁸. Но обладание досугом не только не свойственно обыкновенной судьбе, но и чуждо натуре обыкновенного человека, ибо его естественное назначение — в том, чтобы тратить свое время на добывание необходимых средств для существования его самого и его семьи. Это сын нужды, а не свободный интеллект. Вот почему досуг скоро становится обыкновенному человеку в тягость, наконец, даже в муку, если он не в состоянии заполнить его с помощью разного рода искусственных и выдуманных целей и всяческих игр, забав и слабостей, мало того, досуг этот, по той же самой причине, сопряжен для него даже с опасностью, так как справедливо говорится: "Difficilis in otio quies"³⁹. С другой стороны, однако, далеко выходящий за нормальные пределы интеллект тоже будет ненормальным, то есть неестественным. Но уж если он все-таки имеется, то для счастья лица, им одаренного, как раз нужен этот досуг, который другим то в тягость, то на пагубу: без него человек будет Пегасом в ярме, следовательно — несчастным. Когда же обе неестественности, внешняя и внутренняя, совпадают, то это большое счастье: тогда поставленный в столь благоприятные условия человек будет жить жизнью высшего порядка, именно жизнью, избавленной от обоих противоположных источников человеческого страдания, от нужды и от скуки, иными словами — от тревожной заботы о своем существовании и от неспособности переносить досуг (то есть само свободное существование): двух зол, которых человек в других случаях может избежать только потому, что они друг друга нейтрализуют и уничтожают.

В противовес всему этому выступает, с другой стороны, соображение, что большие духовные дарования, вследствие преобладания нервной деятельности, влекут за собой чрезмерно повышенную восприимчивость к страданию во всех его формах. Далее, обуславливающий их страстный темперамент и вместе с тем неразлучная с ними большая живость и полнота всех представлений несоразмерно усиливает возбуждаемые этими представлениями аффекты, — а ведь вообще больше существует болезненных, нежели приятных, аффектов. Наконец, большие духовные задатки отчуждают человека от остальных людей и их интересов, так как чем больше кто имеет в себе самом, тем меньше он может найти в других. Множество вещей, доставляющие им большое удовольствие, кажутся ему плоскими и недостойными внимания — доказательство, что и здесь, быть может, сохраняет свою силу всюду сказывающийся закон компенсации: ведь утверждают же довольно час-

* Сократ восхвалял досуг как драгоценнейшее достояние (лат.).

** "Опасен при досуге покой" (лат.).

то, и не без видимого основания, будто наиболее ограниченный в духовном отношении человек, в сущности, самый счастливый, — хотя никто не станет завидовать этому счастью. Я тем более не решаюсь упреждать читателя в окончательном решении этого вопроса, что даже у *Софокла* мы встречаем на этот счет два диаметрально противоположных изречения:

Sapere longe prima felicitatis pars est*,

но:

Nihil cogitantium iucundissima vita est**.

Так же расходятся между собой философы Ветхого завета:

"Жизнь глушца горше смерти!"

(Сир. 22, 12)

и:

"кто умножает познания, умножает скорбь".

(Екк. 1, 18)

Однако я должен упомянуть здесь, что выражение *филистер*, свойственное исключительно немецкому языку, заимствованное из студенческой жизни, но потом получившее себе высший смысл, хотя все-таки аналогичный первоначальному, как противоположность питомцу муз, — это выражение обозначает именно человека, который, вследствие строгой и отмеренной нормальности своих интеллектуальных сил, *лишен всяких духовных потребностей*. Именно — он есть и остается *δρῶσος ἀνὴρ****. Правда, с более высокой точки зрения, я бы дал филистерам такое определение, что это люди, все время самым серьезным образом занятые реальностью, которой на самом деле нет. Но такое определение, имеющее уже трансцендентальный характер, не годится для популярной точки зрения, принятой мною в этом трактате, и потому, быть может, не всем моим читателям будет и понятно. Первое же определение легче для понимания и достаточно характеризует сущность дела, корень всех свойств, отличающих *филистера*. Итак, это человек без духовных потребностей. А отсюда уже вытекают разного рода выводы. Во-первых, что касается его самого, он остается без духовных наслаждений, — по приведенному уже правилу: "Il n'est de vrais plaisirs qu'avec de vrais besoins"****. Никакое влечение к познанию и уразумению, ради них самих, не оживляет его существования; нет у него также потребности в собственно эстетических наслаждениях, тесно связанной с этим влечением. Если же случайно мода или авторитет предпишут ему какие-либо наслаждения такого рода, он старается поскорее отбыть их как своего рода принудительную работу. Действительными наслаждениями будут

* Мудрость — высшее благо для нас (лат.).

(Антигона, 1328)³⁹

** Блаженна жизнь, пока живешь без дум (лат.).

(Аякс, 550)⁴⁰

*** человек, чуждый муз (греч.).

**** "Нет истинных удовольствий без истинных нужд" (фр.).

для него исключительно чувственные, — ими он себя и вознаграждает. Поэтому вершина его бытия заключается в устрицах и шампанском, а цель его жизни — добывать себе то, что способствует телесному благополучию. Хорошо еще, если цель эта задает ему много работы. Если же эти блага уже заранее ему уготовлены, он неизбежно попадает во власть скуки, против которой пускается тогда в ход все возможное: балы, театры, общество, карты, азарт, лошади, женщины, вино, путешествия и т. д. И тем не менее все это оказывается бессильным против скуки, когда отсутствие духовных потребностей исключает возможность духовных наслаждений. Вот почему филистеру и свойственна характерная для него тупая, сухая серьезность, подобная серьезности животных. Ничто его не радует, ничто не возбуждает, ничто не привлекает его участия. Ибо чувственные наслаждения скоро исчерпываются; общество, состоящее из подобных же филистеров, скоро вызывает скуку; карты под конец утомляют. Конечно, у него остаются еще удовольствия тщеславия, которые могут состоять в том, что он превосходит других богатством, или рангом, или влиянием и властью, пользуясь от них за это почетом; но он может довольствоваться также и тем, что по крайней мере водит знакомство с людьми, которые обладают подобным превосходством, и, таким образом, купается в лучах их блеска (а snob). Из установленного основного свойства филистера следует, во-вторых, *по отношению к другим людям*, что так как у него нет духовных, а есть одни физические потребности, то он и будет искать тех, кто способен удовлетворить вторым, а не тех, кто удовлетворяет первым. Всего менее поэтому будет он прибегать к помощи людей с преобладанием каких-либо духовных способностей; напротив, такие люди, когда он столкнется с ними, будут возбуждать с его стороны антипатию, даже ненависть: ведь он при этом может ощущать лишь тягостное чувство чужого превосходства, да еще тупую, скрытую зависть, которую он самым тщательным образом прячет, стараясь утаить ее даже от самого себя, — но как раз благодаря этому она иногда вырастает в холодную злобу. Никогда поэтому не придет ему в голову руководствоваться в своей оценке или уважении такого рода интеллектуальными достоинствами: его критерием в этом отношении останется исключительно ранг и богатство, власть и влияние, — это в его глазах единственные истинные преимущества, которыми хотел бы отличаться и он. Но все это происходит оттого, что такой человек *лишен духовных потребностей*.

Великое горе всех филистеров заключается в том, что их совсем не занимают *идеальности*, а для избежания скуки им постоянно нужны *реальности*. А последние отчасти скоро иссякают и тогда вместо удовольствия причиняют утомление, отчасти же приводят ко всякого рода бедам; напротив, идеальности неисчерпаемы и сами по себе невинны и безвредны.

Во всем этом разборе личных качеств, содействующих нашему счастью, я вслед за физическими остановился главным образом на интеллектуальных. Каким путем и нравственное превосходство непосредственно ведет к счастью, это изложено мною раньше, в моем "Конкурсном сочинении об основе морали", § 22, — куда я и отсылаю читателя⁴¹.

Великий учитель счастья Эпикур правильно и стройно подразделил человеческие потребности на три класса. Во-первых, потребности естественные и необходимые: они, если не получают себе удовлетворения, причиняют страдание. Сюда относится, следовательно, лишь *victus et amictus* (пища и одежда). Они легко находят себе удовлетворение. Во-вторых, потребности естественные, но не необходимые; это потребность в удовлетворении полового чувства; Эпикур, впрочем, не высказывает этого в передаче Диогена Лаэртского (да и вообще я формулирую здесь его учение в несколько исправленном и отшлифованном виде). Удовлетворить эту потребность уже труднее. В-третьих, потребности ни естественные, ни необходимые: это — потребности роскоши, пышности, великолепия и блеска; они не имеют границ, и их удовлетворение сопряжено с большой трудностью (см.: *Диоген Лаэртский*, кн. X, гл. 27, § 149, также: § 127⁴² и *Цицерон*. О пределах, I, гл. 14 и 16⁴³).

Затруднительно, если не невозможно, установить пределы наших разумных желаний касательно имущества. Ибо удовлетворенность каждого отдельного человека в этом отношении зависит не от абсолютной, а от чисто относительной величины, именно от соответствия между его притязаниями и его достоянием, так что это последнее, взятое само по себе, столь же лишено значения, как числитель дроби без ее знаменателя. Человек не испытывает никакого лишения в тех благах, на которые ему никогда и не приходило в голову притязать, — он и без них вполне доволен. Другой же, имеющий во сто раз больше, чувствует себя несчастным, так как у него нет ничего такого, на что направлялось бы его желание. У всякого и на этот счет есть свой собственный горизонт, охватывающий то, что для него достижимо в возможности: настолько же простираются его притязания. Если какой-либо лежащий в этих пределах объект представляется ему в таком виде, что он может надеяться на его достижение, то он чувствует себя счастливым; напротив, он несчастен, когда встреченные трудности отнимают у него эту надежду. То, что вне этого кругозора, не оказывает на него совершенно никакого действия. Вот почему огромное состояние богатых не является предметом вожделений бедняка, а, с другой стороны, богач, если не осуществятся его планы, не находит себе утешения в том многом, что у него уже есть. Богатство подобно морской воде: чем больше ее пьешь, тем сильнее становится жажда. То же самое и со славой. После утраты богатства либо благосостояния, коль скоро пережиты первые минуты горя, в нашем обычном настроении не заметно бывает большой разницы с прежним; это происходит потому, что, после того как судьба уменьшит фактор нашего имущества, мы сами в равной мере сокращаем фактор своих потребностей. А в этой операции и заключается собственно наше страдание при каком-либо несчастье: коль скоро она закончена, страдание все более и более стихает, пока наконец не прекратится совершенно — рана зарубцевалась. Наоборот, при удаче пружина наших вожделений разворачивается, и они растут: это связано с радостью. Но и она длится

не дольше, чем пока вполне завершится эта операция: мы привыкаем к расширенному масштабу потребностей и уже равнодушно относимся к соответственно умноженному достоянию. Это высказано уже в том месте у Гомера (Одиссея, XVIII, 130—137), которое заканчивается:

Так суждено уж нам всем, на земле обитающим людям,
Что б ни послал нам Кронийон, владыка бессмертных и смертных⁴⁴.

Источник нашего недовольства лежит в наших постоянно возобновляющихся попытках повысить фактор потребностей при неподвижности другого фактора, которая этому препятствует.

Глядя на столь нуждающееся и из нужд составленное существо, как человек, нечего удивляться, что богатство пользуется большим и более открытым, чем все остальное, уважением, прямо — почетом, и что даже власть ценится лишь как путь к обогащению; нет ничего удивительного и в том, что ради прибыли люди жертвуют или пренебрегают всем остальным, как, например, делают это профессора философии с философией. Людям часто ставится в упрек, что их желания направлены главным образом на деньги, которые они любят больше всего другого. Однако ведь это естественно, даже прямо неизбежно — любить то, что, подобно неутомимому Протею, во всякую минуту готово превратиться в любой предмет наших изменчивых желаний и многообразных потребностей. Ведь всякое другое благо может удовлетворять лишь *одно* желание, *одну* потребность: пища хороша только для голодного, вино для здорового, лекарство для больного, шуба для зимы, женщины для юношей и т. д. Все это, следовательно, лишь *ἀγαθὰ πρὸς τι**, то есть блага относительные. Одни деньги — абсолютное благо: они отвечают не какой-нибудь потребности *in concreto*, а потребности вообще, *in abstracto*.

На *наличное состояние* нужно смотреть как на ограду против многих возможных зол и бед, а не как на дозволение или даже обязательство покупать себе мирские удовольствия. Люди, которые первоначально не располагали никаким состоянием, но которым наконец их таланты, какого бы рода они ни были, дали возможность зарабатывать много, почти всегда начинают воображать, будто их талант есть неприкосновенный капитал, а доставляемый им доход — проценты. Поэтому они и не откладывают ничего из своего дохода, не собирают себе постоянного капитала: они тратят столько же, сколько добывают. Но от этого они по большей части впадают в бедность, ибо их доходы прерываются либо прекращаются — или потому, что самый талант их иссякает, имея преходящий характер, как это, например, бывает почти во всех изящных искусствах, или же потому, что он может проявляться лишь при особых условиях и обстоятельствах, которые перестают существовать. Ремесленники еще могут поступать таким образом: способность их к работе нелегко утрачивается, да к тому же их могут заменить подмастерья, и изделия их относятся к предметам первой необходимости, так что они всегда

* блага для определенной цели (греч.).

найдут себе сбыт, — почему и справедлива поговорка: "У ремесла золотое дно". Но не так обстоит дело со всякого рода художниками и *virtuosi**. Вследствие этого они и оплачиваются дороже. Но поэтому же то, что они приобретают, должно бы становиться их капиталом, меж тем они дерзко считают это не более как процентами и оттого идут навстречу гибели. Люди же, получившие состояние по наследству, по крайней мере сразу вполне основательно узнают, что такое капитал и что — проценты. И большинство старается дать этому капиталу верное помещение, отнюдь его не трогать, даже, если возможно, откладывая хоть восьмую часть процентов, чтобы быть наготове против возможного в будущем застоя, — вот почему они в большинстве случаев и сохраняют свое благосостояние. К купцам, однако, все эти соображения неприменимы: для них сами деньги служат средством к дальнейшей прибыли, как бы орудием ремесла, поэтому они стараются сохранить и приумножить свое состояние, пустив его в оборот, даже если оно всецело приобретено ими самими. Вот почему ни в одном сословии богатство не представляет собою столь естественного явления, как в этом.

Вообще же, как правило, оказывается, что те, кому уже приходилось иметь дело с действительной нуждой и с лишениями, обнаруживают несравненно меньше опасений и потому более склонны к расточительности, чем люди, знакомые с бедностью лишь понаслышке. К первым принадлежат все те, кого счастливый случай или особый талант, все равно какой, довольно быстро привел от бедности к благосостоянию; ко вторым же — те, кто родился и жил в довольстве. Последние обычно более думают о будущем и потому экономнее первых. Отсюда можно было бы заключить, что нужда не такое плохое дело, как кажется издали. Однако истинная причина указанного различия заключается скорее в том, что человеку, от рождения окруженному богатством, последнее представляется как нечто необходимое, как условие единственно возможной жизни, все равно как воздух; поэтому он хранит его, как свою жизнь, и оттого большей частью обнаруживает любовь к порядку, предусмотрительность и бережливость. Наоборот, кому от рождения уделом была бедность, тот в ней видит естественное состояние, а в так или иначе доставшемся после богатстве — нечто излишнее, годное лишь для наслаждений и мотовства; если оно опять исчезнет, человек, как и прежде, станет обходиться без него, еще освобожденный от лишней заботы. Ведь тут мы и видим то, что говорит Шекспир:

...the adage must be verified,
That beggars mounted run their horse to death**.

(Генрих VI, часть 3, акт 1⁴⁹)

Сюда присоединяется еще, конечно, и то, что подобные люди не столько в уме, сколько в сердце питают прочное и чрезмерное доверие частью к судьбе, частью к собственным силам, которые выручили уже

* виртуозами (*итал.*).

** Ты только подтверждаешь поговорку:

"Коня загонит нищий, сев верхом" (*англ.*).

их из нужды и бедности; поэтому они не считают болото лишений, как это сплошь и рядом бывает с рожденными в богатстве, бездонным, а думают, что, толкнувшись о дно, опять подымешься наверх. Этим же человеческим свойством объясняется также, почему женщины, бывшие раньше бедными девушками, очень часто бывают требовательнее и расточительнее, нежели те, за которыми было богатое приданое: богатые девушки в большинстве случаев приносят с собою не только состояние, но также и большее, сравнительно с бедными, старание, просто-таки унаследованное стремление сохранить его. Кто тем не менее станет утверждать обратное, тот найдет себе авторитетного союзника в Ариосто, в его первой сатире; мое мнение, напротив, разделяет д-р Джонсон: "A woman of fortune being used to the handling of money, spends it judiciously: but a woman who gets the command of money for the first time upon her marriage, has such a gust in spending it, that she throws it away with great profusion*" (*Boswell. Life of Johnson, ann. 1776, aetatis 67*)⁴⁶. Во всяком случае, я посоветовал бы тому, кто женится на бедной девушке, не оставлять ей в завещании капитала, а ограничиться одной только рентой, в особенности же позаботиться о том, чтобы в ее руки не попало состояние детей.

Я думаю, что вовсе не поступаю недостойно своего пера, рекомендуя здесь заботиться о сохранении приобретенного и унаследованного состояния. Ибо неоцененное преимущество — с самого начала обладать такими средствами, чтобы была возможность, хотя бы только для себя и без семьи, спокойно жить в действительной независимости, то есть без необходимости работать; ведь это значит быть отделенным и потому предохраненным от сопровождающих человеческую жизнь нужды и горя, то есть освободиться от всеобщей барщины, этого естественного жребия смертных. Только при таком благоволении судьбы человек рожден действительно свободным, только тогда, собственно, он человек *sui iuris*^{**}, хозяин своего времени и своих сил, могущий каждое утро сказать: "день — мой". По этой-то причине между тем, кто пользуется рентой в тысячу талеров, и тем, у кого она равна ста тысячам, разница бесконечно меньше, нежели между первым и тем, у кого ничего нет. Но свою высшую ценность наследственное состояние получает тогда, когда оно достается человеку, одаренному духовными силами высшего порядка, преследующему задачи, которые не вяжутся с заработком, ибо в таком случае он взыскан судьбою вдвойне и может жить для своего гения; человечество же получит с него долг сторицею, так как он дает то, чего не может дать никто другой, и произведения его служат во благо всем людям вообще и даже приносят им честь. Другие из поставленных в столь привилегированное положение опять-таки заслуживают его перед человечеством своими филантропическими предприятиями. Кто же ничего этого не делает, хотя бы до некоторой степени или в виде попытки, кто даже не работает над основательным изучением какой-либо науки, чтобы по

* "Состоятельная женщина, получившая в свои руки деньги, тратит их рассудительно; женщине же, которая после замужества впервые начала распоряжаться деньгами, так нравится их тратить, что она бросает их без счета" (*англ.*).

** по праву (*лат.*).

крайней мере приобрести возможность способствовать ее развитию, такой человек, если он обладает наследственным состоянием, просто-напросто тунеядец и заслуживает презрения. Да он не будет и счастливым: огражденный от нужды, он оказывается на другом полюсе человеческого зла — в объятиях скуки, которая так его мучит, что он был бы гораздо счастливее, если бы нужда заставляла его работать. И как раз эта скука легко доводит его до сумасбродств, отнимающих у него преимущество материальной обеспеченности, которого он оказался недостойным. Действительно, множество людей только потому познакомились с лишениями, что, имея прежде деньги, растратили их, чтобы доставить себе хоть минутное облегчение от угнетавшей их скуки.

Совсем иначе обстоит дело, когда стремятся достигнуть успеха на государственной службе, где для этой цели приходится хлопотать о благоволении, друзьях, связях, чтобы с их помощью повышаться со ступени на ступень, быть может, даже вплоть до высших должностей; здесь, в сущности, даже лучше явиться в свет без всяких средств. В особенности для того, кто не дворянского происхождения, но одарен некоторым талантом, очевидная бедность окажется истинной выгодой и прекрасной рекомендацией. Ибо чего больше всего ищут и любят в простой беседе, а тем более, конечно, на службе, это — превосходства над другими. Но ведь только бедняк, в той мере, как здесь требуется, может быть проникнут убеждением в своей совершенной, глубокой, решительной и всесторонней подчиненности и своем полном ничтожестве и убожестве. Только он поэтому кланяется достаточно часто и продолжительно, и только его поклонны достигают полных 90°; только он готов все претерпеть с улыбкой; только он признает совершенное ничтожество заслуг; только он публично, громким голосом или даже в большой прессе величает шедеврами литературное кропанье своих начальников или вообще лиц влиятельных; только он умеет выпрашивать, — только он, следовательно, заблаговременно, в юности, может стать даже эпикосом⁴⁷ той сокровенной истины, которую открыл нам Гёте в словах:

С подлостью не справиться,
Воздержись от жалоб;
Подлость не подавится,
Как ни клеветала б⁴⁸.

Наоборот, тот, кто с самого начала располагает материальными средствами, по большей части начнет ломаться: он привык ходить *tête levée**, не знает всех перечисленных только что искусств, к тому же, пожалуй, еще величается какими-нибудь талантами, малость которых, в сравнении с *médiocre et rampant***, он, напротив, должен бы понимать; наконец, он, разумеется, в состоянии заметить ничтожество вышестоящих лиц, а в довершение всего, если дело доходит до оскорблений, он артачится и фыркает. С этим не преуспеешь на свете, скорее в конце концов дело может дойти до того, что человек вместе с дерзким Вольтером скажет: "Nous n'avons que deux jours à vivre: ce n'est pas la peine de les

* с поднятой головой (фр.).

** умеренностью и угодливостью (фр.).

passer à ramper sous des coquins méprisables**», к сожалению, мимоходом сказать, это coquin méprisables** — такое сказуемое, к которому на свете найдется чертовски много подлежащих. Таким образом, очевидно, ювеналовский стих:

Naud facile emergunt, quorum virtutibus obstat
Res angusta domi***

приложим более к карьере талантов, чем к поприщу светских людей.

К тому, *что имеет индивид*, я не причислил жены и детей — так как, вернее, они имеют его. Скорее можно бы присоединить сюда друзей; и здесь, однако, владеющий в равной мере должен быть достоянием другого.

Глава IV

О том, чем индивид представляется

Этой стороне, то есть нашему бытию во мнении других, обычно, вследствие некоторой особой слабости нашей природы, придается слишком большое значение, хотя уже самое поверхностное размышление покажет, что сама по себе она для нашего счастья несущественна. Трудно поэтому объяснить, отчего всякий человек чувствует такую искреннюю радость всегда, когда он замечает признаки благосклонного отношения других и когда что-нибудь польстит его тщеславию. С такой же неизменностью, как мурлычет кошка, если ее погладить, сладкое блаженство отражается на лице у человека, которого хвалят, особенно за то, в чем он считает себя знатоком, хотя бы похвала эта была явной ложью. Знаки чужого одобрения часто утешают его в реальном несчастье или в той скудости, с какой отпущены ему дары из двух рассмотренных выше главных источников нашего счастья; и наоборот, достойно удивления, с какой силой его неизменно оскорбляет и часто делает глубоко несчастным всякий удар по его честолюбию в каком-либо смысле, степени или отношении, всякое неуважение, пренебрежение, невнимание. Поскольку это свойство дает начало чувству чести, оно может оказывать благотворное воздействие на самочувствие многих людей как суррогат их моральности; но на личное счастье человека, прежде всего на столь существенное для него душевное спокойствие и независимость, оно действует как условие, скорее мешающее и вредное, чем благоприятное. Вот почему, с нашей точки зрения, желательно поставить ему границы и, путем надлежащего обсуждения и правильной сравнительной оценки благ, по возможности умерить такую чувствительность к чужому мнению — будет ли оно лестно, будет ли оно обидно: и там, и здесь основа одна и та же. Иначе человек остается рабом чужого мнения и чужого суждения:

* "Нашей жизни всего два дня — не стоит проводить их в низкопоклонстве перед презренными негодьями" (фр.).

** презренные негодия (фр.).

*** Тот, кому доблесть мрачат дела стесненные, трудно
Снова всплывет наверх...⁴⁹ (лат.).

Таким образом, правильная оценка того, каков человек в себе и для себя самого, в сравнении с тем, чем он является просто в глазах других людей, должна много способствовать нашему счастью. К первому принадлежит все, чем заполнено время нашего личного бытия, его внутреннее содержание, следовательно, все блага, которые разобраны нами под заголовками "Что есть индивид" и "Что имеет индивид". Ибо ареной, где все они развивают свое действие, служит личное сознание. Напротив, то, что мы *есть для других*, локализуется в чужом сознании: это — представление, в котором мы там появляемся, вместе с отнесенными к нему понятиями**. А это есть нечто такое, что непосредственно для нас не существует, имея на нас лишь косвенное влияние, именно поскольку им определяется поведение других относительно нас. А это последнее опять-таки, собственно, касается нас лишь в той мере, в какой оно отзывается на каких-либо условиях, которые могут изменить то, что есть мы в себе и для себя самих. Помимо этого, ведь происходящее в чужом сознании как таковое для нас безразлично, да мы постепенно и привыкаем так к нему относиться, когда в достаточной степени познакомимся с поверхностностью и бессодержательностью суждений, с ограниченностью понятий, с мелочностью мыслей, с извращенностью мнений и со множеством заблуждений большинства людей и к тому же на собственном опыте узнаем, с каким пренебрежением говорится при случае о любом человеке, коль скоро нет оснований его бояться или думать, что это дойдет до его ушей. В особенности же поучительно послушать, как полдюжины тупоголовых господ презрительно отзываются о самых великих людях: тогда мы убеждаемся, что тот, кто придает большое значение мнению людей, делает им слишком много чести.

Во всяком случае, приходится довольствоваться жалкими ресурсами тому, кто находит свое счастье не в двух уже разобранных классах благ, а должен искать его в этом третьем, то есть не в том, каков он на самом деле, а в том, каков он в чужом представлении. Ибо вообще основой нашего существа и потому также нашего счастья служит наша животная природа. Таким образом, для нашего благополучия самое существенное — здоровье, а затем средства к существованию, то есть жизнь, свободная от забот. Почести, блеск, ранг, слава, сколь бы высоко ни ценили их иные, не могут ни конкурировать с этими сущностными благами, ни заменить их: напротив, в случае нужды почестями без колебания жертвуют ради этих благ. Вследствие этого для нашего счастья важно заранее прийти к той простой мысли, что каждый прежде всего и на деле живет в своей собственной коже, а не во мнении других и что поэтому наше реальное и личное состояние, как оно определяется здоровьем, характером, способностями, доходами, женою, детьми, друзьями, жилищем

* Так легковесно, ничтожно все то, что тщеславного мужа
Может свалить и поднять³⁰ (лат.).

** Высшие сословия, со своим блеском, со своей роскошью, пышностью, великолепием и всякого рода показными сторонами, могут сказать: наше счастье лежит всецело вне нашего "я", оно находится в голове других.

и т. д., стократ важнее того, что угодно делать из нас другим. Противоположный взгляд ошибочен и ведет к несчастью. Если с пафосом восклицают: "Честь дороже самой жизни", то это, собственно, значит: "Бытие и благосостояние — ничто, главное, что думают о нас другие". Такое отношение к чести можно, разумеется, считать гиперболой, в основе которой лежит прозаическая истина, что для нашего успеха и положения среди людей часто совершенно необходима честь, то есть их мнение о нас; к этому я еще вернусь впоследствии. Если же оказывается, что почти все, к чему люди всю жизнь неутомимо стремятся в непрерывном напряжении и с тысячью опасностей и трудов, имеет своей последней целью подняться во мнении других, так что в сущности и главным образом для этого служат не только должности, титулы и ордена, но также богатство и даже наука* и искусство и в конечном итоге люди добиваются только большего почтения от других, то это, к сожалению, свидетельствует лишь о размерах человеческой глупости. Придавать чрезмерно большое значение мнению других — эта мания владеет всеми, коренится ли она в самой нашей натуре или возникла в результате общественной жизни и цивилизации, во всяком случае она оказывает на все наши поступки и отношения совсем неподобающее и враждебное нашему счастью влияние, которое можно проследить, начиная от тревожного и рабского соображения о *qu'en dira-t-on*** и вплоть до кинжала Виргиния, пронзившего сердце его дочери⁵², или до готовности людей жертвовать ради последующей славы покоем, богатством и здоровьем, даже самой жизнью. Правда, это безумие дает удобное оружие тем, кому надо повелевать людьми или как-нибудь иначе руководить ими, почему во всех отделах искусства дрессировки людей на первом месте и значится правило поддерживать и изощрять чувство чести; но по отношению к личному счастью человека, которое нас здесь занимает, дело обстоит совершенно иначе, и нам приходится, наоборот, предостерегать от чрезмерного внимания к мнению других. Если же, как показывают повседневный опыт, последнее все-таки пользуется таким значением, если большинство людей выше всего ставит как раз мнение о них других и потому хлопочет о нем более, чем о том, что совершается в их *собственном сознании*, существует для них непосредственно; если, таким образом, в извращении естественного порядка первое кажется им реальной, а последнее лишь идеальной частью их бытия; если, следовательно, производное и вторичное они возводят в главное и их больше беспокоит образ их существа в голове других, нежели само это существо, то в этой непосредственной погоне за тем, что непосредственно нам не дано, и заключается та глупость, которую называли *суетностью* (*vanitas*), чтобы тем отметить пустоту и бессодержательность подобного стремления. Из вышеизложенного легко также видеть, что оно, это стремление, представляет собой забвение цели ради средств, подобно скупости.

В самом деле, ценность, придаваемая нами мнению других, и наша постоянная забота в этом направлении обычно не оправдываются почти

* "Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter" ["Неужели твои знания (сами по себе) так ничтожны, если только другой не знает об этих знаниях"]⁵¹ — *лат.*].

** что об этом скажут (*фр.*).

никакой разумной целью, так что на них можно смотреть как на своего рода всеобщую манию, которая распространяется на всех людей, или, вернее, врождена им. Во всем, что мы делаем и допускаем, мы едва ли не прежде всего другого принимаем в расчет чужое мнение, и заботой о нем можно при ближайшем рассмотрении объяснить чуть не половину всех печалей и тревог, какие мы когда-либо испытывали. Ибо она лежит в основе всего нашего столь часто, благодаря своей болезненной чувствительности, оскорбляемого самолюбия, всех наших сует и притязаний, а также нашей пышности и важности. Без этой заботы и погони роскошь едва ли достигла бы десятой доли того, что мы видим теперь. В них берет начало всякая гордость, *point d'honneur* и *puntiglio**, как бы ни были различны ее характер и область, — и каких только жертв она не требует! Она обнаруживается уже в ребенке, затем в каждом возрасте, всего же сильнее в преклонном, ибо тогда, при иссякшей способности к чувственным наслаждениям, суетность и спесь имеют своей соперницей во власти над человеком одну только скупость. Всего нагляднее можно наблюдать их у французов, у которых они вполне эндемичны и часто проявляются в нелепейшем честолюбии, комичнейшем национальном тщеславии и бесстыдном хвастовстве, чем они сами себя побивают, так как благодаря этому французы стали посмешищем других наций и выражение *grande nation*** обратилось в издевательство. Но чтобы показать еще частный случай, характеризующий рассматриваемую здесь манию чрезмерной заботливости о мнении других, приведу необыкновенно яркий, благодаря совпадению внешних обстоятельств с соответственным внутренним характером, прямо-таки разительный пример этой коренящейся в человеческой натуре глупости, — на нем вполне можно видеть силу этого крайне странного стимула. Я имею в виду следующее заимствованное из газеты "Таймс" от 31 марта 1846 г. место в подробной корреспонденции о только что совершенной казни *Томаса Вика*, подмастерья, убившего из мести своего хозяина: "В назначенный для казни день, рано утром, к нему явился достопочтенный тюремный священник. Однако *Викс*, хотя вел себя спокойно, не обнаружил никакого внимания к его увещаниям: напротив, единственно, о чем он думал, это — чтобы ему удалось выказать побольше молодечества перед свидетелями его позорного конца... И ему это удалось на самом деле. На дворе, где ему нужно было пройти к виселице, устроенной возле самой тюрьмы, он произнес: "Ну, как сказал доктор Додд, я скоро узнаю великую тайну!" Со связанными руками, но без малейшей посторонней помощи взошел он на лестницу эшафота; стоя на последнем, он посылал направо и налево поклоны зрителям, получившие себе ответ и награду в громовом одобрительном крике собравшейся толпы", и т. д. Великолепный образчик честолюбия: человек, имея пред собою смерть в самом ужасном ее виде, с открывающейся за нею вечностью, заботится только о впечатлении, какое он производит на сбжавшихся зевак, и о том мнении, какое он оставит о себе в их головах! Казненный в том же году во Франции за покушение на цареубийство *Леконт* во время своего

* чувство чести (фр.).

** великая нация (фр.).

процесса тоже печалился главным образом о том, что не может явиться перед палатой пэров в приличном одеянии, и даже в час казни он всего больше досадовал на то, что ему не позволили перед тем побриться. Что и прежде бывали подобные случаи, это мы видим из замечания *Матео Алемана* в предпосланном его знаменитому роману "Гусман де Альфараче"³³ введении (*declaracion*), именно — что многие заблудшие преступники в последние часы, которые они должны были бы посвящать исключительно спасению своей души, вместо того занимаются обдумыванием и заучиванием небольшого поучения, какое им желательно произнести на лестнице эшафота. В подобных чертах мы, впрочем, находим свое собственное отражение, ибо повсюду из ряда вон выходящие случаи дают наиболее яркую иллюстрацию сути. У всех у нас то, что составляет предмет наших забот, печалей, скорбей, досад, беспокойств, трудов и т. д., в большинстве, пожалуй, случаев связано, собственно, с чужим мнением и столь же нелепо, как у тех бедных висельников. Здесь же по большей части лежит и источник нашей зависти и ненависти.

Очевидно поэтому — едва ли что могло бы в такой степени содействовать нашему счастью, которое главнейшим образом опирается на душевное спокойствие и довольство, как ограничение и ослабление этого стимула до разумно оправдываемой меры, быть может, в 50 раз меньшей, чем теперь, — иными словами, освобождение нашего тела от этого постоянно терзающего нас жала. Это, однако, очень трудно, — здесь нам приходится иметь дело с естественной и врожденной извращенностью. "*Etiam sapientibus cupido gloriae novissima exuitur*"*, — говорит Тацит (История, IV, 6). Единственным средством избавиться от этой всеобщей глупости было бы ясно признать ее таковой и для этой цели убедиться в следующем: большинство мнений, которые царят в головах людей, обычно бывают совершенно ложны, превратны, ошибочны и нелепы и потому сами по себе не заслуживают никакого внимания; затем, мнение других, в большинстве вещей и случаев, может иметь очень мало реального влияния на нас; далее, оно по большей части вообще бывает очень неблагоприятным, так что почти каждый почувствовал бы смертельную обиду, если бы услышал, что о нем говорится и в каком тоне; наконец, даже сама честь, собственно, имеет для нас лишь косвенное, а не непосредственное значение и т. п. Если нам таким образом удастся отречься от этой общей глупости, то в результате неимоверно выиграет наше душевное спокойствие и веселье, а равным образом мы приобретем более твердые и уверенные приемы, выработаем себе во всех отношениях более непринужденное и естественное поведение. То крайне благотворное влияние, какое имеет на наше душевное спокойствие удивительный образ жизни, зависит в значительнейшей мере от того, что такая жизнь избавляет нас от постоянного пребывания на глазах у других и, следовательно, делает ненужным всегдашнее соображение о том, каково будет их мнение, и тем возвращает нас себе самим. Кроме того, мы избежали бы тогда очень многих реальных несчастий, в какие повергает нас теперь уже одно это чисто идеальное стремление подняться в мнении других, вернее — эта пагубная глупость; вместе с тем мы стали бы

* "Даже мудрецы избавляются от страсти к славе после всего" (лат.).

проявлять гораздо большую заботливость относительно серьезных благ, да и наслаждались бы ими беспрепятственнее. Но, как сказано, *халепá tá kalá**.

Изображенная здесь глупость нашей природы проявляется главным образом в трех формах: в виде честолюбия, тщеславия и гордости. Разница между двумя последними состоит в том, что *гордость* — это уже закрепившееся сознание собственного превосходства в каком-либо отношении; *тщеславие* же — это желание привить подобное убеждение другим, сопровождающееся большей частью скрытой надеждой, что оно таким путем может обратиться и в наше собственное. Таким образом, гордость есть *изнутри* идущее, стало быть, непосредственное признание своей собственной высокой ценности; тщеславие же — стремление получить это признание *извне*, то есть косвенно. Соответственно тому тщеславие делает словоохотливым, а гордость — молчаливым. Но тщеславный должен был бы знать, что высокое мнение других, которого он так жаждет, гораздо легче и вернее достигается упорным молчанием, нежели разговором, хотя бы мы и могли поведать прекраснейшие вещи. Горд не тот, кто хочет казаться гордым: последний может, пожалуй, достигнуть своей цели, но он скоро сойдет с этой роли, как это бывает со всякой принятой на себя ролью. Ибо лишь прочное, внутреннее, непоколебимое убеждение в своих превосходных качествах и своей особенной ценности делает человека действительно гордым. Пусть убеждение это будет ошибочным, пусть оно основано на чисто внешних и условных преимуществах, — это не вредит гордости, если только она существует действительно и серьезно. Поскольку, следовательно, гордость имеет свой корень в *убеждении*, то, как и всякое познание, она не зависит от нашего *произвола*. Ее злейшим врагом, я хочу сказать — величайшей для нее помехой служит тщеславие, которому сначала нужно добиться одобрения других, чтобы основать на нем собственное высокое мнение о себе, между тем как гордость предполагает, что такое мнение уже вполне прочно в нас утвердилось.

Хотя гордость всюду вызывает против себя порицание и осуждение, я полагаю тем не менее, что последние исходят преимущественно от тех, у кого нет ничего, чем они могли бы гордиться. При бесстыдстве и наглости большинства людей человек, обладающий какими-либо достоинствами, поступает вполне правильно, сохраняя их у себя на виду, чтобы не дать им уйти в полное забвение, ибо тот, кто, благодушно их игнорируя, так ведет себя с людьми, как если бы он был вполне им подобен, к тому они сейчас же искренне так и станут относиться. Всего же более рекомендовал бы я такое гордое поведение лицам, располагающим преимуществами чисто личными, о которых нельзя, как об орденах и титулах, ежеминутно напоминать чувственными впечатлениями, ибо в противном случае лицам этим довольно часто придется олицетворять поговорку "*Sus Minervam*"^{***}. "Пошуту с рабом, и он скоро покажет тебе зад", — говорит прекрасная арабская пословица, не надо также пренебрегать горадиевским "*Sume superbiam*,

* прекрасное — трудно⁵⁴ (греч.).

** "Свинья Минерву учит"⁵⁵ (лат.).

quaesitam meritis"*. Добродетель же скромности поистине — выгодное изобретение для обделенных природой: следуя ей, всякий должен говорить о себе, как если бы и он был оборванцем, а это прекрасно нивелирует, так как дело принимает такой вид, будто вообще существуют одни только оборванцы.

С другой стороны, самый дешевый вид гордости — гордость национальная. Ибо кто ею одержим, обнаруживает этим отсутствие в себе каких-либо индивидуальных качеств, которыми он мог бы гордиться, так как иначе ему незачем было бы хвататься за то, что у него общее с миллионами. У кого есть выдающиеся личные достоинства, тот, напротив, всего яснее видит недостатки собственной нации, так как они постоянно у него на глазах. А всякий жалкий бедняга, у которого нет за душой ничего, чем он мог бы гордиться, хватается за последнее средство — гордиться той нацией, к которой именно он принадлежит: это даст ему опору, и вот он с благодарностью готов $\mu\upsilon\zeta$ καὶ $\lambda\acute{\alpha}\zeta$ ** защищать все присущие этой нации недостатки и глупости. Поэтому-то, например, из пятидесяти англичан едва ли найдется больше одного, который присоединится к вам, когда вы с подобающим презрением отзоветесь о бессмысленном и унижительном ханжестве его нации, но этот один будет человек с головой. Немцы свободны от национальной гордости и тем подтверждают свою прославленную честность; совсем обратное — те из них, которые стараются показать такую гордость и смешным образом ее афишируют, как это особенно делают "немецкие братья" и демократы, льстящие народу, чтобы совратить его. Правда, говорят, будто немцы изобрели порох; я, однако, не могу присоединиться к этому мнению. И Лихтенберг спрашивает: "Почему человек, не будучи немцем, редко выдает себя за такового, но обычно, желая за что-нибудь себя выдать, называет себя французом или англичанином?"⁵⁷ Впрочем, индивидуальность стоит далеко выше национальности, и по отношению к каждому данному человеку первая заслуживает в тысячу раз более внимания, чем вторая. Вообще за национальным характером, так как в нем отражается толпа, никогда нельзя по совести признать много хорошего. Скорее дело здесь только в том, что человеческая ограниченность, извращенность и порочность в каждой стране принимают иную форму, которую и называют национальным характером. Наскучивши одним из них, мы начинаем хвалить другой, пока и его не постигнет та же участь. Всякая нация смеется над другой, и все они правы.

Предмет этой главы, трактующей о том, чем мы представляемся на свете, то есть что мы есть в глазах других, можно, как уже замечено выше, подразделить на *честь, ранг и славу*.

Что касается ранга, то, сколь ни важен он в глазах толпы и филистеров и сколь ни велика его польза в механизме государственной машины, мы можем для нашей цели ограничиться здесь лишь немногими словами. Это — условное, то есть, собственно, вымышленное, достоинство: его эффект заключается в поддельном почтении, и, в общем, это просто комедия для толпы. Ордена — это векселя, выданные на общест-

* "Являй гордость, заслуженно добытую"⁵⁶ (лат.).

** кулаком и пятой (греч.).

венное мнение: их ценность основана на доверии к тому, кто их дарует. Во всяком случае, даже совершенно независимо от того, что, заменяя собою материальное вознаграждение, они сохраняют государству много денег, это — вполне целесообразное установление, при том условии, что они раздаются осмотнительно и справедливо. У толпы, как известно, есть глаза и уши, но немногое сверх того; к тому же у нее весьма слабая способность суждения и короткая память. Некоторые заслуги лежат совершенно вне сферы ее понимания; другие она понимает и с восторгом приветствует на первых порах, но затем их скоро забывает. Поэтому я нахожу вполне уместным, если крест либо звезда всегда и всюду как бы кричит толпе: "Этот человек не вам чета, — у него есть заслуги!" Но при несправедливой, необдуманной или чрезмерно щедрой раздаче ордена теряют эту ценность, и потому государь должен быть столь же осторожен с этой наградой, как купец с подписыванием векселей. Надпись "Pour le mérite"* на кресте — плеоназм: всякий орден должен быть pour le mérite — ça va sans dire**.

Гораздо более трудных и детальных пояснений, нежели ранг, требует *честь*. Прежде всего нам надлежит определить ее. Если бы я с этой целью сказал: "Честь — это внешняя совесть, а совесть — внутренняя честь", то подобная формулировка, пожалуй, могла бы кое-кому понравиться, но была бы скорее блестящей, чем ясной и основательной. Поэтому я говорю: честь — это, объективно, мнение других о нашем достоинстве, а субъективно — наш страх перед этим мнением. В этом последнем отношении она часто оказывает — в человеке чести — очень благотворное, хотя и вовсе не чисто моральное влияние.

Корень и начало присущий каждому не вполне еще испорченному человеку чувствительности по отношению к чести и сраму, а также высокого значения, придаваемого первой, заключается в следующем. Отдельный человек собственными силами может сделать лишь очень немного и предоставлен на произвол судьбы, подобно Робинзону; лишь в сообществе с другими представляет он собою нечто могущественное. Он подмечает этот факт, как только начнет сколько-нибудь развиваться его сознание, и в нем возникает тогда стремление считаться дельным членом человеческого общества, который способен внести свою долю работы pro parte virili*** и потому имеет право участвовать в выгодах человеческого общежития. А этого он достигнет в том случае, если он, во-первых, делает то, чего требуют и ожидают от всех вообще, затем — то, чего требуют и ожидают от человека в том особом положении, какое он занимает. Однако он столь же скоро узнает, что здесь дело не в том, чтобы быть таким в своем собственном мнении, а в том, чтобы быть таким во мнении других. Отсюда и получается его ревнивая забота о благоприятном *мнении* других и та высокая ценность, какую он этому мнению придает; то и другое обнаруживается с исконностью врожденного чувства, которое называют чувством чести и, по обстоятельствам, чувством стыда (verecundia). Это именно чувство вызывает краску на его щеках, когда он думает, что

* "За заслуги" (фр.).

** об этом нечего распространяться (фр.).

*** как полноценный человек (лат.).

внезапно упал во мнении других, даже если он не знает за собою никакой вины, даже если открывающийся промах касается лишь относительного, добровольно взятого на себя обязательства. С другой стороны, ничто в такой мере не поднимает его жизненной энергии, как достигнутая либо восстановленная уверенность в благоприятном мнении других людей, ибо она обещает ему защиту и помощь соединенных сил всего человечества, которые служат бесконечно большей гарантией против житейских зол, чем одни его собственные силы.

Из различных отношений, в которых человек может стоять к другим людям и сообразно с которыми последние должны питать к нему доверие, то есть иметь о нем известное хорошее мнение, возникает несколько *видов чести*. Отношения эти главным образом будут: вопрос о твоём и моём, затем, исполнение обязанностей, наконец, отношение между полами, — им соответствует гражданская, служебная и половая честь, причем для каждой из них опять-таки имеются дальнейшие разновидности.

Всего обширнее сфера *гражданской чести*: она исходит из предпосылки, что мы безусловно уважаем права каждого человека и потому никогда не воспользуемся для своей выгоды несправедливыми или законом не дозволенными средствами. Честь эта служит условием для участия во всяком мирном общении. Она утрачивается через один хотя бы поступок, явно и резко противоречащий такому общению, следовательно, и через всякое уголовное наказание, при том, однако, предположении, что оно справедливо. Но всегда честь своей последней основой имеет убеждение в неизменности нравственного характера, в силу которой единственный дурной поступок гарантирует такой же моральный характер всех последующих, коль скоро будут даны одинаковые условия; это выражает английское слово *character*, употребляемое в смысле славы, репутации, чести. Поэтому именно утраченную честь никогда нельзя восстановить, хотя бы утрата эта была обусловлена обманом, например клеветой или ложной видимостью. Вот почему существуют законы против клеветы, пасквилей и оскорблений: ведь оскорбление, простая брань, есть огульная клевета без указания причин; это хорошо можно передать греческим выражением: *Ἐστὶ ἡ λοιδορία διαβολῇ σύντομος**, хотя оно нигде и не встречается. Правда, кто ругается, обнаруживает этим, что он не может привести против данного человека никаких реальных фактов, — в противном случае он дал бы их в качестве посылок, смело предоставив слушателям сделать вывод, вместо того чтобы давать вывод, а посылки оставлять в неизвестности, но он рассчитывает на предположение, что это делается им лишь ради предпочтительной краткости. Хотя гражданская честь получила свое название от бюргерского сословия, но она сохраняет свое значение для всех состояний без различия, не исключая даже высших: ни один человек не может обойтись без нее, и она есть дело весьма серьезное, легкого отношения к которому должен остерегаться каждый. Нарушающий доверие и веру утрачивает их навсегда, что бы он потом ни делал и кто бы он ни был: он непременно отведаст горьких плодов, какие приносит с собою эта утрата.

* "Всякое оскорбление есть огульная клевета" (греч.).

Честь в известном смысле имеет *отрицательный* характер, именно как противоположность *славе* с ее *положительным* характером. Ибо честь есть мнение не о каких-либо особенных, исключительно данному субъекту принадлежащих свойствах, а лишь о качествах, которые предполагаются как правило и которые не должны отсутствовать у него. Таким образом, оно выражает только, что этот субъект не составляет исключения, тогда как слава отмечает его как таковое. Славу поэтому надо еще сначала приобрести, честь же нужно только не терять. Соответственно тому отсутствие у человека славы, неизвестность, есть понятие отрицательное; отсутствие чести будет уже позор, нечто положительное. Отрицательность эту не должно, однако, смешивать с пассивностью: честь, напротив, отличается вполне активной природой. Именно — она исходит единственно от ее *субъекта*, основывается на его собственном поведении, а не на том, что делают другие и что с ними случается, она, следовательно, τὼν ἐφ' ἡμῖν^{58*}. Это, как мы скоро увидим, служит признаком, отличающим истинную честь от чести рыцарской или ложной. На честь можно посягнуть извне только путем клеветы; единственная для нее защита — в опровержении этой клеветы, если оно в достаточной мере гласно и клеветник выведен на чистую воду.

Уважение перед старостью обусловлено, по-видимому, тем, что хотя за молодыми людьми честь и признается как предположение, но она еще не испытана и потому покоится собственно на доверии. У людей же пожилых в течение их жизни должно было выясниться, могут ли они поддержать свою честь своим поведением. Ведь ни годы сами по себе, которых достигают также и животные — некоторые живут даже гораздо дольше, ни опыт, представляющий просто более близкое знакомство с ходом вещей на свете, не дают достаточного основания для того уважения младших по отношению к старшим, какое, однако, является повсеместным требованием; если брать в расчет одну слабость пожилого возраста, то она давала бы право притязать более на пощаду, нежели на уважение. Достоин, однако, внимания, что у человека есть врожденное и оттого прямо инстинктивное почтение к седым волосам. Морщины, несравненно более верный признак старости, вовсе не возбуждают такого почтения; никогда не говорят о почтенных морщинах, а всегда о почтенных седилах.

Честь обладает лишь косвенной ценностью. Ибо, как уже изложено в начале этой главы, мнение о нас других лишь постольку может быть для нас важно, поскольку оно определяет или может при случае определить их поведение относительно нас. Но это имеет место всегда, пока мы живем с людьми или среди людей. В самом деле: так как в цивилизованном состоянии своею личною и имущественною безопасностью мы обязаны только обществу и при всех своих предприятиях нуждаемся в помощи других, которые, чтобы действовать с нами заодно, должны питать к нам доверие, то их мнение о нас имеет для нас большое, хотя опять-таки лишь косвенное значение; непосредственной ценности я за ним признать не могу. В согласии с этим и Цицерон говорит: "De bona autem fama Chrysippus quidem et Diogenes, detracta

* в наших руках (греч.).

utilitate, ne digitum quidem, ejus causa, porrigendum esse dicebant. Quibus ego vehementer assentior"* (De finibus, III, 17)⁵⁹. Равным образом детальный разбор этой истины дает в своем шедевре "Об уме" (Рассужд. III, гл. 13) *Гельвеций*, приходя к выводу: "Nous n'aimons pas l'estime pour l'estime, mais uniquement pour les avantages qu'elle procure"***. А так как средство не может быть более ценным, нежели цель, то торжественное заявление: "честь дороже жизни", как сказано, есть гипербола.

До сих пор речь шла о гражданской чести. *Служебная честь* — это общее мнение других, что человек, занимающий известную должность, действительно обладает всеми потребными для нее качествами, а также что он во всех случаях аккуратно исполняет свои служебные обязанности. Чем важнее и обширнее круг деятельности человека в государстве, иными словами — чем выше и влиятельнее занимаемый им пост, тем выше должно быть и мнение об интеллектуальных способностях и нравственных качествах, делающих его годным для этого поста, тем больше, стало быть, обладает он степенью чести, выражением которой являются его титулы, ордена и т. д., а также подчиняющееся ему поведение других. По этому же самому масштабу общественное положение человека всегда определяет подобающую ему степень чести, хотя она и видоизменяется в зависимости от того, насколько толпа способна судить о важности данного положения. Но во всяком случае за тем, кто имеет и выполняет особенные обязанности, признают больше чести, чем за обыкновенным гражданином, честь которого заключается главным образом в отрицательных признаках.

Служебная честь требует, далее, чтобы занимающий какую-либо должность поддерживал, ради своих коллег и преемников, почтительное отношение к самой этой должности, именно путем упомянутого пунктуального исполнения своих обязанностей, а также — не оставляя без возмездия нападок на саму должность и на себя, как ее носителя, то есть заявлений, что он неаккуратно ее отправляет или что сама она не служит общему благу, но подтверждая неправильность таких нападок с помощью законных наказаний.

Разновидности служебной чести будут: честь чиновника, врача, адвоката, всякого официального наставника, даже всякого получившего ученую степень, короче — всякого, за кем официально признано право на известное занятие духовного характера и кто именно поэтому взялся за него; словом, сюда относится честь всех несущих общественные обязанности как таковых. Сюда же поэтому принадлежит истинная *солдатская честь*: она состоит в том, чтобы тот, кто принял на себя долг защищать общее отечество, действительно обладал нужными для этого качествами, то есть прежде всего мужеством, храбростью и силой, и был серьезно готов, рискуя жизнью, защищать свою родину и вообще ни за что на свете не оставлять знамени, которому он раз присягнул. Я беру здесь служебную честь в более широком смысле, чем обычный, где она

*"О добром же имени Хрисипп и Диоген прямо говорили, что если оставить в стороне пользу, то ради него не стоит даже пальцем шевельнуть. И я от души к ним присоединюсь" (лат.).

**"Мы любим уважение не само по себе, а за те выгоды, которые оно нам доставляет"⁶⁰ (фр.).

означает то почтение, с каким подобает гражданам относиться к самой должности.

Половая честь, кажется мне, нуждается в ближайшем рассмотрении и сведении ее основоположений к их корню, причем должно подтвердиться, что всякая честь в конце концов основана на утилитарных соображениях. Половая честь распадается по своей природе на честь женскую и честь мужскую, которые обе представляют собою *esprit de corps** в положительном смысле слова. Первая из них несравненно важнее, так как в женской жизни половые отношения играют главную роль. Итак, *женская честь* есть общее мнение о девушке, что она не отдавалась ни одному мужчине, а о женщине — что она отдавалась только тому, кто состоит с ней в браке. Важность этого мнения зависит вот от чего. Женский пол требует и ожидает от мужского всего, буквально всего, что ему желательно и нужно; мужчины же требуют от женщин, прежде всего и непосредственно, только одного. Поэтому надо было устроиться таким образом, чтобы мужской пол получал от женского это одно в том лишь случае, если он возьмет на себя заботу обо всем и между прочим о рождающихся от союза детях; тогда только может быть обеспечено благополучие всего женского пола. Для достижения этой цели женщины необходимо должны сплотиться и проявить *esprit de corps*. Но в таком случае они стоят как одно сомкнутое целое против всего мужского пола, обладающего, благодаря природному превосходству телесных и духовных сил, всеми земными благами: это их общий враг, которого надлежит победить и покорить, чтобы, владея им, достигнуть обладания и земными благами. На это и направлен принцип чести для всего женского пола, принцип, по которому мужчинам безусловно должно отказывать во всяком внебрачном совокуплении, — чтобы каждого из них принудить к браку, являющемуся своего рода капитуляцией, и тем оградить интересы всех женщин вообще. Но эта цель может быть вполне достигнута лишь при строгом соблюдении вышеуказанного принципа, и потому весь женский род, с истинным *esprit de corps*, блюдет, чтобы принцип этот не нарушался ни одним из его сочленов. Таким образом, всякая девушка, своей внебрачной связью совершившая измену перед всем женским полом, благополучию которого пришел бы конец, если бы все стали поступать так, обрекается с его стороны на изгнание и позор: она потеряла свою честь. Ни одна женщина не должна больше вести с нею знакомства, — ее избегают как зачумленную. Подобная же участь постигает прелюбодейку; ибо она не сдержала условий брачной капитуляции, на которые согласился мужчина, и такой пример будет отпугивать мужчин от подобной капитуляции, тогда как на ней основано благо всего женского пола. Но сверх того еще, прелюбодейка, вследствие заключающегося в ее поступке грубого вероломства и обмана, вместе с половой утрачивает также и гражданскую честь. Вот почему, конечно, со снисхождением говорят "падшая девушка", а не "падшая женщина", и соблазнитель может восстановить честь девушки с помощью брака, чего не бывает при браке с разведенной прелюбодейкой. Если теперь, в результате этих ясных соображений, мы

* корпоративный дух (*фр.*).

признаем основой принципа женской чести благодетельный, даже необходимый, но в то же время хорошо рассчитанный, пользоу руководимый *esprit de corps*, то мы сочтем эту честь, правда, чрезвычайно важной для женского существования и потому имеющей большое относительное значение, но значение далеко не абсолютное, не господствующее над жизнью и ее целями так, чтобы для него следовало жертвовать самой этой жизнью. Поэтому-то нельзя отнестись с одобрением к ходульным, в трагический фарс впадающим поступкам Лукреции⁶¹ и Виргиния. По той же причине конец "Эмилии Галотти" содержит нечто столь возмутительное, что уходишь из театра совершенно расстроенным. Наоборот, мы, вопреки половой чести, не можем отказать в своей симпатии Клерхен в "Эгмонте". Такое крайне ревнивое отношение к принципу женской чести принадлежит, как и многое другое, к забвению цели ради средств; ибо в подобном фанатизме половой чести ложно придается абсолютное значение, тогда как значение ее еще больше, чем у всякой другой чести, — чисто относительное. Его даже можно назвать и чисто условным, если на основании сочинения Томазия "О конкубинате"⁶² принять в расчет, что во всех почти странах и во все времена, вплоть до лютеровской реформации, конкубинат был законом дозволенной и признанной связью, при которой конкубина сохраняла свою честь, — я не упоминаю уже о Милитте в Вавилоне (Геродот, I, 199)⁶³ и т. д. Да и существуют, конечно, такие гражданские отношения, которые делают невозможной внешнюю форму брака, особенно в католических странах, где не допускается развода. Всюду в таком положении находятся правители, которые, по моему мнению, поступают гораздо нравственнее, содержа любовницу, нежели вступая в морганатический брак: потомство от последнего, в случае возможного отсутствия законных наследников, может со временем предъявить свои притязания на престол, так что такой брак, хотя бы в самом отдаленном будущем, создаст условия для гражданской войны. Сверх того, этот морганатический, то есть, собственно, вопреки всем внешним обстоятельствам заключенный, брак является, в последнем итоге, уступкою, сделанной женщинам и попом — двум классам, по отношению к которым надо по возможности остерегаться всяких уступок. Следует, далее, принять во внимание, что всякий в стране может жениться по своему выбору, всякий, кроме одного, у которого отнято это естественное право: этот бедняк — государь. Его рука принадлежит стране, и он отдает ее по государственным соображениям, то есть согласно с благом страны. А ведь он все-таки человек и тоже хочет следовать влечению своего сердца. Поэтому не только мещанством, но и несправедливостью и неблагодарностью будет желание, чтобы государь не имел любовницы, или порицание его за это, — само собою разумеется, пока только исключено ее влияние на управление. Со своей стороны, и такая любовница по отношению к половой чести есть до некоторой степени лицо привилегированное, изъятое из общего правила; ибо она отдалась одному только человеку, с которым ее связывает взаимная любовь, но за которого она никогда не может выйти замуж. Во всяком же случае, доказательством тому, что принцип женской чести не есть что-либо прямо данное природой, служат те многочисленные кровавые жертвы, которые ради него приносятся, — де-

тоубийства и самоубийства матерей. Конечно, девушка, отдающаяся без санкции закона, нарушает этим верность всему своему полу; однако верность эта лишь молчаливо подразумевается, а не подтверждается клятвой. И так как обыкновенно при этом прежде всего страдает ее собственный интерес, то она обнаруживает здесь несравненно больше глупости, чем порочности.

Половая честь мужчин обусловлена половой честью женщин, как противопологающийся ей *esprit de corps*, который требует, чтобы каждый, согласившийся на столь выгодную для противной стороны капитуляцию — брак, заботился по крайней мере о соблюдении ею условий этой капитуляции; иначе самый этот договор, подрываемый недобросовестным его соблюдением, утратит свою прочность, и мужчины, жертвуя всем, не будут обеспечены даже в том, что они покупают такой ценой, именно — в единоличном обладании женщиной. Поэтому честь мужчины повелевает, чтобы он карал прелюбодеяние своей жены, наказывая ее по крайней мере разрывом с нею. Если же он заведомо позволяет изменять себе, общество мужчин вменяет ему это в позор; однако последний далеко не отличается такой безусловностью, как тот, который постигает при утрате половой чести женщину, напротив, это есть лишь *leviouis potae mascula**, ибо у мужчины половая жизнь играет второстепенную роль, у него есть еще много других и более важных отношений. Эта мужская честь послужила темой для двух великих драматургов нового времени, двукратно у каждого: для Шекспира в "Отелло" и в "Зимней сказке" и для Кальдерона⁶⁴ в "El medico de su honra"⁶⁵ и в "A secreto agravio secreta venganza"⁶⁶. Во всяком случае, честь эта требует наказания лишь жены, а не ее любовника, по отношению к которому оно является уже просто как *opus supererogationis*⁶⁷, чем подтверждается наш взгляд на происхождение этой чести из *esprit de corps* мужчин.

Честь, как она рассмотрена мною выше в ее разновидностях и основоположениях, встречается, в качестве общего правила, у всех народов и во все времена, хотя для женской чести и можно указать кое-какие местные и временные видоизменения ее принципов. Между тем существует еще один вид чести, совершенно отличный от этого всеобщего и всюду признанного, — вид, о котором не имели никакого понятия ни греки, ни римляне, а также до сих пор ничего не знают китайцы, индусы и магометане. Эта особая честь возникла в средние века и привилась исключительно в христианской Европе, да и здесь лишь среди крайне незначительной части населения, именно в высших классах общества и у тех, кто старается не отставать от них. Это — *рыцарская честь*, или *point d'honneur*. Так как ее основные правила стоят совершенно особняком от правил чести, которой мы занимались выше, отчасти даже им противоречат, так в одном случае получается *человек чести*, а в другом *честный человек*, то я приведу здесь ее принципы в отдельном изложении, как бы в виде кодекса, или зеркала рыцарской чести.

* пятно меньшего бесчестия (лат.).

** "Врач своей чести".

*** "За тайный позор — тайная месть".

**** сверхобязательное (лат.).

1) Честь состоит *не* во мнении других о нашем достоинстве, а исключительно только в *выражениях* такого мнения, все равно, высказывает ли выраженное мнение то, что действительно думают о нас, или нет, не говоря уже об его основательности. Поэтому другие могут из-за нашего образа жизни иметь о нас сколь угодно дурное мнение, сколь угодно нас презирать, пока не найдется человек, который осмелился бы громко это высказать, — это совсем не вредит нашей чести. И наоборот, пусть даже мы своими качествами и поступками заставим всех других относиться к нам с очень большим уважением (ведь это не зависит от их произвола); если тем не менее кто-нибудь один, будь он первым негодяем и дураком, посмеет высказаться о нас с пренебрежением, наша честь немедленно будет оскорблена, даже навсегда утрачена, надо будет ее вновь восстанавливать. Доказательством, хотя и излишним, тому, что здесь замешано вовсе не *мнение* других, а просто только *выражение* такого мнения, служит тот фактор, что оскорбления могут быть взяты назад, в случае нужды — с помощью извинений, после чего дело обстоит так, как если бы их никогда и не было. Изменилось ли также и само мнение, давшее им начало, и почему должна была случиться такая перемена, это не играет никакой роли: только выражение сводится на нет, и тогда все обстоит благополучно. Здесь, следовательно, цель не в том, чтобы заслужить почтение, а в том, чтобы его вынудить.

2) Честь человека основана не на том, что он *делает*, а на том, что он *претерпевает*, что с ним случается. Если, по принципам разобранный выше общепризнанной чести, эта последняя зависит исключительно от того, что человек сам говорит либо делает, то рыцарская честь, напротив, зависит от того, что говорит или делает кто-либо другой. Таким образом, она находится в руках, даже висит на кончике языка у всякого встречного и в любой момент может быть, по его желанию, утрачена навеки, если только обиженный не вернет ее себе с помощью восстановительного процесса, о котором мы скоро будем говорить, что, однако, сопряжено с опасностью для его жизни, его здоровья, его свободы, его собственности и его душевного спокойствия. Вследствие этого поведение человека может быть самым честным и благородным, его намерения — самыми чистыми, а его ум — самым выдающимся; все-таки его честь каждую минуту подвергается риску быть утраченной, коль скоро кому-нибудь заблагорассудится *обругать* его, нужно только, чтобы сам обидчик не нарушал еще этих законов чести, а в остальном он может быть негоднейшим бездельником, тупейшим олухом, тунеядцем, игроком, вечным должником, короче — человеком, который не достоин взгляда со стороны того, кого он оскорбляет. Да в этой роли, по большей части, именно и выступает субъект подобного рода, ибо, как справедливо заметил Сенека: "Ut quisque contemtissimus et ludibrio est, ita solutissimae linguae est"* (De constantia, 11). К тому же такой человек и раздражается всего легче именно против людей достойных, ибо противоположности ненавидят одна другую, и зрелище высоких преимуществ обычно возбуждает в негодяе скрытую ярость; поэтому Гёте и говорит:

*"Чем кто больше заслуживает презрения и насмешки, тем наглее его язык"⁶⁵ (лат.).

Ты оскорблен врагами?
Но как же могут быть друзьями
Те, для кого укор живой
Не только ты — весь облик твой⁶⁶.

Очевидно, что именно категория людей недостойных должна питать особенную благодарность к этому виду чести: ведь он ставит их на одну доску с теми, которые во всех других отношениях стоят на недостижимой для них высоте. И вот, если подобного рода субъект произнес ругательство, то есть приписал другому какое-либо дурное качество, оно считается пока объективно верным и обоснованным суждением, закономерным определением и даже на все будущее время сохранит свою истинность и силу, коль скоро не будет тотчас же смыто кровью, иными словами — оскорбленный остается (в глазах всех "людей чести") тем, чем назвал его оскорбитель (будь он последним из всех смертных), ибо он (так гласит *terminus technicus**) "оставил на себе" это оскорбление. Поэтому "люди чести" будут теперь относиться к нему с полным презрением, бегать от него, как от зачумленного, например, громко и публично отказываться от посещения того общества, где он принят, и т. д. Начало этого мудрого принципа можно, мне кажется, с уверенностью отнести к тому, что в средние века, до 15 столетия, при уголовных процессах не обвинитель должен был доказывать вину обвиняемого, а этот последний — свою невиновность (*Wächter C. G. von. Beiträge zur deutschen Geschichte, besonders des deutschen Strafrechts, 1845*)⁶⁷. Он мог прибегать для этого к очистительной присяге, для которой, однако, ему нужно было иметь еще поддерживателей присяги (*consacramentales*), которые клятвой подтверждали свое убеждение, что он не способен на клятвопреступление. Если у него не было таких лиц или обвинитель отклонял их, то выступал на сцену суд Божий, который обыкновенно состоял в поединке. Ибо обвиняемый был тогда "обесчещен" и должен был себя очистить. Мы видим здесь происхождение понятия о бесчестье и всего того положения вещей, какое еще теперь можно наблюдать у "людей чести", только с опущением присяги. Здесь именно лежит и объяснение того обязательного глубокого негодования, с каким "люди чести" принимают упрек во лжи, требуя за него кровавой мести, что, при повседневной лжи, представляется весьма странным, а в Англии прямо превратилось в какое-то глубоко коренящееся суеверие. (Ведь на самом деле всякий, кто за упрек во лжи грозит покарать смертью, должен бы быть человеком, никогда не лгавшим в своей жизни.) Недаром в упомянутых уголовных процессах средневековья существовала более короткая форма, когда обвиняемый возражал обвинителю: "Это ты лжешь", — вслед за чем решение немедленно возлагалось на суд Божий; отсюда и утвердилось, что, по кодексу рыцарской чести, за упреком во лжи тотчас должно следовать обращение к оружию. Это все мы говорили о брани. Но есть еще нечто худшее, чем ругань, — вещь столь ужасная, что я должен просить у "людей чести" прощения уже за простое упоминание о ней в этом кодексе рыцарской чести, ибо, как мне известно, у них при одной мысли о ней мороз идет по коже и волосы становятся дыбом: это

* технический термин (лат.).

— *summum malum*, высшее зло на свете, худшее, чем смерть и проклятие. Именно, может, *horribile dictu**, случиться, что один человек даст другому затрепину, нанесет ему удар. Это ужасное событие влечет за собой такую полную потерю чести, что если уже для устранения всех других ее оскорблений требуется кровопускание, то здесь, для ее окончательного восстановления, нужен решительный смертельный удар.

3) Честь совершенно не имеет никакого отношения к тому, что такое человек сам по себе и для себя, или к вопросу, может ли когда-либо измениться его моральная природа, а также ко всем другим подобным школьным умствованиям: нет, если она оскорблена или в данное время утрачена, нужно только действовать с достаточной быстротой, чтобы весьма скоро и вполне ее восстановить с помощью единственно универсального средства — дуэли. Если же оскорбитель не принадлежит к классам, придерживающимся кодекса рыцарской чести, или если он уже раз поступил вопреки этому кодексу, то особенно при оскорблении действием, но также и при одном словесном оскорблении можно предпринять верную операцию: имея оружие, уложить обидчика на месте; в крайнем случае — час спустя; тогда честь восстановлена. Но сверх того, а также если нам желательно избежать такого шага из опасения перед сопровождающими его неприятностями или если мы просто не знаем, подлежит ли оскорбитель законам рыцарской чести или нет, мы имеем еще паллиативное средство в "авантаже". Средство это состоит в том, что, если противник был груб, мы проявляем по отношению к нему гораздо большую грубость. Когда это не удается уже с помощью ругательств, то прибегают к драке, причем и здесь существует известная градация в охране чести: пощечины заглаживаются палочными ударами, последние — ударами арапника; даже против арапника некоторыми рекомендуются, как испытанное средство, плевки. Только в том случае, если вы с этими средствами уже запоздали, дело непременно должно дойти до кровавых приемов. Названный паллиативный метод основывается собственно на следующем принципе.

4) Насколько быть обруганным — позор, настолько обругать — честь. Пусть, например, на стороне моего противника будут истина, право и разум: я произношу ругательство — и все это должно испариться, право и честь перейдет ко мне, он же на время утратит свою честь, пока не восстановит ее, но опять-таки не с помощью права и разума, а огнестрельным или холодным оружием. Таким образом, грубость есть свойство, которое, в вопросе чести, заменяет или устраняет всякое другое: кто всех грубее, тот всегда прав, — *quid multa?** Какую бы глупость, бестактность, пакость человек ни совершил, благодаря грубости она перестает существовать как таковая и немедленно получает права гражданства. Положим, в каком-нибудь споре или в обыкновенном разговоре другой обнаруживает более верное понимание дела, более сильную любовь к истине, более здравое суждение, больше рассудка, чем мы, или вообще проявляет духовные преимущества, оставляющие нас в тени, у нас есть средство тотчас положить конец всякому такого рода

* страшно сказать (*лат.*).

** зачем что-то еще (*лат.*).

превосходству и разоблаченному им нашему собственному убожеству и в свой черед самим одержать верх, — достаточно вести себя оскорбительно и грубо. Ибо грубость побеждает всякий аргумент и затмевает всякий ум: если только поэтому противник не схватится с нами и не ответит нам еще большей грубостью, вовлекая нас этим в благородное состязание авантажа, то мы останемся победителями и честь окажется на нашей стороне, — истина, знание, рассудок, ум, остроумие должны убраться прочь, выбитые из седла божественной грубостью. Вот почему "люди чести", коль скоро кто-нибудь выскажет мнение, несогласное с их собственным, или хотя бы только обнаружит больше ума, чем могут выставить они сами, тотчас являют готовность сесть на этого боевого коня. И если при случае в каком-нибудь споре им недостает опровергающего довода, они обращаются к грубости, которая ведь сослужит ту же службу и которую легче найти; и вот они выходят тогда победителями. Уже отсюда видно, насколько справедливо приписывать этому принципу чести облагораживающее влияние на царящий в обществе тон. А изложенное здесь правило опять-таки имеет свое начало в следующем, которое является подлинной основой и душой всего кодекса.

5) Высший правовой трибунал, к которому при всех ссорах можно апеллировать от всякого другого, поскольку дело касается чести, это — трибунал физической силы, то есть животного начала. Ибо всякая грубость есть собственно обращение к животной природе, так как она, объявляя не имеющей значения борьбу духовных сил или морального права, ставит на ее место борьбу сил физических: эта последняя у человека как вида, определяемого Франклином как *tool-making animal**, ведется имеющимся у него, благодаря этому свойству, оружием — на дуэли и приводит к непрекаемому решению. Это основное правило, как известно, формулируется короче выражением *кулачное право*, аналогичным словом "сумасбродство" и оттого имеющим, подобно этому последнему, ироническое значение: сообразно этому рыцарскую честь надлежало бы называть кулачной честью⁶⁸.

6) Если выше мы нашли гражданскую честь очень щепетильной в вопросе о моем и твоём, о принятых на себя обязательствах и о данном слове, то рассматриваемый здесь кодекс, напротив, отличается в этом отношении благороднейшей либеральностью. Именно — только одно слово не должно быть нарушаемо — честное, то есть слово, при котором было сказано "клянусь честью!" — откуда получается презумпция, что всякое другое слово можно нарушить. Но и при нарушении этого честного слова можно еще все-таки спасти свою честь, прибегнув к универсальному средству — дуэли, именно с тем, кто утверждает, что мы дали честное слово. Далее, существует только один долг, безусловно требующий оплаты, — долг карточный, который поэтому и носит название "долга чести". Что касается всех остальных долгов, то можно смело надувать и иудеев, и христиан; это не наносит рыцарской чести решительно никакого ущерба**.

* животное, изготавливающее инструменты (англ.).

** Таков этот кодекс. И так странно и карикатурно выглядят принципы, которым и сегодня в христианской Европе поклоняются, как правилу, все те, кто принадлежит к так называемому хорошему обществу и так называемому хорошему тону, если свести эти принципы к отчетливым понятиям и ясно сформулировать. Многие из тех, кому эти принципы были привиты с ранней юности

Беспристрастный человек сразу видит, что этот странный, варварский и смешной кодекс чести берет свое начало не в сущности человеческой природы и не в здравом понимании человеческих отношений. Это подтверждается к тому же крайне ограниченной сферой его действия: именно — он применяется исключительно в Европе, притом лишь со времени средних веков, да и здесь только у дворян, военных и их подражателей. Ибо ни грекам, ни римлянам, ни высококультурным азиатским народам древнего и нового времени не известно об этой чести и ее принципах. Все они не знают никакой иной чести, кроме разобранной нами вначале. У всех у них поэтому человек считается за то, что обнаруживает в нем все его поведение, а не за то, что заблагорассудится сказать о нем какому-нибудь развязному языку. У всех у них слова и поступки человека могут, конечно, уничтожить его *собственную* честь, но никак — честь другого. Все они видят в ударе именно только удар, какой, с большей опасностью, можно получить от всякой лошади и всякого осла: он вызывает, смотря по обстоятельствам, гнев, быть может, даже немедленную месть, но к чести он не имеет никакого отношения, и отнюдь не ведется запись ударов и ругательств, вместе с "сатисфакцией", которая за них получена или для которой упущено время. В храбрости и презрении к жизни народы эти не уступают христианской Европе. Ведь греки и римляне были настоящими героями, а они не ведали никакого *point d'honneur*. Поединки практиковались у них не среди благородных классов населения, а между наемными гладиаторами, обреченными на смерть рабами и осужденными преступниками, которые натравливались друг на друга, вперемежку с дикими зверями,

через речи и образцы, верят в них тверже, чем в какой-нибудь катехизис, испытывают к ним глубочайшее, искреннейшее почтение, вполне серьезно готовы в любой момент пожертвовать ради них счастьем, покоем, здоровьем и жизнью; уверены, что эти принципы коренятся в природе человека, а потому врожденные и, стало быть, верны *a priori*, не нуждаясь ни в какой проверке. Не хотел бы я касаться сердец таких людей, но их головам это не делает большой чести. Из всех сословий эти принципы меньше всего подобают тому, которое предназначено представлять разум на земле, стать солью земли и которое уже сейчас должно готовить себя к этому великому призванию, то есть учащейся молодежи, каковая, увы, больше, чем любой другой слой в Германии, исповедует эти принципы. Вместо того чтобы убеждать эту молодежь, воспитанную в духе Эллады и Рима, в пагубности и аморальности следствий названных принципов (как это делал когда-то, в пору моего студенчества, в "*declamatio ex cathedra*" (проповеди с кафедры) скверный философствующий болтун Иоганн Готлиб Фихте, которого ученый мир в Германии все еще продолжает величать философом), я скажу им только одно: вы, чья юность вскормлена языком и мудростью Эллады и Рима, чей юный дух обязательно должен быть заблаговременно освещен лучами мудрости и благородства восхитительной древности, вы хотите для начала избрать этот кодекс неразумия и жестокости путеводной нитью своих странствий? Взгляните, как он, сведенный к отчетливым понятиям, раскрывается здесь перед вами в своей жалкой ограниченности, и подвергните его испытанию не сердцем вашим, но рассудком. И если ваш рассудок его не отвергнет — то ваша голова не годится для работы на той ниве, где необходимыми требованиями являются энергичная способность суждения, которая легко рвет узы предрассудка, надежно действующий рассудок, способный четко отделять истину от лжи даже там, где их разница глубоко скрыта, а не лежит под руками. В таком случае, моя дорогие, ищите себе иные почтенные пути в мире: становитесь солдатами или учите ремесло, это сулит вам золотое дно!

для потехи народа. С введением христианства гладиаторские игры прекратились, но их место в христианскую эпоху заняла, через посредство суда Божьего, дуэль. Если игры эти были чудовищной жертвой, приносимой общей страсти к зрелищам, то дуэль — чудовищная жертва, приносимая общему предрассудку; но только объектами этой жертвы служат не преступники, рабы и пленные, как там, а свободные и благородные.

Что такой предрассудок был совершенно чужд древним, свидетельствуют множество дошедших до нас указаний. Когда, например, один тевтонский вождь вызвал *Мария* на единоборство, этот герой послал ему ответ, что "если ему надоела жизнь, он может повеситься", но на всякий случай предложил ему для поединка бывшего гладиатора (*Freinshofer*. Supplementa in Livii, кн. LXVIII, гл. 12). У Плутарха ("Фемистокл", 11) мы читаем, что начальник флота Эврибиад в споре с Фемистоклом поднял палку, чтобы ударить его, однако последний не только не схватился при этом за меч, но даже сказал: Πάταξον μὲν οὖν, ἄκουσον δέ*. Какое негодование должен чувствовать читатель с рыцарской "честью", не находя вслед за тем известия, что корпорация афинских офицеров тотчас заявила о своем нежелании служить больше под начальством такого господина, как Фемистокл! Совершенно справедливо замечает поэтому один из новейших французских писателей: "Si quelqu'un s'avisait de dire que Démosthène fut un homme d'honneur, on sourirait de pitié... Cicéron n'était pas un homme d'honneur non plus"*** (*Soirées littéraires*, par C. Durand, Rouen, 1828, vol. 2, p. 300). Далее место у Платона относительно αἰσία, то есть оскорблений ("Законы", IX, последние страницы и ранее)⁷⁰, достаточно показывает, что древние не имели представления о рыцарском point d'honneur в подобных вещах. *Сократ* из-за своих постоянных споров часто получал оскорбления действием, к которым он относился с полным спокойствием: получив однажды пинок, он терпеливо снес его и сказал удивленному этим свидетелю: "Если бы меня лягнул осел, разве стал бы я подавать на него в суд?" (Диоген Лаэртский, 2, 21)⁷¹. Другой раз кто-то заметил ему: "Разве тебя не ругает и не позорит этот человек?" — и получил от него ответ: "Конечно нет... ведь то, что он говорит, меня не касается" (там же, 36)⁷². Стобей ("Florilegium") приводит нам длинную цитату из Мусония, показывающую, как древние смотрели на оскорбления: они не знали другого удовлетворения, кроме судебного, а мудрые люди пренебрегали и тем. Что древние не знали никакого другого удовлетворения за полученную пощечину, кроме судебного, это ясно видно из платоновского "Горгия"⁷³, где мы имеем также мнение на этот счет Сократа⁷⁴. То же самое явствует и из сообщения Геллия (XX, I) о некоем Луции Верации, забавлявшемся тем, что без всякого повода награждал пощечинами встречавшихся ему на улице римских граждан, с каковой целью, чтобы избежать всяких дальнейших процедур, он брал с собой раба, который нес мешок медных монет и немедленно выплачивал огорошенным неожиданной оплеухой законное вознаграждение за боль в размере 25

* "Бей, но выслушай"⁶⁹ (греч.).

** "Если бы кто-то вздумал сказать, что Демосфен был человеком чести, он вызвал бы улыбку сострадания... Цицерон тоже не был человеком чести" (фр.).

ассов⁷⁵. Знаменитый киник *Кратес* получил от музыканта *Никодрома* столь сильную пощечину, что у него распухло и побагровело лицо: тогда он прикрепил себе ко лбу дощечку с надписью: "*Nicodromos fecit*"*, чем навлек большой гнев на флейтиста, столь зверски поступившего с человеком, которого все Афины чтити точно свое местное божество (*Апулей. Флорида; Диоген Лаэртский, VI, 89*). От *Диогена* из Синопа сохранилось письмо к *Мелезиппу* относительно того, что его поколотили пьяные молодые афиняне: он разъясняет здесь, что это ничего не значит. *Сенека* в книге "*De constantia sapientis*", от 10-й главы до конца, подробно рассматривает оскорбление (*contumelia*), доказывая, что мудрый не обращает на него внимания. В главе 14 он говорит: "*At sapiens colaphis percussus quid faciet? quod Cato, cum illi os percussus esset: non excanduit, non vindicavit iniuriam nec remisit quidem, sed factam negavit*"**.

"Да, воскликнете вы, то были мудрецы!" — А вы, значит, глупцы? Согласен.

Мы видим, таким образом, что древним был совершенно незнаком подобный принцип рыцарской чести, ибо они во всем были верны беспристрастному, естественному взгляду на вещи и потому не могли идти на такие мрачные и пагубные фарсы. Поэтому и в ударе по лицу они не могли видеть ничего иного, кроме того, чем он является, то есть они видели в нем небольшое физическое повреждение, меж тем как в новое время он стал катастрофой и темой для трагедий, например, в "*Сиде*" *Корнеля*, а также в одной из новейших немецких бюргерских трагедий, которая называется "*Власть отношений*"⁷⁶, но должна бы носить название "*Власть предрассудка*"; а если пощечина раздастся в парижском национальном собрании, она найдет себе отзвук во всей Европе. Людям чести, которые, конечно, будут обескуражены подобными указанными выше классическими воспоминаниями и приведенными примерами из древности, я советую, в качестве противоядия, прочесть в шедевре *Дидро* "*Жак-фаталист*" историю господина *Дегляна*: они найдут здесь отличный образчик современной рыцарской чести, который да послужит им на радость и поучение.

Из сказанного достаточно явствует, что принцип рыцарской чести вовсе нельзя считать за что-либо истинное, коренящееся в самой человеческой природе. Это, следовательно, нечто искусственное, и нетрудно указать его происхождение. Принцип этот порожден, очевидно, той эпохой, когда больше применялись кулаки, чем головы, и разум был заключен в цепи попов, то есть это продукт достохвального средневековья и его рыцарства. В самом деле, тогда люди предоставляли господа Богу не только заботиться о себе, но и судить за себя. Поэтому трудные юридические вопросы решались ордалиями или судом Божиим; а суд этот, за немногими исключениями, состоял в поединках, притом вовсе не между одними рыцарями, но и между простыми гражданами, чему мы видим интересный пример в шекспировском "*Генрихе VI*" (ч. 2, ак. 2, сц. 3)⁷⁷. Да и после всякого судебного приговора все-таки можно было

* "Это сделал Никодром" (лат.).

** "Что же делает мудрый, получив пощечину? — то самое, что Катон, когда его ударили по лицу: он не возпылал яростью, не отомстил за обиду, но он и не простил ее, а просто отрицал самый факт обиды" (лат.).

еще апеллировать к поединку как к высшей инстанции, то есть суду Божию. А благодаря этому на судейское кресло была посажена собственнo, вместо разума, физическая сила и ловкость, то есть животная природа, и вопрос о правом и неправом решало не то, что человек сделал, а то, что его постигло, совершенно как и по теперь еще действующему принципу рыцарской чести. Кто продолжает сомневаться в таком происхождении дуэли, пусть прочтет прекрасную книгу Дж. Г. Меллингена "The history of duelling" (1849). Ведь и по сие время среди лиц, которые следуют принципу рыцарской чести и которые, как известно, не имеют обыкновения принадлежать к людям наиболее образованным и вдумчивым, встречаются люди, действительно признающие исход дуэли за божественное решение вызвавшей ее ссоры: это, конечно, мнение, унаследованное по традиции.

Помимо такого происхождения принципа рыцарской чести, его тенденции прежде всего заключается в том, чтобы угрозой физического насилия вынудить внешние знаки того уважения, действительное приобретение которого человек считает для себя затруднительным либо излишним. Это приблизительно то же, как если бы кто-нибудь, желая доказать, что его комната хорошо натоплена, стал согревать шарик термометра рукою и ртуть от этого поднялась. При ближайшем рассмотрении суть дела оказывается вот в чем: как гражданская честь, имеющая в виду мирное общение с другими людьми, заключается в таком их мнении о нас, что мы заслуживаем полного *доверия*, ибо безусловно чтим права каждого, так рыцарская честь состоит во мнении других, что нас надлежит *бояться*, ибо мы намерены безусловно отстаивать свои собственные права. Конечно, основоположение, что важней внушать страх, нежели пользоваться доверием, так как нельзя особенно рассчитывать на людскую справедливость, не было бы столь ошибочно, если бы мы жили в естественном состоянии, когда каждый должен сам себя охранять и лично защищать свои права. Но в цивилизованном обществе, где охрану нашей личности и нашей собственности взяло на себя государство, правило это не находит себе уже никакого приложения, сохраняясь лишь как нечто ненужное и покинутое, подобно замкам и сторожевым башням из времен кулачного права, стоящим среди тщательно возделанных полей и оживленных шоссе или даже железных дорог. По этой-то причине сохранившаяся его рыцарская честь накинута на такие посягательства на личность, которые государство преследует лишь легкими наказаниями или, по принципу *de minimis lex non curat**, оставляет совершенно безнаказанными, так как это — ничтожные обиды, отчасти простое поддразнивание. Но по отношению к ним честь эта превратилась в совсем не вяжущуюся с природой, свойствами и жребием человека переоценку собственной личности**: последнюю начинают считать своего рода святыней и потому находят государственные наказания за ее мелкие оскорбления совершенно недостаточными, так что желают карать обидчика сами, притом непременно

* о пустяках закон не заботится (*лат.*).

** Что вообще значит: оскорбить кого-либо? — Это значит: дискредитировать то высокое мнение, какое он имеет о самом себе.

телесными увечьями и смертью. Очевидно, в основе лежит здесь непомернейшая спесь и возмутительнейшая надменность, которые, при полном забвении того, что, собственно, представляет собой человек, требуют для него безусловной неприкосновенности, а также признания его безупречности*. Между тем всякий, кто готов силой добиваться такого к себе отношения и потому выставляет правило: "Кто меня обругает или нанесет мне удар, тот подлежит смерти", — собственно уже за одно это заслуживает высылки из пределов государства. Так вот, чтобы скрасить подобное дерзкое высокомерие, прибегают к разного рода предлогам. Из двух неустрашимых людей, говорят нам, ни один ведь не уступит, так что из-за самого пустого столкновения дело дойдет до брани, затем до палки, наконец, до смертельного боя, поэтому, ради приличия, лучше миновать промежуточные стадии и прямо перейти к оружию. Со временем более детальные приемы при этой процедуре были приведены в строгую, педантическую систему, с законами и правилами, — систему, являющую собой напыщеннейший фарс в мире и поистине заслуживающую названия храма в честь глупости. Но ведь само основное положение ложно: в делах незначительных (важные случаи всегда предоставлялись ведению судов) из двух неустрашимых людей один, несомненно, уступит — именно кто поумнее, а простые мнения оставляют без всякого внимания. За доказательством обратимся к народу или, вернее, ко всем многочисленным классам, которые не держатся принципа рыцарской чести и у которых поэтому ссоры проходят своим естественным порядком. У этих классов убийство во сто раз реже, чем у приемлющей этот принцип партии, равной, быть может, только $\frac{1}{1000}$ всего населения; да и драка составляет там редкое явление. Затем утверждают также, будто рыцарская честь, со своими дуэлями, служит последней опорой хорошего тона и утонченного обращения в обществе — она ограждает от проявлений грубости и невоспитанности. Но в Афинах, Коринфе и Риме, бесспорно, также имелось хорошее, даже очень хорошее общество; и там

* Рыцарская честь — порождение высокомерия и глупости. Противоречащая ей истина ярче всего высказывается в "El principe constante"⁷⁸ словами: "Esa es la herencia de Adam" ["Нужда есть наследственный грех Адама" — *итал.*]. Весьма замечательно, что этот верх всякой спеси встречается единственно и исключительно среди сторонников той религии, которая вменяет в обязанность своим последователям самое полное смирение: ни в прежние времена, ни в других частях света этот принцип рыцарской чести неизвестен. Однако происхождение его надо приписать не религии, а скорее феодальному строю, при котором каждый благороднорожденный смотрел на себя как на маленького государя, не признавая над собой никакого человеческого судьи, и потому привыкал считать свою личность совершенно неприкосновенной и священной, так что всякое посягательство на нее, следовательно, всякий удар и всякое ругательство, представлялось ему как заслуживающее смерти преступление. Таким образом, принцип чести и дуэли первоначально применялись лишь у дворянства, а вследствие того, в позднейшие времена, у офицеров, потом, чтобы не отстать от них, в некоторых странах, хотя далеко не во всех случаях, примкнули к ним и другие высшие сословия. Хотя дуэли возникли из ордалий⁷⁹, однако последние являются не основанием, а следствием и приложением принципа чести: кто не признает никакого человеческого судьи, тот обращается к божественному. Сами же ордалии свойственны не одному христианству, но очень сильно распространены также и в индуизме, хотя главным образом в более древнее время; однако следы их сохраняются еще и теперь.

признавались светские манеры и хороший тон; между тем за ними вовсе не скрывалось такого пугала, как рыцарская честь. Правда, с другой стороны, женщина не занимала там первенствующего положения в обществе, как у нас, что прежде всего сообщает времяпрепровождению фривольный и пошлый характер, изгоняя всякий содержательный разговор и вместе с тем, конечно, сильно способствуя тому, что в нашем хорошем обществе личная храбрость получает перевес над всяким другим качеством. А между тем ведь это, собственно, очень второстепенная, чисто унтер-офицерская добродетель — добродетель, в которой нас превосходят даже животные, почему, например, и говорят: "Храбр как лев". Мало того, в противность приведенному утверждению, принцип рыцарской чести часто дает надежное убежище как для важных проступков, для нечестности и порочности, так и для мелких — бестактности, невнимательности и невежливости; множество очень неуместных выходов переносятся молча именно потому, что ни у кого нет охоты рисковать собою, высказывая свое возмущение ими. Соответственно всему этому мы видим, что дуэль достигла высшего процветания и с кровавой серьезностью практикуется как раз у той нации, которая обнаружила недостаток истинной добросовестности в политических и финансовых делах; насколько же она добросовестна в частных сношениях, можно осведомиться у тех, кто испытал это на себе. Что же касается ее обходительности и общественной культуры, то она давно уже славится как отрицательный образец.

Все эти предлоги, следовательно, не выдерживают критики. С большим правом можно сослаться на то, что подобно тому как собака на ворчанье отвечает ворчаньем, на ласку — лаской, так и человек по своей природе на всякое враждебное отношение отвечает враждою, а при знаках пренебрежения или ненависти чувствует злобу и раздражение. Поэтому уже Цицерон говорит: "*Habet quendam aculeum contumelia, quem pati prudentes ac viri boni difficillime possunt*"*; да и нигде на свете (за исключением некоторых благочестивых сект) мы не найдем спокойного отношения к получаемым ругательствам и ударам. Однако природа ни в одном случае не побуждает к чему-либо большему, нежели соответствующее возмездие: она не требует, чтобы упрек во лжи, в глупости или трусости наказывался смертью, и старонемецкое выражение "на пощечину есть кинжал" представляет собой возмутительное рыцарское суеверие. Во всяком случае, возвращение или отмщение обид есть дело гнева, а вовсе не чести и долга, как хочет выставить это принцип рыцарской чести. Скорее можно признать вполне достоверным, что всякий упрек оскорбителен лишь постольку, поскольку он справедлив: это можно видеть и из того, что самый легкий намек на что-либо действительное задает гораздо сильнее, чем самое тяжкое, но совершенно лишнее оснований обвинение. Поэтому кто действительно сознает себя не заслуживающим данного упрека, тот смело может отнестись к нему с презрением и так и отнесется. Между тем рассматриваемое требование чести повелевает, чтобы он проявил

* "В оскорблении содержится какое-то жало, которое люди благоразумные и хорошие переносят с величайшим трудом"⁸⁰ (лат.).

щепетильность, которой у него нет, и кровью мстил за обиды, которых он не чувствует. Но ведь плохое мнение о своем собственном достоинстве должен иметь тот, кто торопится подавить всякое неблагоприятное для него выражение, чтобы оно не получило огласки. По этой причине истинное самоуважение сопровождается действительным равнодушием к оскорблениям, а где такого самоуважения нет, благоразумие и развитие повелевают по крайней мере показывать равнодушный вид и скрывать свой гнев. Таким образом, если бы только удалось освободиться от суеверия рыцарской чести, так чтобы никто уже не мог надеяться с помощью брани сколько-нибудь унижить честь другого или возвысить свою собственную; если бы, далее, всякая неправда, всякая грубость или дикость перестала немедленно получать право гражданства благодаря готовности дать за нее удовлетворение, то есть биться, то все в скором времени поняли бы, что если дело доходит до поношений и ругательств, то побежденного в этой борьбе надо считать победителем, и что, как говорит *Винченцо Монти*⁸¹, с оскорблениями обстоит, как с церковными процессиями, которые всегда возвращаются туда, откуда они вышли. Затем, тогда уже не было бы достаточно, как теперь, выказать грубость, чтобы остаться правым, тогда, следовательно, понимание и рассудок заговорили бы совсем другим языком, чем в настоящее время, когда им всякий раз еще надо сначала сообразить, не шокируют ли они почему-либо мнений людей ограниченных и глупых, которых приводит в тревогу и злобу уже одно их появление, и не придется ли им благодаря этому поставить на карту голову, где они обитают, против плоского черепа, вмещающего эту ограниченность и глупость. Тогда духовное превосходство получило бы в обществе подобающее ему первенство, которое теперь, хотя и скрыто, принадлежит физическим преимуществам и гусарской лихости; в результате наиболее выдающиеся люди все-таки имели бы одной причиной меньше, чем теперь, отстраняться от общества. Такого рода перемена привела бы поэтому к *истинному* хорошему тону и проложила бы путь для действительно хорошего общества в том виде, как оно, без сомнения, существовало в Афинах, Коринфе и Риме. Кто желает видеть его образчик, тому я рекомендую прочесть "Пир" Ксенофонта.

Однако в качестве последнего аргумента в пользу рыцарского кодекса, несомненно, возразят: "Да, но ведь тогда — Боже упаси! — всякий бы, пожалуй, решился ударить другого". На это я коротко мог бы ответить, что подобная вещь довольно часто случается среди ⁹⁹⁹/1000 населения, не признающих никакого такого кодекса, причем никто еще от этого не умер, меж тем как у его приверженцев всякий удар обычно сопровождается смертью. Довольно часто старался я отыскать в животной ли или в разумной природе человека какое-нибудь прочное или, по крайней мере, правдоподобное, не из одних только фраз состоящее, а к ясным понятиям сводимое основание для столь прочно укоренившегося у некоторой части человеческого общества убеждения в ужасном значении удара; стремления мои оказались, однако, напрасными. Удар есть и будет не более как маленькое физическое зло, которое каждый человек может причинить другому, ничего этим не доказывая, кроме того, что он обладает

большей силой либо ловкостью или что другой оплошал. Ничего больше анализ не открывает. Я вижу затем, как тот же самый рыцарь, которому удар от человеческой руки кажется величайшим из зол, получает в десять раз сильнейший удар от своей лошади и, хромая, но скрывая боль, уверяет, что это ничего не значит. Я заключаю отсюда, что все дело в человеческой руке. Но ведь рука эта в битве колет нашего рыцаря кинжалом и наносит ему сабельные удары, а он уверяет, что это пустяки, о которых не стоит говорить. Далее, даже удары плоской стороной клинка оказываются далеко не столь скверными, как палочные, так что еще недавно кадеты вполне могли подвергаться первым, но не последним; мало того, удар мечом при посвящении в рыцари был величайшей честью. Тут уже мои психологические и моральные изыскания теряют всякую почву, и мне остается только признать все это за старое, прочно укоренившееся суеверие, за один из столь многочисленных примеров того, что людям можно вдолбить всякую нелепицу. Это находит себе подтверждение и в том известном обстоятельстве, что в Китае удары бамбуковым тростником составляют очень употребительное гражданское наказание даже по отношению к чиновникам всех классов; это показывает нам, что человеческая природа, причем высокоцивилизованная, не знает там требований, подобных голосу рыцарской чести*. Беспристрастный взор на натуру человека открывает даже, что ему столь же естественно бить, как хищным животным — кусаться, а рогатому скоту — бодаться; это именно — животное быющее. Поэтому-то нас и приводят в возмущение те редкие случаи, когда человек укусит другого; напротив, наносимые и получаемые им удары представляют собой естественное и очень обыкновенное явление. Если при более высокой культуре люди благодаря обоюдному самообладанию охотно отказываются и от таких приемов борьбы, то это вполне понятно. Но заставлять нацию или хотя бы один класс общества думать, будто нанесенный удар есть ужасное несчастье, долженствующее вести к убийству и смертному бою, прямо бесчеловечно. На свете слишком много настоящих бед, чтобы мы могли себе позволить еще увеличивать их число воображаемыми, влекущими за собою подлинное страдание; а это именно и делает помянутое глупое и злое суеверие. Вот почему я должен даже высказаться против правительства и законодательных собраний, которые оказывают ему поддержку тем, что настойчиво стремятся к отмене всяких телесных наказаний в гражданском и военном обиходе. По их мнению, они действуют здесь в интересах гуманности, на деле же оказывается как раз противоположное, так как они способствуют этим утверждению рассматриваемого противоестественного и губительного безумия, которому уже принесено столько жертв.

* *Vingt ou trente coups de canne sur le derrière, c'est, pour ainsi dire, le pain quotidien de Chinois. C'est une correction paternelle du mandarin, laquelle n'a rien d'infamant, et qu' ils reçoivent avec action de grâces* [Двадцать или тридцать ударов бамбуковой тростью по задней части составляют, так сказать, насущный хлеб китайцев. Это — отеческая исправительная мера со стороны мандарина, в которой нет ничего позорного и которую они принимают с благодарностью — *фр.*] (*Lettres édifiantes et curieuses*, 1819, vol. 11, p. 454).

При всех преступлениях, за исключением самых тяжких, удары являются наиболее очевидной и, таким образом, естественной карой: кто не слушает доводов, послушается палки; с другой стороны, и справедливо и естественно, чтобы тот, на кого, в случае несостоятельности, нельзя наложить материального штрафа и кого, вследствие нужды в его услугах, нельзя без собственного ущерба наказать лишением свободы, подвергался в виде наказания умеренным побоям. И против этого не выставляют решительно никаких доводов, кроме пустых фраз о "человеческом достоинстве", которые опираются не на ясные понятия, а опять-таки лишь на то же самое пагубное суеверие. Что в основе всего лежит именно последнее, это находит себе почти комичное подтверждение в таком обстоятельстве: еще недавно в некоторых странах вместо палочных ударов было введено в войсках наказание планками, которое, однако, совершенно как и те, заключается в причинении физической боли, но в то же время, оказывается, не задевает чести и не унижает...

Поощряя, таким образом, названное суеверие, оказывают поддержку принципу рыцарской чести и вместе с тем обычаю дуэли, хотя, с другой стороны, стремятся искоренить его с помощью законов или, по крайней мере, делают вид, что стремятся к этому*. И вот, в результате этот остаток кулачного права, сохранившийся от самых варварских времен средневековья вплоть до XIX века, все еще до сих пор продолжает, к общему соблазну, влачить свое существование; теперь как раз время отбросить его со стыдом и позором. Ведь в наше время не дозволено регулярно сраживать даже собак или петухов (по крайней мере, в Англии такие травли преследуются законом); люди же, против воли, натравливаются друг на друга до смертного боя, натравливаются смешным суеверием нелепого принципа рыцарской чести и его ограниченными представителями и законодателями, которые вменяют им в обязанность из-за всякого вздора драться между собой наподобие гладиаторов. Я предлагаю поэтому нашим немецким пуристам вместо слова "дуэль", которое, вероятно, происходит не от латинского "duellum", а от испанского "duelo" (страдание, жалоба, тягость), употреблять выражение "ры-

* Подлинное основание, почему правительства лишь с виду стараются уничтожить дуэль и, хотя, очевидно, это было бы очень легко сделать, особенно в университетах, притворяются, будто их усилия в этом отношении терпят фиаско, состоит, кажется мне, в следующем: государство не в состоянии вполне оплачивать услуги своих офицеров и гражданских чиновников деньгами; поэтому другая половина его платы заключается в чести, которая представлена титулами, мундирами и орденами. Но чтобы граждане высоко ценили это идеальное вознаграждение их услуг, для этого надлежит всячески воспитывать и изощрять чувство чести, вообще поддерживать его несколько взвинченным; а так как для такой цели недостаточно одной гражданской чести уже потому, что мы разделяем ее со всеми другими людьми, то призывают на помощь и указанным образом стараются поощрять честь рыцарскую. В Англии, где жалование на военной и гражданской службе гораздо выше, нежели на континенте, нет нужды в подобного рода приеме; вот почему там, особенно за последние двадцать лет, дуэль почти совершенно вывелась, происходит в настоящее время крайне редко и высмеивается как глупость; конечно, этому много способствовало большое "Anti-duelling-society" [Антидуэльное общество], считающее в числе своих членов множество лордов, адмиралов и генералов, так что Молоху приходится расстаться со своими жертвами.

царская травля". Педантизм, с каким обставляется эта глупость, способен, конечно, возбуждать смех. Возмутительно, однако, что подобного рода принцип и его нелепый кодекс основывают государство в государстве — государство, не признающее иного права, помимо кулачного: оно терроризирует подвластные ему сословия, так как всем открывает двери священного тайного трибунала, куда всякий, пользуясь вместо полиции очень легко создаваемыми предложениями, может привлечь всякого, чтобы над ними обоими совершился суд на живот и на смерть. Естественно, что это сделалось ловушкой, с помощью которой всякий негодяй, если только он принадлежит к тем же сословиям, может подвергнуть опасности, даже лишить жизни самого благородного и хорошего человека, необходимо возбуждающего своими достоинствами его ненависть. После того как благодаря усилиям юстиции и полиции в настоящее время мы не подвергаемся уже опасности, что любой мошенник крикнет нам на большой дороге: "кошелек или жизнь", надлежало бы наконец и здравому рассудку позаботиться о том, чтобы и всякий мошенник не мог уже обращаться к нам среди мирного обихода с требованием: "честь или жизнь". Надлежало бы также освободить высшие сословия от висящей над ними угрозы, которая заключается в том, что каждого в любой момент можно заставить отвечать здоровьем и жизнью за грубость, некультурность, глупость или злость первого встречного, кому заблагорассудится выказать их по отношению к нему. То обстоятельство, что если две молодые, неопытные горячие головы заденут друг друга словами, то им приходится искупать это своей кровью, своим здоровьем или своей жизнью, есть нечто вопиющее, позорное. Насколько жестока тирания названного государства в государстве и насколько велика власть названного суверена, можно заключить из того, что довольно много людей, которым нельзя было восстановить свою затронутую рыцарскую честь из-за слишком высокого или слишком низкого положения обидчика либо иных каких-то его свойств, исключавших дуэль с ним, в отчаянии от этого сами лишили себя жизни, придя таким образом к трагикомическому концу. Так как фальшь и абсурд рано или поздно обнаруживают себя большею частью тем, что, достигнув крайних пределов, завершаются противоречием, то и здесь в конце концов мы находим последнее в форме самой резкой антиномии: именно — офицеру запрещена дуэль, но если он в подобающем случае к ней не прибегает, его карают отставкой.

Раз уже коснувшись этого вопроса, я пойду в своей откровенности еще дальше. При ближайшем и беспристрастном рассмотрении признаваемое столь важным и так высоко ценимое различие, убиваем ли мы своего врага в открытом бою, с равным оружием в руках, или же из-за угла, основано просто на том, что, как сказано, названное государство в государстве не допускает иного права, кроме как права сильного, то есть кулачного, и, придав ему значение суда Божьего, положило его в основу своего кодекса. Ведь, убив врага в поединке, мы, собственно, докажем только, что обладаем большей сравнительно с ним силой и ловкостью. Таким образом, ссылаясь в оправдание на наличность открытой борьбы, предполагают, что *право сильнейшего* есть действительное *право*. На самом же деле в том обстоятельстве, что другой

плохо владеет оружием, кроется, правда, возможность, но вовсе не право убить его; право это, то есть мое моральное оправдание, может основываться исключительно на мотивах, по которым мне желательно отнять у него жизнь. Предположим теперь, что такие мотивы действительно имеются, и притом достаточны; в таком случае нет решительно никакого основания ставить дело еще в зависимость от того, кто из нас двоих лучше умеет стрелять либо фехтовать, — здесь безразлично, каким способом лишу я его жизни, сзади или спереди. Ведь в моральном отношении право сильнейшего несколько не законнее, чем право умнейшего, применяемое при вероломном убийстве: тут, следовательно, с правом кулака равносильно право головы. К тому же надо заметить, что и при дуэли пускается в ход как одно, так и другое, — всякая фехтовальная уловка есть уже коварство. Если я признаю за собой нравственное право отнять у какого-нибудь человека жизнь, то глупо будет сначала еще испытать на себе, не стреляет ли он или фехтует лучше меня; в таком случае произойдет обратное, и тот, кто уже причинил мне вред, сверх того, отнимет у меня еще и жизнь. Что за обиды надо мстить не дуэлью, а убийством, таково мнение *Руссо*, на которое он осторожно намекает в столь таинственно написанном 21-м примечании к 4-й книге "*Эмилия*"⁸². При этом он находится под таким сильным влиянием рыцарского суеверия, что уже сделанный нам упрек во лжи кажется ему законным поводом к убийству; между тем он должен был бы знать, что подобный упрек бесчисленное число раз заслужен каждым человеком, а им самим даже более, чем другими. Предрассудок же, обуславливающий законное убийство обидчика в открытой борьбе, с равным оружием, считает, очевидно, кулачное право за действительное право, а поединок — за суд Божий. Напротив, итальянец, который в пылу гнева без околичностей бросается с ножом на своего оскорбителя, где бы он его ни увидел, поступает по крайней мере последовательно и естественно: он умнее, но не хуже дуэлянта. Если скажут, что, умерщвляя своего врага на поединке, я нахожу свое оправдание в том, что он тоже стремится убить меня, то на это можно ответить, что своим вызовом я поставил его в положение необходимой обороны. Намеренно ставить себя таким образом во взаимное положение необходимой обороны — это значит, в сущности, искать благовидного предлога для убийства. Скорее можно было бы допустить в качестве оправдания ссылку на правило: "*Volenti non fit injuria*"*, так как люди ставят здесь свою жизнь на карту по обоюдному согласию; но на это надо возразить, что слово "*volenti*" здесь неуместно: тирания принципа рыцарской чести и его нелепого кодекса, вот — полицейский, который привлекает обоих врагов или по крайней мере одного из них к этому кровавому тайному судилищу.

Я слишком долго остановился на рыцарской чести, но сделал это с добрым намерением и по той причине, что против моральных и интеллектуальных чудовищ в здешнем мире единственным Геркулесом является философия. Две вещи главным образом отличают общественную жизнь нового времени от общества древнего, притом в невыгодную для первой сторону, так как они придали ей серьезный,

* "Не будет несправедливым то, чего хотел себе потерпевший" (лат.).

суровый, мрачный колорит, от которого была свободна древность, ясная и веселая, как утро жизни. Это — принцип рыцарской чести и венерическая болезнь, *rag nobile fratrum**. Они сообща отравили *veĩkoç kaĩ filía*** жизни. Именно — венерическая болезнь простирает свое влияние гораздо дальше, чем могло бы показаться с первого взгляда, она вовсе не ограничивается одной физической стороной человека, но затрагивает и моральную. С тех пор как в колчане Амура завелись и отравленные стрелы, во взаимные отношения полов примешался посторонний, враждебный, прямо дьявольский элемент, из-за которого они, эти отношения, прониклись мрачным и боязливым недоверием; а косвенным путем влияние такой перемены, происшедшей в самой основе всякого человеческого общения, сказывается в большей или меньшей степени также и на остальных общественных отношениях; разъяснение этого вопроса завело бы меня здесь слишком далеко. Аналогичное, хотя и совсем другого рода влияние оказывает принцип рыцарской чести, этот мрачный фарс, который был чужд древним, современного же человека держит в напряженном, серьезном и тревожном состоянии — уже потому, что всякое нечаянное выражение подвергается подробному разбору и пережевыванию. Но мало того! Принцип этот — всеобщий минотавр, которому не одна только страна, как в древности, а все страны Европы ежегодно должны приносить в дань известное число сыновей из благородных семейств. Вот почему пора наконец смело ополчиться на это пугало, как я это здесь и сделал. Хорошо бы, если бы названные два чудовища новейшего времени нашли себе конец в XIX веке! Мы не хотим отказаться от надежды, что с первым из них врачи все-таки справятся наконец — путем профилактических мер. Покончить же с другим пугалом — дело философа, исправляющего понятия, так как правительствам с помощью законов этого сделать до сих пор не удавалось; к тому же только первым способом и можно воздействовать на самый корень зла. Если бы, однако, правительства и в самом деле серьезно желали уничтожить обычаи дуэли и если бы слабый успех их стремления действительно объяснялся только их бессилием в этом отношении, то я предложил бы им закон, за успех которого я отвечаю и который притом может обойтись без кровавых процедур, без эшафота и виселицы и без пожизненных заключений. Напротив, это — маленькое, самое легкое, гомеопатическое средство: кто вызывает другого или принимает вызов, тот, *à la Chinoise****, среди бела дня перед гауптвахтой получает от капрала 12 палочных ударов, а лица, согласившиеся передать вызов или быть секундантами, — по 6 каждый. Что касается последствий действительно происшедшей дуэли, то здесь пусть остается в силе обычное уголовное судопроизводство. Быть может, кто-нибудь с рыцарскими убеждениями возразит мне, что после применения подобного наказания иной "человек чести" будет в состоянии застрелиться; на это я отвечаю: лучше если такой глупец убьет себя самого, нежели другого.

* друг друга достойные братья²³ (лат.).

** вражду и дружбу²⁴ (греч.).

*** на китайский манер (фр.).

В сущности же я прекрасно понимаю, что у правительств нет серьезно-го желания покончить с дуэлью. Оклады гражданских чиновников, а тем более офицеров (если оставить в стороне высшие должности) далеко не соответствуют их труду. Другую половину своего вознаграждения они получают поэтому в виде чести. Последняя прежде всего выражается титулами и орденами, в более же широком смысле — словесною честью вообще. А для этой сословной чести дуэль является удобной пособницей; вот почему к ней приучаются уже в университетах. Таким образом, кровь ее жертв пополняет собой недостаточность окладов.

Полноты ради здесь надо упомянуть еще о *национальной чести*. Это — честь целого народа, как отдельной единицы, в обществе народов. Так как в обществе этом нет иного суда, кроме суда силы, и оттого каждому его члену приходится самому отстаивать свои права, то честь нации состоит не только в том, чтобы считаться заслуживающей доверия (кредита), но и в том, чтобы ее боялись: отсюда посягательства на ее права никогда не должны оставаться безнаказанными. Она, стало быть, соединяет в себе требования гражданской и рыцарской чести.

К тому, чем человек *представляется*, то есть что такое он в глазах света, мы отнесли выше, на последнем месте, славу, ею-то, следовательно, и надлежит еще нам теперь заняться. Слава и честь, это — сестры-близнецы, каковы, однако, подобны диоскурам, из которых Поллукс был бессмертен, а Кастор смертен: так и слава — бессмертная сестра смертной чести. Это, разумеется, надо понимать лишь о славе наивысшего порядка, о действительной и подлинной славе, ибо существует, конечно, и разного рода эфемерная слава. Итак, продолжаю, честь касается лишь таких свойств, какие требуются от всех, находящихся в одинаковом положении; слава — лишь таких, которых нельзя требовать ни от кого. Честь имеет в виду качества, которые вправе всенародно приписать себе каждый; слава — качества, которых никто не имеет права себе приписывать. Между тем наша честь простирается настолько, насколько мы знакомы людям; слава, наоборот, бежит впереди знакомства с нами, заноса его всюду, куда только она ни проникнет. На честь может претендовать каждый, на славу — лишь люди исключительные, ибо слава достигается только необычайными заслугами, а эти последние опять-таки выражаются либо в *делах*, либо в *творениях*, — так что к славе открыто два пути. По пути дел направляет главным образом великое сердце; по пути творений — великий ум. У каждого из этих путей имеются свои особые преимущества и невыгоды. Главная разница между ними та, что дела проходят, творения остаются. Благороднейшее деяние все-таки имеет лишь временное значение; гениальное же произведение продолжает жить и оказывать свое благотворное и возвышающее влияние на все времена. Дела оставляют по себе лишь память, которая становится все более слабой, искаженной и безразличной и даже обречена на постепенное угасание, если ее не подхватит история и не передаст ее в закреплённом состоянии потомству. Творения же сами обладают бессмертием и могут, особенно воплощенные в письменности, пережить все времена. От Александра Великого сохранилось имя и воспоминание; Платон же и Аристотель, Гомер и Гораций продолжают

существовать сами, живут и действуют непосредственно. Веды, со своими упанишадами, — перед нами, а обо всех современных им делах до нас не дошло совершенно никакого известия*. Другая невыгода дел — это их зависимость от случая, который сначала должен обусловить их возможность; к этому присоединяется еще, что слава их определяется не одной только их внутренней ценностью, но также и обстоятельствами, сообщающими им важность и блеск. К тому же слава эта, если, как на войне, дела имеют чисто личный характер, зависит от показаний немногих очевидцев, а последние не всегда найдутся, да и не всегда бывают добросовестны и беспристрастны. Преимущество же дел, напротив, — то, что они, как нечто практическое, доступны суждению всех вообще людей, так что последние, если только получают относительно их верные данные, немедленно отдают им справедливость, — разве только запоздает подлинное знание или правильная оценка их мотивов: ведь для понимания всякого поступка нужно знакомство с его мотивом. Обратное бывает с творениями: возникновение их зависит не от случайности, а исключительно от их творца, и пока они остаются, они остаются тем, что такое они сами по себе. Зато с ними связана трудность оценки тем большая, чем высшего они порядка: часто недостает компетентных судей, часто — судей беспристрастных и честных. Но зато опять-таки о славе творений решает не одна только инстанция, — здесь может быть и апелляция. Ибо если от дел до потомства, как сказано, доходит только память, да и то в таком виде, как передадут ее современники, то творения, напротив, выживают сами, притом так, как они есть, разве только утратятся отдельные части: здесь, стало быть, нет места для искажения данных, а впоследствии отпадает также и возможное вредное влияние обстановки, в какой они зародились. Скорее даже часто лишь время постепенно приводит с собою немногих действительно компетентных судей, которые, сами будучи исключениями, творят суд над еще более редкими исключениями: они последовательно подают свой всекий голос, и таким образом — иногда, правда, лишь по прошествии столетий — получается вполне правильная оценка, остающаяся уже незыблемой на все будущее время. Настолько прочна, даже прямо непреложна слава творений. Что же касается того, доживут ли до нее их творцы, то это зависит от внешних обстоятельств и от случая: это

* Плохой поэтому комплимент, если, как это теперь в моде, думают почтить творения тем, что называют их делами. Ибо творения по самому существу своему выше дел. Всякое дело — это не более как мотивированный поступок, следовательно, нечто единичное, преходящее, и относится оно ко всеобщему и исконному элементу мира — воле. Великое или прекрасное творение — это, напротив, нечто постоянное, так как оно имеет всеобщее значение и обязано своим происхождением интеллекту, непорочному, чистому интеллекту, исходящему от этого волевого мира наподобие благоухания.

Преимущество славы дел — в том, что она обычно создается разом, как сильный взрыв, звук которого часто слышен во всей Европе; меж тем слава творений растет медленно и постепенно, из тихой становится со временем все громче и достигает всей своей силы часто лишь через сотни лет; но затем она сохраняется, так как творения сохраняются, — иногда в течение тысячелетий. Слава же дел, когда миновала первая вспышка, постепенно слабеет, становится известной все меньшему и меньшему числу лиц, пока, наконец, не обратится в призрак, продолжающий свое существование только в истории.

бывает тем реже, чем выше и труднее род произведений. Сообразно тому, Сенека (Письмо 79) в удивительно красивом сравнении говорит, что слава столь же неизбежно следует за заслугой, как тень за телом, хотя случается, конечно, как и с тенью, что иногда она шествует впереди, иногда же — позади. Пояснив это, Сенека добавляет: "Etiam si omnibus tecum viventibus *silentium livor indixerit*, venient, qui sine offensa, sine gratia judicent"⁸²; отсюда мы, к слову сказать, видим, что искусство подавлять заслуги путем коварного замалчивания и игнорирования, чтобы в угоду плохому скрыть от публики хорошее, практиковалось уже у бездельников сенсковского времени, совершенно как и у нас, и что как там, так и здесь *зависть зажимала людям рот*. Обыкновенно даже, чем продолжительнее будет держаться слава, тем позже она появится, — ведь все превосходное созревает лишь медленно. Слава, которой суждено перейти в потомство, подобна дубу, очень медленно растущему из своего семени, легкая, эфемерная слава, это — однолетние, быстро восходящие растения, а слава ложная — прямо скороспелая сорная трава, поспешно истребляемая. Такое положение дел зависит, собственно, от того, что чем более кто принадлежит потомству, то есть именно человечеству вообще и в его целом, тем более чужд он для своей эпохи: его произведения не посвящены специально ей, иными словами — они принадлежат ей не как таковой, а лишь поскольку она — часть человечества, почему они и не носят на себе следов ее местного колорита; но вследствие этого легко может случиться, что она пропустит их без внимания как нечто постороннее. Она ценит скорее тех, кто служит потребностям ее краткого бытия или прихотям минуты и потому всецело принадлежит ей, с ней живя и с ней умирая. Таким образом, вся история искусств и литературы свидетельствует, что высшие создания человеческого духа обыкновенно встречали себе неблагоприятный прием и такое отношение к ним продолжалось, пока не появлялись умы высшего порядка, для которых они были предназначены, и не возводили их на высоту, где они с тех пор и пребывали благодаря приобретенному этим путем авторитету. А все это зависит в последнем итоге от того, что всякий, собственно, может понимать и ценить лишь вещи, с ним однородные. Но ведь с плоским однородно плоское, с пошлым пошлое, с неясным запутанное, с бессмысленным нелепое, всего же милее каждому его собственные произведения, которые с ним совершенно однородны. Вот почему уже древний легендарный Эпихарм пел:

Θαυμαστόν οὐδέν ἐστι μέ τ' αὐθ' οὕτω λέγειν
 Καὶ ἀνδάνειν αὐτοῖσιν αὐτοὺς καὶ δοκεῖν
 Καλῶς πεφικέναι καὶ γὰρ ὁ κῶν κωνί
 Κάλλιστον εἶμεν φαίνεται καὶ βούς βοί
 Ὅνος δὲ δνφ κάλλιστον, ὅς δὲ ὕϊ.

Я переведу это место, чтобы оно стало понятно всем: "Нет никакого дива в том, что я говорю, о чем и как хочу, и что они милы себе самим, представляясь в своих глазах прекрасными: ведь и собака собаке прекра-

⁸² "Хотя бы *зависть* побудила молчать всех твоих современников, явятся те, кто будет судить без обиды и пристрастия"⁸³ (лат.).

снейшим кажется существом, и бык быку, осел ослу всех лучше, свинья же — свинья”.

Подобно тому как даже самая сильная рука, бросая легкое тело, все-таки не может сообщить ему такого движения, чтобы оно пролетело на далекое расстояние и ударилось с силою, и тело это уже скоро теряет энергию и падает, так как ему не хватает собственного материального содержания для усвоения чужой силы, — точно так же обстоит дело и с прекрасными и великими мыслями, даже с шедеврами гения, если для них не оказывается иной публики, кроме мелких, слабых и извращенных умов. В сетовании на это соединяют свои голоса мудрецы всех времен. Иисус, сын Сирахов, замечает, например: ”Кто говорит с глушцом, тот говорит со спящим; когда все кончено, он спрашивает: ”Что такое?””⁸⁶ А Гамлет: ”A knavish speech sleeps in a fool’s ear”*. У Гёте:

Но гения слово и то не в чести,
Когда тугоухий решает за всех**.

а также:

Du wirkst nicht, alles bleibt so stumpf,
Sei guter Dinge!
Der Stein im Sumpf
Macht keine Ringe**.

И Лихтенберг: ”Когда книга сталкивается с головой — и при этом раздается глухой пустой звук, разве всегда виновата книга?”⁸⁹ Далее: ”Книга — это зеркало. И если в него смотрится обезьяна, то из него не может выглянуть лик апостола”⁹⁰. Не мешает также еще раз напомнить здесь о прелестной и трогательной жалобе старика Геллерта:

Daß oft die allerbesten Gaben
Die wenigsten Bewund’rer haben,
Und dass der grosste Theil der Welt
Das Schlechte für das Gute hält;
Dies Uebel sieht man alle Tage.
Jedoch wie wehrt man dieser Pest?
Ich zweifle, dass sich diese Plage
Aus unsrer Welt verdrängen läst.

Ein einzig Mittel ist auf Erden,
Allein es ist unendlich schwer:
Die Narren müssen weise werden;
Und seht! sie werden’s nimmermehr.
Nie kennen sie den Werth der Dinge.
Ihr Auge schliesst, nicht ihr Verstand:
Sie loben ewig das Geringe,
Weil sie das Gute nie gekannt***.

* ”Хитрая речь спит в глупом ухе”⁸⁷ (англ.).

** Твои усилия напрасны, все остается глухо! Успокойся: камень в болоте не вызывает кругов (нем.).

*** Что часто наилучшие дарования имеют всего меньше поклонников и что огромнейшая часть людей считает дурное за хорошее, это — зло повседневное. Однако как же избавиться от такой беды? Сомневаюсь, чтобы это горе можно было изгнать из нашего мира. Есть для этого единственное средство на земле, но оно бесконечно трудно: надо, чтобы глушцы стали мудрыми. Но, увы! этого

К этому умственному бессилию людей, вследствие которого прекрасное, как говорит Гёте, получает себе признание и оценку еще реже, чем встречается⁹², примыкает еще, как и во всех других случаях, их нравственная порочность, именно в форме зависти. Ведь приобретаемая кем-то слава всякий раз возвышает этого человека над всеми ему подобными, которые, следовательно, ровно настолько же бывают унижены, — так что всякая выдающаяся заслуга получает свою славу за счет тех, у кого заслуг не имеется.

Славь других — себя уронишь,
Дашь другому жить на свете,
Так себя со света стонишь.

Гёте⁹³

Отсюда понятно, что в какой бы области ни явилось прекрасное, вся столь многочисленная посредственность немедленно заключает союз и составляет заговор, чтобы не давать ему ходу и даже, если можно, задуть его. Ее тайный пароль: *à bas le mérite**. Но даже и лица, сами обладающие заслугами и приобретшие уже ими славу, неохотно взируют на появление новой славы, блеск которой в соответственной мере затемняет их собственную. Поэтому даже Гёте говорит:

Hätt' ich gezaudert zu werden,
Bis man mir's Leben gönnt
Ich wäre noch nicht auf Erden —
Wie ihr begreifen könnt,
Wenn ihr seht, wie sie sich gebärden,
Die um etwas zu scheinen,
Mich gerne möchten verneinen**.

Если, таким образом, *честь* обыкновенно находит себе справедливых судей и не подвергается опасности со стороны зависти, так что даже ее заранее, по доверию, признают в каждом человеке, то за *славу* приходится бороться против зависти, и лавры ее раздает трибунал явно недоброжелательных судей. Ибо честь мы можем и хотим делить со всеми; что же касается славы, то всякий, ее достигающий, суживает или затрудняет к ней доступ. Затем, трудность достигнуть славы творениями стоит в обратном отношении к числу людей, составляющих публику этих творений, — причины этого легко понятны. Вот почему трудность эта гораздо больше для произведений с содержанием поучительного характера, нежели для тех, которые имеют в виду развлечение. Всего же больше она — для философских сочинений; ибо поучения, ими обещаемые, с одной стороны, могут оказаться ненадежными, а с другой — не приносят материальной выгоды. Поэтому-то авторы их прежде всего имеют дело с публикой, состоящей исключительно из их соперников. Указанные препятствия, заграждающие путь к славе, ясно показывают, что если бы люди создавали достойные

никогда не будет. Никогда не знают они цены вещей. Судят их глаз, а не ум. Они вечно хвалят ничтожное, ибо не имеют понятия о хорошем⁹¹ (нем.).

* долой заслугу (фр.).

** Если бы я замедлил народиться и ждал, пока мне даруют жизнь, меня еще не было бы на свете: вы поймете это, видя ужими тех, которые, желая чем-нибудь казаться, охотно готовы меня отрицать⁹⁴ (нем.).

славы творения не из любви к ним самим и не ради собственного удовольствия от них, а нуждались для этого в поощрении славой, то у человечества мало было бы бессмертных творений или даже совсем бы их не было. Мало того, кому суждено давать хорошее и подлинное и избегать дурного, тот должен даже идти наперекор суждению толпы и ее оракулов, то есть презирать ее. Вот почему справедливо замечание, выдвигаемое особенно *Озорием* ("De gloria"⁹⁵), — именно что слава бежит от тех, кто ее ищет, и следует за теми, кто ею пренебрегает, ибо первые приноравляются ко вкусу своих современников, последние же с ним не считаются.

Насколько трудно поэтому достигнуть славы, настолько же легко сохранить ее. И в этом также обнаруживается ее противоположность чести. Честь признается за всяким, даже в кредит; нужно только сберечь ее. Но в этом-то и заключается вся задача, ибо достаточно одного только недостойного поступка, чтобы честь была утрачена навеки. Слава же, собственно, никогда не может погибнуть, ибо дело или творение, давшие ей начало, остаются навсегда и их слава сохраняется за их автором, даже если он не даст ничего нового. Если же слава действительно поблекнет, если человек переживает ее, то, значит, слава эта была не настоящей, то есть незаслуженной, — ее породила минутная переоценка, или, пожалуй, это была слава вроде гегелевской, слава, которая, употребляя характеристику Лихтенберга, "протрублена дружественной кликой кандидатов и повторена эхом пустых голов... но как улыбнется потомство, когда оно в будущем постучится в пестрые храмины слов, красивые гнезда отлетевшей моды и обители умерших условностей, и все, все окажется пустым, не найдется даже самой маленькой мысли, которая смело могла бы сказать: "*Voildume!*"⁹⁶

Слава зависит собственно от того, каков человек в сравнении с другими. Поэтому в самой своей сущности она есть нечто относительное, так что и ценность ее может быть лишь относительной. Для нее совсем не было бы места, если бы остальные сделались такими же, как и данная знаменитость. Абсолютную ценность может иметь лишь то, что сохраняет славу при всех условиях, то есть здесь это будет то, каков человек непосредственно и сам для себя; вот в чем, следовательно, должно заключаться достоинство и счастье великого сердца и великого ума. Иными словами, ценна не слава, а то, чем можно ее заслужить. Ибо в этом состоит как бы субстанция дела, слава же — только акциденция, да и действует она на своего носителя преимущественно как внешний симптом, в котором он получает подтверждение своему собственному высокому мнению о самом себе. Можно было бы поэтому сказать, что подобно тому как свет совсем не виден, если он не отражен каким-нибудь телом, точно так же всякое превосходство только благодаря славе получает надлежащее о себе самом представление. Однако симптом этот вовсе не безошибочен, ибо существует также слава без заслуги и заслуга без славы; вот почему столь удачным представляется изречение Лессинга: "Некоторые люди знамениты, а другие заслуживают быть знаменитыми". Да и жалкое это было бы существование, ценность или пустота которого зависела бы от того, каким оно кажется в глазах других; между тем именно такой была бы жизнь героя и гения, если бы ее ценность состояла в славе, то есть одобрении других. Напротив, всякое

положительное существо живет и существует ради себя самого, а стало быть, прежде всего — в себе и для себя. Что есть индивид, какой бы области и стороны это ни касалось, таков он прежде всего и главным образом для себя самого, и если он здесь не представляет большой ценности, то и вообще он немногого стоит. Отражение же его существа в головах других людей есть нечто вторичное, производное и подверженное случайности, — оно лишь очень окольным путем связано с его подлинным обликом. К тому же головы толпы являют собой слишком жалкую арену, чтобы там могло найти себе место истинное счастье. Здесь скорее может быть найдено счастье лишь химерическое. Какое, однако, смешанное общество сталкивается в этом храме всеобщей славы! Полководцы, министры, шарлатаны, акробаты, танцоры, певцы, миллионеры и иудеи; можно даже прямо сказать, что преимущества всех этих лиц получают себе здесь гораздо более нелицеприятную оценку, встречают гораздо больше *estime sentie**, нежели превосходство духовное, особенно — высшего порядка, которое ведь у значительного большинства пользуется лишь *estime sur parole***. С эвдемонологической точки зрения, следовательно, слава — это не более как редчайшее и драгоценнейшее блюдо для нашей гордости и нашего тщеславия. А эти качества у большинства людей, хотя их и скрывают, имеются в чрезмерной степени, притом всего сильнее развиты они, быть может, как раз у тех, кто обладает какими-либо данными для приобретения славы и потому большей частью принужден носить в себе неуверенное сознание своей высшей ценности, пока не явится случай испытать ее на деле, так чтобы она получила себе признание; до тех пор такие люди чувствуют себя как бы терпящими какую-то тайную несправедливость***. Вообще же, как разъяснено в начале этой главы, значение, какое человек придает мнению о нем других, является совершенно несоразмерным и неразумным, так что Гоббс, правда, очень сильно, но, пожалуй, верно выразился на этот счет следующим образом: "Omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat quibuscum conferens se possit magnifice sentire de se ipso"**** (De cive, 1, 5). Этим объясняется та высокая цена, какую все вообще люди придают славе, и те жертвы, которые приносятся ради одной только надежды со временем достигнуть ее:

Fame is the spur, that the clear spirit doth raise
(That last infirmity of noble minds)
To scorne delights and live laborious days*****,

а также:

* искреннего уважения.

** уважением на словах.

*** Так как высшее наше удовольствие состоит в том, чтобы возбуждать восхищение, люди же неохотно на него соглашаются, даже там, где для него есть полное основание, то самыми счастливыми будут те, кому, каким путем — безразлично, удастся дойти до чистосердечного восхищения самим собой. Только бы другие не сбивали их с толку.

**** "Всякое духовное удовольствие и радость состоит в том, что человек, сравнивая себя с другими в обществе подобных себе, может расти в собственных глазах" (лат.).

***** Слава — это побуждение (последняя слабость благородных душ) презирать утеху и проводить жизнь в труде (англ.).

В этом, наконец, заключается также и объяснение тому факту, что самая тщеславная из всех наций постоянно носится с *la gloire*** и без околичностей видит в ней главное побуждение к великим делам и творениям. Но так как, бесспорно, слава — это лишь нечто вторичное, простое эхо, отражение, тень, симптом заслуги, и так как во всяком случае объект восхищения должен иметь больше ценности, чем само восхищение, то условие для счастья заключается собственно не в славе, а в том, что к ней приводит, то есть в самой заслуге, или, говоря точнее, в том мирозерцании и способностях, которые эту заслугу породили, относится ли она к моральной или к интеллектуальной сфере. Ибо лучшее, что есть в человеке, необходимо должно существовать для него самого: насколько же оно отражается в голове других и каков человек в их мнении — это вещь посторонняя и может иметь для него лишь второстепенный интерес. Таким образом, кто только *заслуживает* славы, тот, даже не пользуясь ею на деле, обладает бесспорно самым главным, что может служить ему утешением в ее отсутствии. Ибо человека делает достойным зависти не то, что его считает великим лишенная рассудительности и столь часто подверженная обману толпа, а то, что он действительно велик; и высокое счастье состоит не в том, что он будет известен потомству, а в том, что в нем зарождаются мысли, заслуживающие, чтобы их хранили и передумывали в течение веков. К тому же счастье это нельзя отнять у человека: оно принадлежит к τὸν ἐφ' ἡμῖν — слава же к τὸν οὐκ ἐφ' ἡμῖν***. Если бы, наоборот, главным было само восхищение, то объект его не был бы его достоин. Это и на самом деле имеет место при ложной, то есть незаслуженной, славе. Ее обладателю приходится довольствоваться одною ею, не располагая в действительности тем, для чего она должна служить симптомом, простым отблеском. Но даже сама эта слава часто по необходимости становится ему ненавистной, когда временами, невзирая на весь самообман, порождаемый самолюбием, у него все-таки начинает кружиться голова на той высоте, для которой он не создан, или когда он чувствует себя как бы медным дукатом; тогда им овладевает страх перед разоблачением и заслуженным унижением, особенно если он на челе мудрейших уже читает себе приговор потомства. Он подобен, следовательно, тому, кто владеет имуществом по подложному завещанию. Что касается подлиннейшей славы, славы посмертной, то ведь ее обладатель никогда ее не чувствует, а между тем его почитают счастливым. Счастье его, значит, состояло в самом факте больших достоинств, стяжавших ему славу, и в том, что ему привелось развить их, то есть что у него была возможность поступать так, как ему было свойственно, и заниматься тем, чем он занимался с охотой и любовью; ибо только при таких условиях создаются творения, приобретающие посмертную славу. Счас-

* ...как трудно взбираться на высоты, где вдали сияет гордый храм славы⁹⁹ (англ.).

** славой (фр.).

*** тому, что в нас... тому, что вне нас¹⁰⁰ (греч.).

ть его состояло, следовательно, в его великом сердце или же в богатстве ума, отпечаток которого в его созданиях привлекает восхищение грядущих веков, оно состояло в самих мыслях, продумать которые стало делом и наслаждением благороднейших умов беспредельного будущего. Итак, ценность посмертной славы заключается в том, чем ее заслуживают, и это — подлинная награда за заслугу. А пользовались ли, как это иногда бывает, стяжавшие ее творения славой также и у современников, это зависело от случайных условий и не имело большого значения. Ведь люди обыкновенно лишены собственного суждения, в особенности же совершенно не способны ценить высокие и трудные подвиги; поэтому они постоянно следуют в данном отношении чужому авторитету, и слава в высших областях в 99 из 100 случаев основана просто на доверии и слове. Вот почему мыслящие люди мало придают значения даже многогласнейшему одобрению современников: они всегда слышат в нем только эхо немногих голосов, которые к тому же сами направляются лишь туда, куда в данную минуту дует ветер. Разве какой-нибудь виртуоз чувствовал бы себя польщенным громкими рукоплесканиями своей публики, если бы он знал, что она, за исключением одного или двух, состоит из совсем глухих людей, которые, чтобы скрыть друг от друга свой недостаток, усердно хлопают, как только увидят в движении руки тех немногих, кто слышит? А особенно если бы ему было известно также, что эти немногие, подающие сигнал, часто под влиянием подкупа устраивали самые шумные овации жалчайшему скрипачу? Отсюда понятно, почему слава у современников так редко сменяется славой в потомстве, — так что *д'Аламбер* в своем прелестном описании храма литературной славы говорит: "Внутри храма обитают одни умершие, которые не были там при жизни, и иные из живых, которые почти все выбрасываются оттуда после своей смерти". Мимоходом замечу здесь также, что ставить кому-нибудь памятник при жизни — значит заявлять, что относительно него нельзя положиться на потомство. Если тем не менее некоторые доживают до славы, долженствующей перейти в потомство, то это редко случается раньше, чем в старости: конечно, у художников и поэтов встречаются исключения из этого правила, наиболее редки они у философов. Подтверждением этому служат изображения людей, прославившихся своими творениями, так как изображения эти большей частью изготовляются лишь после приобретения знаменитости; обычно мы видим здесь седых стариков, особенно что касается философов. Впрочем, с эвдемонологической точки зрения, так и должно быть. Сразу и слава и молодость — это слишком много для смертного. Жизнь наша настолько бедна, что ее блага должны быть распределены экономно. У молодости много своего собственного богатства, которым она и может довольствоваться. Но в старости, когда умирают все наслаждения и утехи, подобно деревьям зимой, тогда как раз кстати распускается древо славы со своей настоящей вечной зеленью, — ее можно сравнить также с зимними грушами, которые, созревая летом, идут в пищу зимой. На старости нет более прекрасного утешения, чем сознание, что мы всю силу своей юности воплотили в *творениях*, не стареющих вместе с нами.

Если бы мы пожелали еще ближе рассмотреть те пути, которыми достигается слава в науках, в этой наиболее близкой нам области, то

здесь можно было бы выставить следующее правило. Отмечаемое такой славой интеллектуальное превосходство всегда заявляет о себе новой комбинацией каких-либо данных. Данные эти могут быть весьма различного сорта; но приобретаемая их сочетанием слава бывает тем значительнее и шире, чем в большей степени они сами общеизвестны и всем доступны. Если, например, данные заключаются в каких-нибудь числах либо кривых, или же в каком-нибудь отдельном физическом, зоологическом, ботаническом либо анатомическом факте, или в каких-либо искаженных местах у древних авторов, или в надписях полуистертых либо таких, алфавит которых нам неведом, или в темных пунктах истории, — то приобретаемая их правильным сочетанием слава пойдет немногим далее, чем простирается знакомство с самими данными, то есть будет ограничена скромным числом людей, большей частью живущих уединенно и завистливых к славе в сфере их специальности. Если же данные таковы, что их знает весь человеческий род, если это, например, существенные, общие для всех свойства человеческого ума либо чувства, или силы природы, вся деятельность которых постоянно у нас на глазах, или вообще всем известные естественные процессы, то, пролив на них свет какой-нибудь новой, важной и бесспорной комбинацией, мы стяжаем себе славу, которая со временем распространится на весь почти цивилизованный мир. Ибо, коль скоро данные доступны каждому, таким же в большинстве случаев будет и их новое сопоставление. Однако слава всегда будет при этом лишь в соответствии с побежденной трудностью. Ведь чем общеизвестнее данные, тем труднее сопоставить их в новой и вместе с тем верной комбинации, ибо над ними думало уже чрезвычайно большое число умов, исчерпав их возможные сочетания. Напротив, когда данные, будучи недоступны большой публике, достижимы лишь с помощью кропотливого труда, они почти всегда допускают еще новые комбинации: если поэтому человек подходит к ним хотя бы только с неизвращенным рассудком и здравым суждением, то есть с умеренным умственным превосходством, то вполне возможно, что ему удастся найти какую-нибудь их новую и верную комбинацию. Но приобретенная этим слава будет иметь приблизительно те же границы, в каких пользуются известностью данные. Правда, разрешение такого рода проблем требует большой эрудиции и работы для одного уже ознакомления с исходными данными, тогда как в первом случае, где именно приобретается самая значительная и самая широкая слава, данные получаются без всякого усилия: однако насколько в этом случае требуется меньше работы, настолько же больше нужно здесь таланта, даже гения, с которым, что касается ценности и оценки, не может идти в сравнение никакая работа или ученость.

Отсюда ясно, что те, кто чувствует в себе дельный ум и верное суждение, не предполагая в то же время за собой высших духовных дарований, не должны пугаться усиленных занятий и утомительного труда, если желают выбраться из большой толпы людей, обладающих общеизвестными данными, и достигнуть более отдаленных мест, которые доступны только ученому трудолюбию. Ибо там, где число соревнующихся бесконечно ограничено, ум, хотя бы немного превышающий

среднюю норму, скоро найдет случай для нового и верного сочетания данных; заслуга его открытия даже еще повысится от трудности добывания этих данных. Но заслуженное таким образом одобрение со стороны его сотоварищей по науке, единственных знатоков в этой специальности, лишь издали будет услышано большой человеческой толпой. Если бы, далее, желательно было проследить намеченный здесь путь до конца, то можно бы указать пункт, где одни уже данные, благодаря большой трудности их добывания, сами по себе способны создать славу, без участия какой-либо их комбинации. Это относится к путешествиям в очень отдаленные и малоизвестные страны: человек становится знаменит тем, что он видел, а не тем, что он думал. Путь этот имеет также еще одну большую выгоду в том, что гораздо легче сообщать другим виденное нами, нежели продуманное; то же самое справедливо и для понимания; поэтому в первом случае у нас найдется гораздо больше читателей, чем во втором. Ибо, как говорит уже Асмус:

Wenn jemand eine Reise tut,
So kann er was erzählen*.

Но всему этому соответствует также и то, что при личном знакомстве с такого рода знаменитостями часто приходит в голову замечание Горация:

Coelum, non animus, mutant, qui trans mare currunt**.

С другой стороны, что касается людей, одаренных высшими способностями, которые одни только и могут приступать к разрешению великих, имеющих своим содержанием общее и целое, и потому труднейших проблем, то хотя люди эти стараются, конечно, по возможности расширить свой горизонт, однако это расширение всегда будет идти равномерно во все стороны, никогда не уклоняясь слишком далеко в какую-нибудь из особых и лишь немногим известных областей, то есть не останавливаясь подробно на специальных деталях какой-нибудь отдельной науки, а тем менее занимаясь микрологиями. Ибо таким людям нет нужды посвящать свое внимание труднодоступным объектам, чтобы избежать многочисленных соперников: как раз в том, что у всех на глазах, черпают они материал для новых, важных и верных сочетаний. А сообразно тому и заслуга их может быть оценена всеми теми, кому известны данные, то есть значительной частью человеческого рода. В этом коренится огромная разница между славой, достигающейся в удел поэтам и философам, и славой, которая достижима для физиков, химиков, анатомов, минералогов, зоологов, филологов, историков и т. д.

* Есть что порассказать у того, кто совершил путешествие¹⁰¹ (нем.).

** Только ведь небо меняет, не душу — кто за море едет¹⁰² (лат.).

Паренезы и максимы

Еще менее, чем где бы то ни было, стремлюсь я здесь к полноте: в противном случае мне пришлось бы повторить те многочисленные, частью превосходные житейские правила, какие предложены мыслителями всех времен, начиная от Феогида и Псевдо-Соломона¹⁰³ вплоть до Ларошфуко, причем мне нельзя было бы также избежать многих общих мест, получивших уже себе широкое распространение. Но вместе с полнотой материала большей частью исчезает также и его систематическое распределение. При недостатке полноты и системности пусть утешит читателя то обстоятельство, что в подобного рода вещах качества эти почти неизбежно ведут к скуке. Я дал просто лишь то, что мне самому приходило в голову, казалось достойным сообщения и, если мне не изменяет память, еще не было высказано, по крайней мере во всей полноте и в такой именно форме; иными словами — здесь именно только добавление к тому, что уже собрано на этом необозримом поле другими.

Чтобы, однако, внести известный порядок в великое многообразие принадлежащих сюда воззрений и советов, я распределил их на принципы всеобщие, на принципы, касающиеся нашего поведения относительно нас самих, затем на принципы нашего поведения относительно других и, наконец, на принципы нашего поведения относительно миропорядка и судьбы.

а. Всеобщее

1. В качестве высшего правила всякой житейской мудрости я признаю положение, мимоходом высказанное *Аристотелем* в "Никомаховой этике" (VII, 12): 'Ο φρόνιμος τὸ ἄλλων διώκει, οὐ τὸ ἑδύ*. Истинность этих слов коренится в том, что всякое наслаждение и всякое счастье по своей природе отрицательно, скорбь же положительна. Изложение и обоснование этого последнего взгляда можно найти в моем главном произведении, т. 1, § 58¹⁰⁵. Тем не менее я поясню его здесь еще на одном факте, который можно наблюдать ежедневно. Когда все тело находится в здравии и благополучии, за исключением какой-нибудь маленькой ранки или иного болезненного места, то здоровое состояние целого организма перестает доходить до сознания — внимание непрестанно направляется на боль в пораженном месте, и чувство общего органического благосостояния отсутствует. Точно так же, когда все наши дела идут согласно нашему желанию, за исключением *одного* только обстоятельства, противодействующего нашим целям, то мысль о нем постоянно возвращается, хотя бы оно имело мало значения: мы часто о нем думаем, мало помышляя о всех тех условиях, других и более важных, которые слага-

* Рассудительный ищет свободы от страдания, а не того, что доставляет удовольствие¹⁰⁴ (греч.).

ются для нас благоприятно. В том и другом случае ущерб терпит воля: там — как она объективируется в организме, здесь — как она объективируется в стремлении человека; и в обоих этих случаях мы видим, что ее удовлетворение всегда действует лишь отрицательно и потому вовсе не воспринимается прямо, а, самое большее, доходит до сознания путем рефлексии. Напротив, препятствие для нее есть нечто положительное, что дает нам знать о себе самом. Всякое наслаждение состоит просто в устранении этого препятствия, в освобождении от него, и бывает, следовательно, кратковременным.

Вот где, стало быть, основание для приведенного выше прекрасного аристотелевского правила, рекомендующего нам направлять свой взор не на наслаждения и приятности жизни, а на то, чтобы, насколько возможно, избегать ее бесчисленных зол. Будь этот путь ложен, то и слова *Вольтера*: "*Le bonheur n'est qu'un rêve, et la douleur est réelle*"* пришлось бы признать настолько же неверными, насколько они в самом деле истинны. По этой причине тот, кто пожелал бы подвести итог своей жизни в эвдемонологическом отношении, должен подсчитать не радости, которыми он насладился, а беды, которых он избежал. Да, эвдемонологию надо начинать с указания, что само ее название есть эвфемизм и что под словами "жить счастливо" следует лишь понимать "жить менее несчастливо", то есть сносно. Во всяком случае, жизнь существует, собственно, не для того, чтобы ею наслаждались, а чтобы ее превозмогали, претерпевали; об этом свидетельствуют и некоторые выражения, например: "*degere vitam*", "*vita defungi*"**, итальянское *si scampa così*, немецкое *man muss suchen durchzukommen****, *er wird schon durch die Welt kommen***** и многие другие. Да, это служит утешением в старости, что труд жизни лежит уже позади. Поэтому-то самым счастливым жребием обладает тот, кто проводит свою жизнь без чрезмерных страданий, как духовных, так и телесных, а не тот, кому достались в удел живейшие радости либо величайшие наслаждения. Кто желает измерять счастье чьей-нибудь жизни этими последними, тот обращается к ложному масштабу. Ибо наслаждения отрицательны и остаются такими; думать, будто они даруют счастье, — заблуждение, которого держится зависть в наказание самой себе. Страдания, напротив, представляют собой чувство положительное, и потому масштабом житейского счастья служит их отсутствие. Если же к свободному от страданий состоянию присоединится еще отсутствие скуки, то будут налицо все существенные элементы земного счастья: остальное — одна мечта. А отсюда следует, что никогда не стоит покупать наслаждения страданиями или даже хотя бы только их возможностью; ведь иначе мы отрицательное и потому химерическое оплачиваем положительным и реальным. Мы остаемся, напротив, в барышах, если жертвуем наслаждениями, чтобы избежать страданий. В обоих случаях безразлично, протекают ли наслаждения до или после страданий. Поистине величайшая

* "Счастье есть только сон, а боль реальна" (фр.).

** "провести жизнь", "выдержать жизнь" (лат.).

*** надо как-нибудь перебиться (нем.).

**** он-то уже пробьет себе дорогу на свете (нем.).

ошибка — желание превратить эту арену скорби в увеселительное место и ставить своей целью не возможно большую свободу от страданий, а наслаждения и радости, как это, однако, столь многие делают. Гораздо менее заблуждаются те, кто смотрит на мир слишком мрачным взором, видя в нем своего рода ад, и потому заботится лишь о том, чтобы устроить себе в нем огнеупорное помещение. Глупец гонится за наслаждениями жизни и приходит к разочарованию; мудрый старается избежать бед. В случае же если ему и это не удастся, он должен винить судьбу, а не собственную глупость. Насколько же ему это повезет, он не может считать себя обманувшимся, ибо беды, от которых он уклонился, в высшей степени реальны. Даже если бы ему при случае пришлось слишком далеко зайти в этом направлении и без нужды жертвовать своими наслаждениями, то и в этом, собственно, нет никакого ущерба, ибо все наслаждения призрачны, и жалеть о том, что они были упущены, было бы недостойно, даже прямо смешно.

Пренебрежение к этой истине, поддерживаемое оптимизмом, служит источником многих несчастий. Именно — когда мы свободны от страданий, беспокойные желания рисуют перед нами химерическое счастье, которого совсем не существует, и склоняют нас к погоне за ним; этим мы навлекаем на себя страдание, реальность которого бесспорна. Тогда мы начинаем печалиться о потерянном спокойном состоянии, которое, подобно легкомысленно утраченному раю, осталось позади нас, и тщетно желаем, чтобы не было того, что произошло. Нам кажется, точно какой-то злой демон, привлекая нас фантазмами желаний, постоянно старался вывести нас из беспечального состояния, этого высшего реального счастья. Неосмотрительно думает юноша, будто мир существует для наслаждений, будто мир — обитель положительного счастья, которое не дается лишь тем, у кого недостает ловкости овладеть им. В этом утверждают его романы и стихи, а также то лицемерие, которое везде и всюду царствует на свете под обманчивой внешностью и к которому я скоро возвращусь. Поэтому его жизнь становится более или менее обдуманной погоней за положительным счастьем, которое как таковое должно состоять из положительных наслаждений. Опасности, которые его при этом подстерегают, считаются неизбежным риском. И вот, эта погоня за несуществующей добычей обычно приводит к очень реальному положительному несчастью. Оно является в виде скорбей, страданий, болезней, утрат, забот, бедности, позора и тысячи нужд. Разочарование приходит слишком поздно. Если, напротив, план жизни, следуя рассматриваемому здесь правилу, рассчитан на уклонение от страданий, то есть на устранение бедствий, болезней и всяких нужд, то цель будет положительной: тогда можно кое-чего добиться, притом тем большего, чем меньше план этот расстраивается стремлением к призраку положительного счастья. С этим согласуются и те слова, которые *Гёте* в "Избирательном сродстве" влагает в уста *Посредника*, постоянно хлопочущего о счастье других: "Кто хочет отделаться от какой-нибудь беды, тот всегда знает, чего он хочет; кто желает чего-либо лучшего в сравнении с тем, что у него есть, у того глаза совершенно закрыты". Это напоминает

о прекрасной французской поговорке: "Le mieux est l'ennemie du bien"*.

К этому же надо свести даже основную мысль кинизма, как она изложена в моем главном труде (т. 2, гл. 16)¹⁰⁶. Ибо что же побуждало киников отвергать все наслаждения, как не мысль о связанных с этими наслаждениями, близких либо отдаленных, страданиях, устранение которых представлялось им гораздо более важным, нежели достижение самих наслаждений? Они были глубоко проникнуты сознанием отрицательности наслаждения и положительности страдания; будучи последовательными, они делали поэтому все для устранения зла, а для этого считали необходимым полное и сознательное пренебрежение к наслаждениям: они видели в последних лишь сети, отдающие нас во власть страдания.

Все мы, конечно, как выражался Шиллер, рождены в Аркадии¹⁰⁷, то есть вступаем в жизнь, исполненные притязаний на счастье и наслаждение, и питаем пустую надежду осуществить их на деле. Обыкновенно в скором времени является судьба, грубо налагает на нас свою руку и доказывает нам, что здесь нет ничего *нашего*, а все принадлежит *ей*, так как она имеет неоспоримое право не только на все наши владения и доходы, на нашу жену и детей, но даже на наши руки и ноги, глаза и уши, не исключая также и носа посреди нашей физиономии. Во всяком же случае рано или поздно приходит опыт, принося с собой уразумение, что счастье и наслаждение — мираж, который, будучи видим лишь издали, исчезает при приближении к нему; что, напротив, страдание и боль реальны, дают о себе знать непосредственно сами и не нуждаются ни в какой иллюзии, ни в каком ожидании. И если наука эта идет впрок, мы перестаем гоняться за счастьем и наслаждением и, наоборот, начинаем думать о том, как бы по возможности оградить себя от боли и страданий. Мы узнаем тогда, что лучшее, чего можно ждать от жизни, это — беспечальное, спокойное, сносное существование; им мы и ограничиваем наши притязания, чтобы тем вернее достигнуть его. Ибо надежнейшее средство, чтобы не быть очень несчастным, это — не требовать для себя большого счастья. Это понял и Мерк, друг юности Гёте, писавший: "Скверная претензия на блаженство, притом в той мере, как его рисуют наши мечты, губит все на этом свете. Кто в силах от него освободиться и ничего не вожделеет, кроме того, что у него в руках, тот может проложить себе дорогу". Поэтому рекомендуется умерять свои притязания на наслаждение, обладание, ранг, честь и т. д. — до самых скромных пределов, ибо именно стремление и погоня за счастьем, блеском и наслаждением и сопряжены с большими несчастьями. Но совет этот уже и потому полезен и мудр, что быть очень несчастным крайне легко; обладать же большим счастьем не только что трудно, но и совершенно невозможно. С большим правом, стало быть, поэт житейской мудрости говорит:

Auream quisquis mediocritatem
Diligit, tutus caret obsoleti
Sordibus tecti, caret invidenda
Sobrius aula.

* "Лучшее — враг хорошего" (фр.).

Saepius ventis agitur ingens
Pinus et celsae graviore casu
Decidunt turres feriuntque summos
Fulgura montes*.

Кто же вполне усвоил учение моей философии и потому знает, что все наше бытие нечто такое, чего лучше бы совсем не было, и что величайшая мудрость заключается в самоотрицании и самоотказе, тот не соединит больших надежд ни с какой вещью и ни с каким состоянием, ничего на свете не будет страстно добиваться и не станет много жаловаться на свои неудачи в чем бы то ни было. Он будет проникнут платоновским Οὐτε τι τῶν ἀνθρώπινων ἀξιόν [ἐστι] μεγάλης σπουδῆς** ("Государство", 10,604b)¹⁰⁹. Смотри эпиграф к "Гулистану":

Если ты утратишь целый мир,
Не горюй: это — ничего,
Если ты обрешь целый мир,
Не ликуй: это — ничего,
Мимо пройдут скорби и радости,
Пройди, минувя мир: это — ничего.

(Анвар. Сохейли¹¹⁰)

Особенно затруднительным становится, однако, приобретение этих спасительных убеждений в силу упомянутого уже лицемерия света, которое поэтому надлежало бы пораньше разоблачать перед юношеством. В большинстве случаев помпа — простая личина, наподобие театральной декорации, не содержащая в себе сущности дела. Например, украшенные флагами и венками суда, пушечные салюты, илломинация, литавры и трубы, ликования и крики и т. д., все это — вывеска, символ, иероглиф *радости*, но самой радости мы большей частью здесь не встретим, она одна только не участвует в празднестве. Где же она действительно есть, там она обычно появляется без приглашения и предвещения, сама собою и *sans façon****, даже прокрадывается втихомолку, часто по самым ничтожным, самым пустым поводам, среди самой обыденной обстановки, всего менее напоминающей о блестящих либо славных событиях: она, как золото в Австралии, рассеяна здесь и там, по прихоти случая, без всякого правила и закона, большей частью лишь самыми маленькими крупинками, крайне редко — в больших массах. При всех же упомянутых внешних проявлениях и сама цель заключается просто в том, чтобы уверить других, будто здесь воцарилась радость: такое представление в голове других — вот все, к чему стремятся. Не иначе, чем с радостью, обстоит дело и с печалью. Как

* Тот, кто золотой середине верен,
Мудро избежит и убогой кровли
И того, в других что питает зависть, —
Дивных чертогов.
Чаще треплет вихрь великаны-сосны,
Тяжелей обвал всех высоких башен,
И громады гор привлекают чаще
Молний удары¹⁰⁸ (лат.).

** Да и ничто из человеческих дел не заслуживает особых страданий (греч.).

*** без фасона (фр.).

уныло тянется эта длинная и медленная погребальная процессия! — нет конца ряду карет. Но загляните-ка в них: они все пусты, и покойника провожает до могилы, собственно, лишь собрание кучеров со всего города. Яркий образ дружбы и уважения на белом свете! И тут, стало быть, мы видим в человеческом поведении фальшь, притворство и лицемерие. Еще пример — многочисленное собрание приглашенных гостей в праздничных одеждах на торжественном приеме; они служат вывеской благородной, возвышенной общительности. Но вместо нее обыкновенно являются принуждение, стеснение и скука; ибо где много гостей, там уж наверное много всякого сброда, — хотя бы у них на груди красовались все звезды. Ведь действительно хорошее общество всюду и необходимо бывает очень небольшим. Вообще же блестящие, шумные пиры и празднества всегда скрывают внутри себя пустоту, а пожалуй, даже и дисгармонию — уже потому, что они резко противоречат скорби и жалости нашего бытия, а контраст еще более оттеняет истину. Зато с внешней стороны все это оказывает свое действие, а в этом и состояла цель. Прелестно замечает поэтотому *Шамфор*: "La société, les cercles, les salons, ce qu'on appelle le monde, est une pièce misérable un mauvais opéra, sans intérêt, qui se soutient un peu par les machines, les costumes, et les décorations"*.

Равным образом академии и философские кафедры тоже служат вывеской, внешней личиной *мудрости*, но и она здесь большей частью отсутствует, скрываясь где-нибудь в совершенно иных местах. Колокольный звон, священнические облачения, благочестивые жесты и карикатурные обряды, это — вывеска, личина набожности и т. д. Итак, почти все на свете надо назвать пустыми орехами: ядро само по себе редко, а еще реже можно найти его в этой скорлупе. За ним надо обращаться совсем не сюда, и попадаетея оно большей частью случайно.

2. Если вы хотите оценить состояние человека с точки зрения его счастья, то надлежит спрашивать не о том, что его теплит, а о том, что его огорчает, ибо чем ничтожнее последнее, взятое само по себе, тем человек счастливее. Ведь для того чтобы чувствовались мелочи, нужно состояние благополучия: в несчастье мы совершенно их не замечаем.

Остерегайтесь строить счастье своей жизни на *широком фундаменте* — предъявляя к ней много требований; опираясь на такой фундамент, счастье это рухнет всего легче, так как здесь открывается возможность для гораздо большего числа неудач, которые и не преминут случиться. Таким образом, со зданием нашего счастья дело обстоит в этом отношении совершенно наоборот, чем со всеми иными, которые находят свою наибольшую прочность в широком фундаменте. Возможно больше понижать свои притязания, в соответствии со своими ресурсами всякого рода — вот, стало быть, надежнейшее средство избежать большого несчастья.

3. Вообще это одна из величайших и самых частых глупостей — когда люди делают *широкие приготовления к жизни* в какой бы то ни было области. Прежде всего приготовления эти бывают рассчитаны на целую

* "Кружки, гостинные, салоны — словом, все то, что именуется светом, — это дрянная пьеса, скверная и скучная опера, которая держится лишь благодаря машинам и декорациям"¹¹¹ (*фр.*).

и полную человеческую жизнь, которая, однако, достается в удел очень немногим. Затем, даже при продолжительной жизни, она все-таки оказывается слишком короткой для задуманных планов, так как выполнение последних всегда требует гораздо больше времени, чем предполагалось; далее, планы эти, как и все человеческие дела, сопряжены со столь многоразличными неудачами и помехами, что они очень редко доводятся до конца. Наконец, хотя бы в довершение мы и достигли всего, оказывается, что не были приняты во внимание и расчет те перемены, какие время производит *в нас самих*; иными словами, было упущено из виду, что у нас не может на всю жизнь сохраняться одинаковая способность к деятельности и к радости. Отсюда происходит, что мы часто трудимся над вещами, которые, будучи наконец достигнуты, перестают уже удовлетворять нашим запросам, а также — что мы посвящаем целые годы подготовке к какому-нибудь замыслу, подготовке, незаметно отнимающей у нас тем временем силы для его осуществления. Таким образом и случается часто, что приобретенное ценою долгих усилий и многих опасностей богатство не доставляет нам уже больше удовольствия, так что мы, оказывается, работали для других; точно так же часто мы не в состоянии уже отправлять должности, достигнутой наконец после многолетних трудов и забот: эти вещи явились для нас слишком поздно. Бывает и наоборот, мы являемся слишком поздно с вещами, — это именно когда дело идет об авторстве или произведениях: вкус эпохи изменился; подросло новое поколение, несколько не интересующееся тем, что мы предлагаем; другие опередили нас, идя более короткими путями, и т. д. Все изложенное в этом параграфе имел в виду Гораций, говоря:

...quid aeternis minorem
Conciliis animum fatigas?*

Поводом к этому частому промаху служит неизбежный оптический обман духовного взора, обман, благодаря которому жизнь, при вступлении в нее, кажется бесконечной, а обозреваемая с конца пути — очень короткой. Конечно, этот обман имеет свою хорошую сторону: ведь без него едва ли могло бы явиться на свет что-либо великое.

Вообще же с нами в жизни случается то самое, что с путником, перед которым, по мере его движения вперед, предметы принимают иной вид, чем какой они имели издавна, — они как бы преобразуются вместе с его приближением. В особенности происходит это с нашими желаниями. Часто мы находим нечто совсем иное, даже лучшее, чем искали; часто также то, что мы ищем, попадаетеся нам на совершенно ином пути, чем тот, по которому мы сперва тщетно за ним стремились. И часто там, где мы искали наслаждения, счастья, радости, мы получаем вместо того урок, уразумение, познание — прочное, истинное благо вместо преходящего и мнимого. Такова и мысль, красной нитью проходящая в "Вильгельме Мейстере"; ведь роман этот имеет интеллектуальный характер и именно потому относится к высшему разряду сравнительно со всеми

* Зачем же душу ты терзаешь
Думой, что ей не под силу будет¹¹² (лат.).

остальными, даже романами Вальтера Скотта, которые все лишь — этического содержания, так как берут человеческую природу исключительно с ее волевой стороны. Равным образом и в "Волшебной флейте"¹¹³, этом причудливом, но полном смысла и содержания иероглифе, символизирована та же самая основная мысль, только в крупных и грубых чертах, какие мы видим на театральных декорациях; мысль эта даже нашла бы себе здесь полное выражение, если бы в заключение Тамино, расставшись с желанием обладать Таминой, вместо нее добивался и достиг только посвящения во храм мудрости; напротив, его необходимой противоположности, Папагено, по праву должна была бы достаться его Папагена. Выдающиеся и благородные люди скоро начинают подмечать эти уроки судьбы и принимают их с покорностью и благодарностью: они видят, что на свете можно найти много поучительного, но только не счастье, привыкают поэтому довольствоваться вместо надежды уразумением и, наконец, говорят с Петраркой:

Altro diletto, ch'empapar, non provo.*

Они могут даже пойти в этом направлении до того, что в какой-то степени, для видимости и несерьезно продолжая следовать своим желаниям и стремлениям, на самом же деле и в глубине своей души ждут только назидания, — это и дает им созерцательный, гениальный, возвышенный вид. В этом смысле можно сказать также, что мы претерпеваем одинаковую судьбу с алхимиками, которые, думая об одном золоте, открывали порох, фарфор, лекарства и даже законы природы.

*b. О нашем поведении
по отношению к себе*

4. Подобно тому как работник, участвующий в возведении здания, или совсем не знает о плане целого, или по крайней мере не всегда держит его в уме, человек, отбывая отдельные дни и часы своего существования, в таком же точно отношении находится к целому своей житейской карьеры и всему ее характеру. Чем она достойнее, значительнее, планомернее и индивидуальнее, тем нужнее и полезнее, чтобы перед его глазами время от времени появлялся ее сокращенный абрис — план. И для этого, конечно, необходимо, чтобы человек уже сделал некоторые успехи в "Γνῶθι σεαυτόν"^{**}, то есть чтобы он знал, чего он, собственно, главным образом и прежде всего желает, в чем, следовательно, самое существенное условие для его счастья, а затем — что стоит на втором и третьем месте после этого. Надо также, чтобы он понял, каково в целом его призвание, его роль и его отношение к миру. Если он предназначен для важного и грандиозного, то взгляд на план своей жизни в уменьшенном масштабе более всего другого укрепит его, поддержит, возвысит, поощрит к деятельности и удержит от уклонений в сторону.

* Нет для меня иного счастья, кроме учения¹¹⁴ (итал.).

** "Познай самого себя"¹¹⁵ (греч.).

Как странник, лишь достигнув возвышенного места, получает возможность во всей совокупности обозреть и представить себе пройденный им путь, со всеми его поворотами и изгибами, так и мы только в конце какого-нибудь периода своей жизни или даже в конце всей ее начинаем понимать подлинную связь наших поступков, дел и произведений, их точное следование и сцепление, даже и их ценность. Ибо, пока мы заняты ими, мы всегда действуем сообразно с постоянными свойствами нашего характера, под влиянием мотивов и в меру наших способностей, стало быть, все наши поступки бывают необходимы: мы делаем исключительно лишь то, что именно в данное мгновение кажется нам правым и приличным. Только результаты показывают нам, что из этого вышло, а ретроспективный взгляд на всю совокупность нашего поведения открывает, каким образом и от чего такой результат получился. Поэтому-то мы, совершая величайшие подвиги или создавая бессмертные творения, не сознаем их как таковые, а видим в них лишь нечто сообразное с нашими наличными целями, соответствующее нашим теперешним намерениям, то есть нечто как раз нужное в данное время. Только из целого во всей его совокупности выясняется потом наш характер и наши способности; тогда мы увидим, как в частности, словно под влиянием вдохновения, мы избирали единственно правильный путь среди тысячи ложных, — руководимые нашим гением. Все это справедливо как для практики, так и для теории, а в обратном значении приложимо также к поступкам дурным и неудачным. Важность настоящего редко познается сразу, а только много позднее.

5. Важный пункт житейской мудрости состоит в правильном распределении нашего внимания между настоящим и будущим, чтобы ни одно из них не вредило другому. Многие слишком поглощены будущим: это — легкомысленные. Другие слишком поглощены настоящим: это — тревожные и озабоченные. Редко кто сохраняет здесь надлежащую меру. Те, кто среди стремлений и надежд живут исключительно в будущем, всегда смотрят вперед и с нетерпением спешат навстречу грядущему, которое только и должно дать им истинное счастье, в то время как настоящее проходит для них без внимания и неиспользованным, — эти люди, как ни строят они глубокомысленные лица, уподобляются итальянским ослам: чтобы заставить последних идти скорее, на прикрепленной к их голове палке вешают вязанку сена, которую они поэтому постоянно видят перед самыми глазами и надеются схватить. Ибо здесь человек сам отнимает у себя все свое существование, так как все время живет лишь *ad interim**, — пока не умрет. Таким образом, вместо того чтобы исключительно и непрестанно заниматься планами и заботами относительно будущего или предаваться тоске о прошлом, мы никогда не должны бы забывать, что одно только настоящее реально и только оно достоверно; будущее же почти всегда слагается иначе, чем мы его воображаем, да и прошлое было иным, притом и то и другое, в общем, менее содержательно, нежели нам кажется. Ибо отдаленность, уменьшая предметы для глаза, увеличивает их для мысли. Только настоящее истинно и действительно, оно — реально заполненное время, и в нем

* предварительно (лат.).

исключительно лежит наше бытие. Поэтому мы всегда должны бодро идти ему навстречу, следовательно — всяким сносным и свободным от непосредственных неприятностей или огорчений часом должны сознательно пользоваться как таковым, то есть не омрачать его унылым видом по поводу несбывшихся надежд в прошлом или тревогою о будущем. Ибо слишком глупо отгонять от себя или нарочно портить себе наличную добрую минуту, предаваясь сокрушению о прошлом либо опасению за грядущее. Пусть заботе и даже раскаянию будет предоставлено свое определенное время, а после о случившемся надо думать так:

Но забываем мы все прежде бывшее, как ни прискорбно;
Гнев оскорбленного сердца в груди укрощаем, по нужде¹¹⁶,

а о будущем:

Впрочем, еще то лежит у бессмертных богов на коленях¹¹⁷,

о настоящем же: "Singulos dies singulas vitas puta"* (Сенека), и это единственно реальное время мы должны сделать себе возможно более приятным.

Беспокоить нас вправе лишь такие будущие беды, которые достоверны и для которых точно так же достоверно время их наступления. А это бывает лишь в очень редких случаях, ибо беды бывают либо просто возможными, самое большое — вероятными, либо они, правда, достоверны, но совершенно недостоверен срок их появления. Если теперь мы попадаем под влияние этих двух разрядов бедствий, то мы не будем больше иметь ни одной спокойной минуты. Таким образом, чтобы не жертвовать покоем нашей жизни из-за недостоверных или неопределенных по времени бед, у нас должна образоваться привычка на первые смотреть, как если их никогда и не будет, а относительно последних думать, что они наверное постигнут нас не так уж скоро.

Но, с другой стороны, чем меньше тревожится человек опасениями, тем больше беспокоят его желания, страсти и притязания. Столь популярная песня *Gёте* "Ich hab' mein Sach auf nichts gestellt"*** выражает, собственно, что лишь тогда, когда мы принуждены отказаться от всех возможных требований и ограничиться простым, голым существованием, получаем мы в удел то душевное спокойствие, которое служит основой человеческого счастья, так как оно необходимо, чтобы находить вкус в наличной действительности и, следовательно, во всей жизни. Для той же самой цели мы должны бы всегда помнить, что сегодняшний день приходит лишь однажды и никогда не возвращается. Мы же мним, будто он повторится завтра, однако завтра — уже другой день, тоже бывающий лишь однажды. Мы забываем, что всякий день — нераздельная, а потому и незаменимая часть жизни: мы полагаем, напротив, что отношение его к последней таково же, как отношение отдельных индивидуумов к охватывающему их общему понятию. Равным образом

* "Помни, что дни не повторяются, что жизнь одна"¹¹⁸ (лат.).

** "Я сделал ставку на ничто"¹¹⁹ (нем.).

мы стали бы больше ценить настоящее и лучше им пользоваться, если бы в дни благополучия и здоровья всегда сознавали, что в черный день болезни или горя воспоминание рисует нам во всяком свободном от страданий и лишений часе бесконечно завидное состояние, потерянный рай, неузнанного друга. Но мы переживаем наши лучшие дни, не замечая их: нам хочется вернуть их лишь тогда, когда наступает время скорби. Тысячи светлых, приятных часов пропускаем мы даром мимо себя с удрученным видом, чтобы впоследствии в трудные минуты вздыхать о них в напрасной тоске. Вместо того мы должны бы всякую сносную действительность, даже повседневную, которую мы теперь пропускаем мимо с таким равнодушием, а пожалуй, даже еще и подталкиваем нетерпеливо, мы должны бы принимать ее с честью, всегда памятуя, что она именно теперь переселяется в тот апофеоз прошлого, где впредь будет сохраняться памятью, озаренная светом вечности, чтобы потом, когда воспоминание, особенно в трудные минуты, поднимает над ней занавес, предстать в качестве предмета нашей сердечной тоски.

6. Всякое ограничение ведет к счастью. Чем уже круг наших представлений, действий и отношений, тем мы счастливее, чем он шире, тем чаще приходится нам испытывать мучения или тревоги. Ибо в последнем случае приумножаются и усиливаются также наши заботы, желания и страхи. Вот почему даже слепые не так несчастны, как это должно казаться нам *a priori*: об этом свидетельствует кроткое, почти радостное спокойствие в чертах их лиц. Этим же правилом отчасти объясняется также и то обстоятельство, что вторая половина жизни слагается печальнее, нежели первая. Ибо с течением жизни горизонт наших целей и связей становится все шире. В детстве он ограничивается ближайшей обстановкой и наиболее тесными связями; в эпоху юности он простирается уже значительно дальше; в зрелые годы он обнимает весь наш житейский путь, часто доходя даже до самых отдаленных отношений, включающих государства и народы; в старости он захватывает потомство. Всякое же ограничение, даже духовное, благоприятно для нашего счастья. Ибо чем меньше возбуждается воля, тем меньше страданий, а мы знаем, что страдание положительно, счастье же чисто отрицательно. Ограниченность сферы деятельности отнимает у воли внешние поводы для возбуждения, ограниченность духа — внутренние. Последняя имеет лишь ту невыгодную сторону, что она открывает доступ скуке, которая косвенно становится источником бесчисленных страданий, так как человек, только чтобы ее прогнать, хватается за все, прибегая к развлечениям, обществу, роскоши, игре, вину и т. д., в результате чего возникает, однако, убыток, разорение и всякого рода несчастье. *Difficilis in otio quies**. Насколько, напротив, человеческому счастью, какое только вообще достижимо, способствуют и даже прямо необходимы для него *внешние* ограничения, это можно видеть из того, что единственный вид поэзии, берущийся изображать счастливых людей, идиллия, постоянно и по существу дела рисует их в крайне скромном положении и обстановке. Внутреннее сознание рассматриваемой истины лежит в основе и того удовольствия, какое доставляют нам так называемые жанровые картины. Сообразно тому возможно большая *простота* наших отношений и даже *однообразие* в складе жизни,

* Опасен при досуге покой (лат.).

пока оно не породило скуки, ведут к счастью, ибо при них всего меньше чувствуется сама жизнь, а следовательно, и присущий ей гнет, — она протекает подобно ручью, без волн и водоворотов.

7. По отношению к нашему благу и злу все дело в последнем итоге сводится к тому, чем именно заполнено и занято наше сознание. А здесь, в общем, всякая чисто интеллектуальная деятельность дает способному к ней уму гораздо больше, чем действительная жизнь со своей непрерывной сменой удач и неудач, при своих потрясениях и терзаниях. Только для этого, конечно, необходимы уже преобладающие духовные наклонности. Затем здесь надо заметить, что, подобно тому как направленная вовне жизнь развлекает и отклоняет нас от теоретических занятий, отнимая в то же время у ума нужное для них спокойствие и сосредоточенность, точно так же, с другой стороны, и постоянный умственный труд делает нас более или менее непригодными к заботам и тревожениям действительной жизни; вот почему рекомендуется совершенно отказаться от него на некоторое время, когда приходят обстоятельства, требующие почему-либо энергичной практической деятельности.

8. Чтобы жить вполне *обдуманно* и извлекать из собственного опыта все те поучения, какие в нем содержатся, для этого нужно почаще обращаться мыслью назад и делать сводку тому, что пережито, сделано, испытано и пережито, а также сравнивать свои прежние суждения с теперешними, свои намерения и стремления с достигнутыми результатами и полученным от них удовлетворением. Это — повторение наиприватнейших лекций, какие всякому читает опыт. Личный опыт можно принимать также за текст, а последующие размышления и знания — за комментарии к нему. Многочисленные размышления и знания при малом опыте подобны изданиям, страницы которых содержат две строки текста и сорок строк комментария. Большой опыт при малом размышлении и слабых знаниях подобен бипонтинским изданиям¹²⁰ без примечаний, где многое остается непонятным.

Данный здесь совет имеется в виду и правилом Пифагора, по которому вечером, прежде чем заснуть, человек должен пересмотреть, что им сделано в течение дня. Кто проводит жизнь в сутолоке дел или удовольствий, никогда не перебирая своего прошлого, а, напротив, постоянно поглощенный одним настоящим, тот утрачивает ясное сознание: его чувства превращаются в хаос, и в его мыслях воцаряется известная запутанность, о которой тотчас же можно судить по его отрывочному разговору, перескакивающему с одного предмета на другой и напоминающему собой нечто рубленое. И это сказывается тем ярче, чем сильнее внешние волнения, чем многочисленнее впечатления и чем незначительнее внутренняя деятельность его ума.

Здесь уместно будет заметить, что спустя продолжительное время и после того как изменятся влиявшие на нас отношения и условия, мы уже не в состоянии бываем вызвать и возобновить у себя в памяти наши тогдашние настроения и чувства, порожденные этими факторами: зато мы можем вспомнить наши собственные *слова*, сказанные тогда по поводу этих настроений и чувств. Но ведь они являются результатом, выражением и мерой последних. Поэтому для знаменательных момен-

тов жизни они должны быть тщательно сохраняемы в памяти или на бумаге. Большую пользу в этом отношении приносят дневники.

9. Довольствоваться собой самим, быть для себя самого всем во всем и иметь возможность сказать: "Omnia mea mecum porto"*, это свойство, конечно, благоприятствует нашему счастью: вот почему для выражения *Аристотеля*: 'Ἡ εὐδαιμονία τῶν αὐτάρκων ἐστὶ** (ЕЕ, 7, 2)¹²² — не может быть слишком частого повторения. (Да это, в сущности, та же самая мысль, которую, в чрезвычайно удачной форме, высказывает и изречение Шамфора, предпосланное мною в качестве эпиграфа к этому очерку.) Ибо, с одной стороны, ни на кого нельзя рассчитывать с известной уверенностью, кроме как на самого себя, а с другой — бесчисленны и неминуемы те затруднения и невыгоды, опасности и огорчения, какие сопряжены с жизнью в обществе.

Нет более ошибочного пути к счастью, чем жизнь в большом свете, среди суеты и шума (high life***), ибо она имеет целью превратить наше жалкое существование в смену радостей, наслаждений, удовольствий, причем неизбежно разочарование, как неизбежно оно и при обязательном аккомпанементе такой жизни — взаимной друг перед другом лжи****.

Прежде всего, всякое общество необходимо предполагает обоюдное приспособление и уступки; по этой причине чем оно больше, тем оно становится безличнее. Всецело быть самим собой человек может лишь до тех пор, пока он один; кто, стало быть, не любит одиночества, тот не любит и свободы, ибо лишь в одиночестве бываем мы свободны. Принуждение — неразлучный спутник всякого общества, и всякое общество требует жертв, которые оказываются тем тяжелее, чем ярче наша собственная индивидуальность. Поэтому человек избегает уединения, мирится с ним или любит его — в точном соответствии с ценой своей собственной личности. Ибо наедине с собой убогий чувствует все свое убожество, а великий ум — всю свою глубину: словом, всякий тогда сознает себя тем, что он есть. Далее, чем выше наше место в иерархии природы, тем более мы одиноки, притом по самому существу дела и неизбежно. Но тогда для нас — благодеяние, если духовному одиночеству соответствует также и физическое, в противном случае окружающая толпа существ другого порядка стесняет нас как нечто мешающее, даже прямо враждебное, отнимает у нас наше "я" и ничего не может дать взамен. Далее, в то время как природа провела между людьми самое широкое различие в моральном и интеллектуальном отношениях, общество, совершенно с ним не считаясь, признает всех людей равными или же вместо указанного различия устанавливает искусственные подразделения и степени сословий и ранга, которые очень часто бывают диаметрально противоположны с иерархией природы. При этом рас-

* "Все свое ношу с собой"¹²¹ (лат.).

** "Счастье принадлежит самодовлеющим" (греч.).

*** светская жизнь (англ.).

**** Подобно тому как наше тело покрыто одеждой, так наш дух облечен в ложь. Наши слова, поступки, все наше существо проникнуто ложью, и лишь сквозь эту оболочку можно иногда отгадать наш истинный образ мыслей, как одежда позволяет иной раз уловить формы тела.

пределении те, кого природа поместила внизу, получают себе очень хорошее положение, а те немногие, кого она превознесла, не пользуются признанием, вот почему они обыкновенно избегают общества, и в этом последнем, коль скоро оно многочисленно, всегда начинает царить пошлость. То, из-за чего великие умы чувствуют отвращение к обществу, это — равенство прав, стало быть, и притязаний при неравенстве способностей, стало быть, и (общественных) заслуг у других людей. Так называемое хорошее общество признает всякого рода преимущества, только не духовные, которые даже являются в нем контрабандою. Оно заставляет нас с безграничной терпимостью относиться ко всякой глупости, дурачеству, предрассудку, тупости; личные же преимущества, напротив, должны вымалывать себе прощение или же прятаться, ибо умственное превосходство оскорбляет уже самым своим существованием, без всякого содействия со стороны воли. Таким образом, общество, называемое хорошим, не только представляет собой ту невыгоду, что является нам людей, к которым мы не можем относиться с похвалой и любовью, но оно не допускает также, чтобы мы сами были тем, чего требует наша природа: оно, напротив, ради согласия с другими принуждает нас сжиматься или даже уродовать самих себя. Умные речи и мысли уместны лишь перед разумным обществом, в обыкновенном же они будут встречены прямо ненавистью, ибо чтобы иметь в нем успех, безусловно необходимо быть плоским и ограниченным. В подобном обществе нам приходится поэтому идти на тяжелое самоотрицание, отказываясь от трех четвертых своего "я", чтобы уподобить себя другим. Правда, мы зато и получаем тогда других; но чем больше у человека собственная ценность, тем скорее найдет он, что здесь барыш не покрывает потери и что дело складывается к его невыгоде. Ведь люди обычно бывают несостоятельными, то есть в общении с ними нет ничего, что вознаграждало бы за сопряженные с ними скуку, неудобства и неприятности и за самоотречение, какого оно требует от нас, поэтому общество большей частью бывает таково, что меняющий его на одиночество совершает выгодную сделку. К тому же общество, чтобы заменить подлинное, то есть духовное, превосходство, которого оно не выносит, да которое и трудно найти, по собственному усмотрению установило превосходство ложное, условное, основанное на произвольных положениях и у высших сословий по традиции передаваемое из рода в род, а в то же время изменчивое, подобно паролю; это — то, что называют хорошим тоном, "bon ton", "fashionableness"*.

Однако слабость его тотчас обнаруживается, как скоро оно приходит в столкновение с истинным превосходством. К тому же, quand le bon ton arrive, le bon sens se retire**.

Вообще же человек может находиться в самом полном согласии с одним только самим собой, но не со своим другом, не со своей возлюбленной, ибо разница индивидуальности и настроения всегда ведет к дисгармонии, хотя бы и незначительной. Вот почему истинный, глубокий мир сердца и совершенное душевное спокойствие — это, наряду со здоровьем, наивысшее земное благо, можно обрести только

* хороший тон, светскость (фр., англ.).

** когда появляется хороший тон, исчезает здравый смысл (фр.).

в одиночестве, а в качестве стойкого настроения — только в самом глубоком уединении. Если при этом собственное "я" оказывается великим и содержательным, то мы наслаждаемся счастливейшим состоянием, какое только можно отыскать на этой бедной земле. Да, я прямо утверждаю: как ни тесно связывают людей дружба, любовь и брак, *вполне честно* все-таки мы относимся в конце концов лишь к себе самим и разве только еще к своим детям. Чем меньше вследствие объективных или субъективных условий приходится нам сталкиваться с людьми, тем лучше для нас. Одиночество и пустыня позволяют сразу если не прочувствовать, то по крайней мере предусмотреть все свои дурные стороны; общество, напротив, *коварно*: под видом забавы, общения, совместного наслаждения и т. д. оно скрывает часто непоправимые беды. Главной наукой юности должно бы быть *умение переносить одиночество*, ибо последнее служит источником счастья, душевного покоя. А из всего этого следует, что в самом лучшем положении находится тот, кто рассчитывает исключительно на самого себя и может быть для себя самого всем во всем; Цицерон говорил даже: "Nemo potest non beatissimus esse, qui est totus aptus ex sese, quique in se uno ponit omnia"* (Paradoxa, II)¹²³. К тому же чем больше кто имеет в себе самом, тем меньше могут значить для него другие. Именно известное чувство полного самодовления и удерживает людей, обладающих внутренней ценностью и богатством, от перенесения значительных жертв, каких требует от нас общение с другими, не говоря уже о том, чтобы искать этого общения ценой явного самоотречения. Противоположное состояние делает обыкновенных людей такими общительными и покладистыми: для них легче переносить других, нежели самих себя. Вдобавок вещи, действительно ценные, не пользуются вниманием света, а то, что привлекает к себе это внимание, лишено всякой цены. Доказательством и следствием этого служит уединенность всякого достойного и выдающегося человека. Соответственно всему этому со стороны того, у кого есть что-нибудь за душой, является истинной житейской мудростью, если он в случае нужды ограничивает свои потребности, чтобы только оградить или расширить свою свободу, и потому как можно меньше церемонится со своей особой, неминуче поддерживающей разные связи с человеческим миром.

С другой стороны, что касается общительности людей, она зависит от их неспособности переносить одиночество, а в нем — себя самих. Именно внутренняя пустота и пресыщение гонят их как в общество, так и за границу, заставляют пускаться в путешествия. Их духу недостает внутренней силы сообщать себе собственное движение; вот почему они стараются поднять ее вином, так что многие превращаются через это в пьяниц. По этой же причине они нуждаются в постоянном возбуждении извне, притом в самом сильном, то есть исходящем от им подобных существ. Без этого их дух опускается под действием собственной тяжести и впадает в гнетущую летаргию**. Равным образом можно было бы

* "Невозможно не быть счастливейшим тому, кто всецело зависит от себя и кто все полагает в себе одном" (лат.).

** Известно, что беды становятся легче, когда их переносят сообща; к ним люди причисляют, по-видимому, и скуку, — вот почему они устраивают собрания, чтобы скучать вместе. Подобно тому как любовь к жизни в основе своей есть лишь страх перед смертью, точно так же и *общительность* людей, в сущности, не

сказать, что каждый из таких людей представляет собой лишь маленькую дробь идеи человечества, так что его нужно дополнить многими другими для того, чтобы получилось до некоторой степени полное человеческое сознание; напротив, человек целый, человек *par excellence**, представляющий единицу, а не дробь, достаточно имеет в себе одном. В этом смысле обычно общество можно сравнить с той русской музыкой горнистов, где каждый рожок обладает лишь одним тоном, так что музыка возникает только при точном созвучии их всех. Ибо чувство и ум большинства людей монотонны, как такой однотонный рожок: ведь многие из них и имеют такой вид, точно в голове у них постоянно одна и та же мысль и они не способны переменить ее ни на какую другую. Вот чем, следовательно, объясняется не только то, почему они так скучны, но и то, почему они так общительны и всего охотнее выступают толпами: *the gregariousness of mankind***. Именно монотонность собственного существа и становится невыносимой каждому из них: *omnis stultitia laborat fastidio sui****; только вместе, соединившись, способны они что-либо собою представить, — подобно упомянутым горнистам. Напротив, одаренного умом человека можно сравнить с виртуозом, который *один* исполняет свой концерт, или также с фортепиано. Именно, как последнее само по себе является маленьким оркестром, так и он есть маленький мир, представляя с одним только своим личным сознанием то, чем другие становятся лишь при совместной деятельности. Подобно фортепиано, он не входит в состав симфонии, а предназначен для соло и одиночества; если же ему приходится выступать сообща с другими, то он может быть только, как и фортепиано, главным голосом при аккомпанементе или служить для подачи тона, тоже как фортепиано в вокальной музыке. Кто тем не менее любит общество, тот может вывести себе из этого сравнения следующее правило: чего окружающим его лицам недостает в качестве, то надо до некоторой степени возмещать их количеством. Ему может быть достаточно общения с одним-единственным умным человеком, но если кругом можно найти только обыденный сорт людей, то желательно запастись ими побольше, чтобы получить что-нибудь хотя бы с помощью действующего многообразия, — по аналогии опять-таки с названными горнистами. Пошли только ему небо нужное для этого терпение...

Той же самой внутренней пустоте и скудости людской надо приписать и то, что если при случае люди лучшей категории соединятся в союз

есть что-либо непосредственное, то есть она основана не на любви к обществу, а на страхе перед *одиночеством*: здесь не столько ищут драгоценного присутствия других, сколько, наоборот, стараются избежать пустынного и тягостного пребывания наедине с собой, вместе с монотонностью собственного сознания. С этой целью довольствуются даже и дурным обществом, а равным образом мирятся с теми стеснениями и принуждением, какие необходимы при всяком общении с людьми. Но коль скоро уже взяло верх отвращение ко всему этому и вследствие того образовалась привычка к одиночеству и нечувствительность к его непосредственной тягости, так что оно не оказывает уже вышеописанного действия, тогда можно с величайшим удобством продолжать и впредь одинокое существование, не тоскуя по обществу, — именно потому, что потребность в нем не прямая, а с другой стороны, человек привык уже к благодетельным свойствам одиночества.

* по преимуществу (лат.).

** стадность человечества (англ.).

*** глупость же постоянно страдает, гнушаясь тем, что имеет¹²⁴ (лат.).

для осуществления какой-нибудь благородной, идеальной цели, то в результате почти всегда к ним примешаются представители того человеческого племени, который в огромном количестве, подобно насекомым, всюду все наполняет и покрывает и всегда готов схватиться за все без различия, только бы избавиться от своей скуки, как в других обстоятельствах он ничем не брезгует в борьбе с нуждой; вот и сюда втираются или врываются некоторые из его числа, и тогда все дело, задуманное лучшими, скоро окончательно гибнет или изменяется в такой степени, что является собой как бы противоположность первоначальному замыслу.

Впрочем, общество можно рассматривать также и как духовное согревание людей друг о друга, подобно физической теплоте, которую они при больших холодах производят тем, что сбиваются в кучу. Но кто сам имеет много духовной теплоты, тому не нужна эта толкотня. Сочиненную мною на этот счет басню можно найти во втором томе данной книги, в последней главе¹²⁵. Вследствие всего сказанного общественные связи каждого человека стоят как бы в обратном отношении к его интеллектуальной ценности, и слова "он очень необщителен" почти равновесны похвале: "это человек с большими достоинствами".

Для высоко стоящего в интеллектуальном отношении человека одиночество представляет двоякого рода выгоду: во-первых, ту, что он остается с самим собой, а во-вторых — ту, что он не находится с другими. Мы поймем высокое значение этого последнего обстоятельства, если вспомним, с какими многочисленными принуждениями, неудобствами и даже опасностями сопряжено всякое общение. "Tout notre mal vient de ne pouvoir tre seul"^{*}, — говорит *Лабрюйер*. *Общительность* принадлежит к опасным, даже пагубным наклонностям, так как она приводит нас в соприкосновение с существами, значительное большинство которых отличается дурной нравственностью и тупым либо извращенным умом. Необщительным называется человек, в них не нуждающийся. Иметь в себе самом достаточно содержания, чтобы обходиться без общества, уже потому есть большое счастье, что почти все наши страдания возникают от жизни в обществе, а душевный покой, составляющий, вслед за здоровьем, наиболее существенный элемент нашего счастья, подвергается риску при всяком общении с людьми и потому не может существовать без значительной доли одиночества. Чтобы получить в удел счастье душевного покоя, циники отказывались от всякого имущества: самое мудрое средство избирает тот, кто для подобной цели отрекается от общества. Ибо столь же верны, как и красивы, слова *Бернардена де Сент-Пьера*¹²⁷: "La diète des aliments nous rend la santé du corps, et celle des hommes la tranquillité de l'âme"^{***}. Таким образом, кто рано сдружится с одиночеством и даже полюбит его, тот приобретает золотonosный рудник. Но на это способен далеко не всякий. Ибо как первоначально нужда, так по устранении ее скука гонит людей в одно место. Без этих двух стимулов всякий, конечно, остался бы в одиночестве, — уже потому, что только при этом условии окружающая обстановка соответствует той исключительно важной, даже единственной

* "Все наши беды в том, что мы не умеем быть одны"¹²⁶ (*фр.*).

** "Диета в пище дает нам телесное здоровье, диета в людях — душевное спокойствие" (*фр.*).

ценности, какую всякий имеет в своих собственных глазах и какая в мирской суете сводится на нет, получая здесь на каждом шагу болезненное ущемление. В этом смысле одиночество является даже естественным состоянием каждого человека: оно вновь приводит его к первоначальному, свойственному его природе счастью, каким наслаждался первый Адам.

Но ведь в то же время у Адама не было ни отца, ни матери! Поэтому, с другой стороны, одиночество не естественно для человека, именно — поскольку он, при своем появлении на свет, находит себя не одним, а среди родителей, братьев и сестер, стало быть — в обществе. Таким образом, любовь к одиночеству не может существовать в качестве исконной потребности, а возникает лишь благодаря опыту и размышлению, и возникает она по мере развития собственных духовных сил, но вместе с тем и параллельно с прожитыми годами, поэтому-то взятая в целом общительность человека оказывается в обратном отношении с его возрастом. Маленький ребенок поднимает крик тревоги и отчаяния, как только его оставят одного хотя бы на несколько минут. Для мальчика одиночество — великое наказание. Юноши легко вступают в общение друг с другом; только более благородные среди них и преданные высоким интересам временами начинают искать одиночества, однако для них еще трудно провести целый день без других. Зрелому же мужчине это легко: он в состоянии уже долго быть наедине с собой, и тем дольше, чем он становится старше. Старик, который один только остался от исчезнувших поколений и к тому же отчасти перерос житейские наслаждения, отчасти умер для них, находит в одиночестве свою родную стихию. Но все-таки при этом у отдельных людей склонность к обособлению и одиночеству вырастает пропорционально их интеллектуальным силам. Ибо она, как сказано, не есть что-либо чисто естественное, прямо обусловленное нашими нуждами, а напротив, представляет собой лишь результат достигнутого убеждения в моральной и интеллектуальной ничтожности большинства людей, — причем всего хуже то, что нравственные и умственные несовершенства индивидуума идут об руку и друг друга поддерживают; отсюда и получаются всякого рода отвратительнейшие явления, которые делают общение с большинством людей неприятным, даже несносным. И вот оказывается, что хотя на этом свете очень и очень много поистине скверного, но самое скверное в нем — это общество; так что даже *Вольтер*, общительный француз, вынужден был признаться: "*La terre est couverte de gens qui ne méritent pas qu'on leur parle*"*. И мягкий *Петрарка*, столь сильно и постоянно любивший одиночество, объясняет эту склонность той же самой причиной:

Cercato ho sempre solitaria vita
(Le rive il sanno, e le campagne, e i boschi),
Per fuggir quest' ingegni sordi e loschi
Che la strada del ciel, hanno smarrita**.

* "Земля покрыта людьми, не заслуживающими того, чтобы с ними говорили" (*фр.*).

** Я всегда искал уединения жизни — берегов, песков, полей, лесов, — чтобы убежать от этих извращенных и подлых умов, которые потеряли дорогу на небо (*итал.*).

В таком же виде представляет он дело в своей прекрасной книге "De vita solitaria", которая, по-видимому, послужила образцом Циммерману для его знаменитого произведения "Об одиночестве"¹²⁸. Именно это, чисто вторичное и косвенное происхождение необщительности выражает, в своей саркастической манере, и Шамфор, говоря: "On dit quelquefois d'un homme qui vit seul, il n'aime pas la société. C'est souvent comme si on disait d'un homme, qu'il n'aime pas la promenade, sous le prétexte qu'il ne se promène pas volontiers le soir dans la forêt de Bondy"*¹²⁹. Тот же смысл имеют слова Саади в "Гулистане": "Отказались мы с того дня от общества незнакомых и встали на путь уединения, ибо "спокойствие в одиночестве"¹³⁰. Но совершенно то же самое, только на свой лад и в мифологической фразеологии, говорит и кроткий христианин Ангелус Силезиус¹³¹:

Herodes ist ein Feind; der Joseph der Verstand,
Dem macht Gott die Gefahr im Traum (im Geist) bekannt.
Die Welt ist Bethlehem, Ägypten Einsamkeit:
Fluech, meine Seele, fluech, sonst stirbst du vor Leid**.

В том же смысле можно понимать Джордано Бруно: "Tanti homini, che in terra hanno voluto gustare vita celeste, dissero con una voce: "ecce elongavi fugiens, et mansi in solitudine"****. В том же смысле перс Саади сообщает в "Гулистане" о себе самом: "Опротивело однажды мне общество дамасских друзей, и направился я в пустыню Кудс и дружил там со зверями..."¹³² Словом, в том же духе высказывались все, кого Прометей сделал из лучшей глины¹³³. Какое удовольствие может доставить им общение с существами, с которыми они как сочлены одного общества связаны только через посредство наиболее низменных и неблагоприятных элементов своей натуры, именно через ее обыденные, тривиальные и пошлые стороны? Этим существам, так как они не в силах подняться до уровня лучших, ведь не остается ничего другого, как заставить их опуститься до себя, чего они поэтому и добиваются. Влечение к обособлению и одиночеству воспитано, стало быть, чувством аристократическим. Всякий сброд чрезвычайно общителен; принадлежность же человека к более благородному разряду прежде всего обнаруживается в том, что он не находит никакой радости быть с другими, а все более и более предпочитает их обществу одиночество и таким образом постепенно с годами приобретает убеждение, что, за редкими исключениями, на свете может быть выбор только между одиночеством и пошлостью. Даже и этого заключения, как оно ни сурово, не мог не высказать Ангелус Силезиус, при всей своей христианской кротости и любви:

* "О людях, живущих уединенно, порою говорят: "Они не любят общества". Во многих случаях это все равно, что сказать о ком-нибудь: "Он не любит гулять" — на том лишь основании, что человек не склонен бродить ночью по разбойничьим вертепам"¹²⁹ (фр.).

** Ирод — враг; Иосиф — ум, которому Бог являет опасность в сновидении (в духе). Мир есть Вифлеем, Египет — уединение: беги, душа моя, беги. Иначе умрешь ты от скорби (нем.).

*** "Те люди, которые пожелали изведать на земле небесную жизнь, единогласно говорят: вот я убежал далеко и остался в одиночестве" (итал.).

Die Einsamkeit ist not: doch sei nur nicht gemein,
So kannst du überall in einer Wüste sein*.

Что же касается великих умов, то естественно, конечно, что эти истинные наставники всего человеческого рода столь же мало чувствуют склонности к частому общению с остальными людьми, как педагог далек от мысли вмешиваться в игру шумящей вокруг него детской толпы. Ибо те, кто явился на свет, чтобы в пучине его заблуждений направлять его к истине и из мрачной бездны его грубости и пошлости извлечь его наверх, к свету, навстречу культурному и благородному будущему, — эти люди, правда, вынуждены жить среди других, однако они, собственно, не принадлежат к ним и потому с юности чувствуют себя явно отличными от них существами. Но лишь постепенно, с годами, приходят они к ясному пониманию дела; тогда они заботятся о том, чтобы к их духовной отдаленности от других присоединилась также и физическая и чтобы никто не смел к ним приближаться, разве только это тоже будет человек, более или менее возвышающийся над обычной пошлостью.

Итак, из всего этого следует, что любовь к одиночеству проявляется не прямо или в виде исконного влечения, а развивается косвенным путем, преимущественно у более благородных душ и лишь постепенно, не без борьбы с природной общительностью, иногда даже при оппозиции мефистофелевского внушения:

Оставь заигрывать с тоской своей,
Точащею тебя, как коршун злобный.
Как ни плоха среда, но все подобны,
И человек немислям без людей¹³⁴.

Одиночество — жребий всех выдающихся умов: иной раз оно заставит их вздохнуть, но всегда изберут они его как меньшее из двух зол. Вместе с возрастом, однако, *"sapere aude"*^{***} в этом отношении становится все легче и естественнее, и на седьмом десятке влечение к одиночеству действительно приобретает силу закона природы, даже как бы инстинкта. Ибо теперь все соединяется, чтобы способствовать его развитию. Наиболее сильный стимул к общению — любовь к женщинам и половое чувство — уже утрачен; бесполость старости прямо кладет начало известному самодовлению, постепенно вытесняющему всякую общительность. Мы избавились от тысячи обманов и глупостей; активная жизнь большей частью уже миновала, от будущего ждать уже нечего, у нас нет уже более планов и намерений; поколение, к которому мы собственно принадлежим, уже сошло со сцены, — окруженные чуждыми людьми, мы стоим одиноко даже с объективной точки зрения и по самой сущности дела. К тому же полет времени ускорился, и нам хотелось бы еще воспользоваться им для умственной работы. Ибо, если только голова сохранила свою силу, многочисленные приобретенные знания

* Одиночество трудно; однако не будь только пошл, — тогда ты всюду можешь пребывать в пустыне (нем.).

** осмелюсь быть мудрым¹³⁵ (лат.).

и опыт, постепенно завершённая переработка всех мыслей и большой навык в употреблении всех своих сил делают теперь всякого рода умственное занятие более интересным и легким, чем когда-либо. Мы ясно видим тысячу вещей, которые раньше представлялись нам ещё как бы в тумане: мы приходим к известным результатам и вполне начинаем чувствовать свое превосходство. Вследствие продолжительного опыта мы перестали многого ожидать от ближних, так как, в общем, они не принадлежат к людям, выигрывающим при ближайшем знакомстве: нам известно, напротив, что, помимо редких счастливых исключений, мы ничего не встретим, кроме очень дефектных экземпляров человеческой природы, которых лучше не трогать. Поэтому мы не рискуем более впасть в обычные обманы, скоро подмечаем в каждом, что он собой представляет, и редко испытываем желание вступить с ним в более близкую связь. Наконец, особенно если одиночество было для нас другом юности, сюда присоединяется также и привычка к изолированности и общению с самим собой, становясь второй натурой. Таким образом, любовь к одиночеству, которую прежде приходилось ещё отстаивать против стремления к общению, оказывается теперь вполне естественной и простой: человек живет в одиночестве как рыба в воде. Вот почему всякая одаренная, следовательно, непохожая на других и потому отдельно стоящая индивидуальность чувствует на старости облегчение в этой естественной для нее обособленности, хотя в юные годы последняя ее тяготила.

Правда, конечно, этим действительным преимуществом старости всякий пользуется все-таки лишь в меру своих интеллектуальных сил, то есть выдающиеся головы — больше всех других; однако в меньшей степени оно, несомненно, достается каждому человеку. Только крайне убогие и пошлые натуры продолжают быть в старости столь же общительными, как и раньше: они становятся в тягость обществу, к которому более не подходят, и в лучшем случае добиваются лишь того, чтобы их терпели, тогда как, бывало, их искали.

В указанном обратном отношении между числом наших лет и степенью нашей общительности можно также усмотреть ещё и телеологический смысл. Чем человек моложе, тем больше он ещё нуждается во всякого рода наставлении: так вот, природа обрекла его на взаимное обучение, через которое проходит каждый в общении с себе подобными и по отношению к которому человеческое общество можно бы назвать большим белловско-ланкастеровским учебным заведением¹³⁶: ведь книги и школы — средства искусственные, несогласные с планом природы. Весьма целесообразно поэтому для человека посещать естественное учебное заведение тем прилежнее, чем он моложе.

"Nihil est ab omni parte beatum"* — говорит Гораций, а по выражению индийской пословицы, "нет лотоса без стебля": так и одиночество наряду со столь многочисленными выгодами имеет также и свои маленькие невыгоды и неудобства, которые, однако, ничтожны в сравнении с тем, что мы терпим в обществе; поэтому у кого есть за собой какое-либо достоинство, тому всегда легче будет обходиться без людей,

* "Нет счастья, безупречного во всех отношениях"¹³⁷ (лат.).

чем с ними. Впрочем, среди этих невыгод есть одна, которую не так легко осознать, как остальные. Она заключается вот в чем: как благодаря постоянному пребыванию дома наше тело становится столь восприимчивым к внешним влияниям, что заболевает от всякого холодного ветерка, точно так же при постоянной замкнутости и одиночестве душа наша приобретает такую чувствительность, что незначительнейшие случаи, слова, даже, пожалуй, одна игра чужого выражения лица способны обеспокоить, задеть или оскорбить нас, между тем как тот, кто все время остается на людях, не обращает на подобные вещи никакого внимания.

Кто же теперь, особенно в более юные годы, хотя оправданное отвращение к людям уже часто заставляло его искать одиночества, не в силах, однако, долго сносить его безлюдья, тому я советую привыкать брать с собой в общество часть своего одиночества, то есть учиться и в обществе быть до некоторой степени одиноким. Он должен для этого не сообщать немедленно своих мыслей другим, а с другой стороны, не придавать большого значения тому, что говорят они; надо, напротив, не ждать от них многого в моральном и интеллектуальном отношении и потому воспитывать в себе то равнодушие к их мнениям, которое является вернейшим средством всегда обнаруживать достохвальную терпимость. Тогда, пребывая среди людей, мы все же не будем так всецело поглощены их обществом, а получим больше возможности сохранить по отношению к ним чисто объективное положение; это предохранит нас от тесного соприкосновения с обществом и потому от всякого загрязнения или даже оскорбления. У нас есть даже хорошее драматическое изображение такой ограниченной или огражденной общительности в комедии *Моратина*¹³⁸ "El café o sea la comedia nueva", именно в действующей там фигуре дона Педро, особенно во второй и третьей сценах первого акта. В этом смысле общество можно сравнить также с огнем, у которого умный греется в надлежащем отдалении, тогда как дурак прямо суется в него, чтобы потом, обжегшись, бежать в холод одиночества и жаловаться на то, что огонь жжет.

10. *Зависть* свойственна человеку от природы; тем не менее это — порок и одновременно несчастье*. Нам надлежит поэтому считать ее врагом нашего счастья и стараться уничтожить ее как злого демона. К этому клонит *Сенека*, прекрасно замечая: "Nostra nos sine comparatione delectent; nunquam erit felix quem torquebit felicior"*** ("De ira", 3,30), затем еще: "Cum adspexeris, quot te antecedant, cogita, quot sequantur"**** (Письмо 15); итак, мы должны чаще брать в расчет тех, кому приходится хуже нашего, нежели тех, которые, как представляется, пользуются лучшим жребием. Даже когда нас постигнут настоящие бедствия, наиболее действительным, хотя из одного источника с завистью вытекающим утешением является для нас вид еще больших, чем наши, страданий,

* Зависть людей показывает, насколько чувствуют они себя несчастными; их постоянное внимание к чужому поведению — насколько они скучают.

** "Будем наслаждаться своим уделом, не прибегая к сравнениям, — никогда не будет счастлив тот, кого мучит вид большего счастья" (лат.).

*** "...Увидев, сколько людей тебя опередили, подумай о том, сколько их отстало" ¹³⁹ (лат.).

а затем общение с людьми, находящимися в одинаковом с нами положении, с *sociis malorum**.

Это — об активной стороне зависти. Касательно ее пассивной стороны надо помнить, что никакая ненависть не бывает столь непримиримой, как зависть: вот почему мы не должны неустанно и ревностно стремиться к ее возбуждению в других, напротив, мы лучше бы сделали, если бы отказались от этого удовольствия, как и от некоторых иных, из-за их опасных последствий. Есть *три вида аристократии*: 1) аристократия рождения и ранга, 2) денежная аристократия, 3) аристократия духовная. Последняя, собственно говоря, самая почетная, да она и признается такой, — для этого нужно только время. Ведь сказал же Фридрих Великий: "*Les âmes privilégiées rangent à l'égal des souverains*"**, — слова эти именно были обращены к гофмаршалу, шокированному тем, что, в то время как министры и генералы ели за маршальским столом, Вольтеру было указано место за столом, где сидели лишь царствующие особы и принцы. Каждую из этих аристократий окружает толпа ее завистников, которые питают тайную злобу против всякого ее члена и, если им не приходится его бояться, стараются на разные лады дать ему понять: "Ты нисколько не лучше нас!" Но как раз эти усилия и выдают их убеждение в противном. Метод же, какому должны следовать те, кому завидуют, состоит в том, чтобы держать вдали всех, принадлежащих к этой толпе, и возможно более избегать всякого с ними соприкосновения, постоянно отделяя себя от них широкой пропастью; а где этого нельзя, там надо в высшей степени хладнокровно относиться к их усилиям, которые обречены на неудачу в самом своем источнике; и мы видим, что такой образ действий общепринят. Напротив, члены одной аристократии по большей части прекрасно и без зависти уживаются с членами двух остальных, ибо каждый преимущественно другой аристократии противопоставляет собственное.

11. Надо зрело и неоднократно обсуждать всякое предприятие, прежде чем пустить его в ход, и даже после того, как все продумано самым основательным образом, остается еще отнести кое-что на долю недостаточности всякого человеческого познания, в силу чего всегда еще могут оказаться обстоятельства, выяснить или предусмотреть которые не было возможности и которые при случае подорвут весь расчет. Это соображение всегда является лишним шансом на отрицательной стороне и убеждает нас в важных делах ничего не трогать без нужды: *quieta non movere****. Но уже если мы пришли к решению и принялись за дело, так что остается все предоставить своему течению и только ожидать результатов, — тогда нечего терзаться, постоянно вновь обдумывая то, что уже совершено, и беспрестанно вспоминая о возможной опасности; теперь, напротив, надо считать дело вполне решенным, отказаться от всякого дальнейшего его обсуждения и спокойно довольствоваться убеждением, что мы все в свое время зрело взвесили. Такой совет дает и итальянская пословица: "*Legala bene, e poi lascia la andare*", которую

* товарищами по несчастью (*лат.*).

** "Особо одаренные люди стоят наравне с государями" (*фр.*).

*** не тревожить то, что лежит спокойно¹⁴⁰ (*лат.*).

Гёте переводит: "Du, sattle gut und reife getrost"* . Замечу мимоходом, что значительная часть его изречений, помещенных под заголовком "Sprichwörtlich", представляет собой тоже переведенные итальянские пословицы. Если тем не менее исход получается дурной, то это потому, что все человеческие дела подвержены случайности и ошибкам. Ведь даже *Сократ*, мудрейший из людей, нуждался в предостерегающем демоне, чтобы поступать как следует или по крайней мере избегать промахов хотя бы в своих собственных, личных делах: это показывает, что здесь мало какого бы то ни было человеческого рассудка. Вот почему известное, принадлежащее якобы одному из пап изречение, что виновниками всякого постигающего нас бедствия бываем, по крайней мере в каком-нибудь одном отношении, мы сами, не может быть признано истинным безусловно и для всех случаев, хотя оно и справедливо относительно огромного большинства их. Смутным сознанием этого обстоятельства, по-видимому, в значительной степени объясняется и то, что люди по возможности стараются скрыть свое несчастье, строя, насколько это удастся, довольные физиономии. Их беспокоит, что от их страдания будет сделано заключение об их вине.

12. При несчастном событии, которое уже наступило и не может более измениться, не следует даже допускать мысли о том, что дело могло бы сложиться иначе, а еще менее — о том, каким образом несчастье можно было бы предотвратить, ибо именно эта мысль и делает горе нестерпимым, так что человек превращается тогда в *ἐαυτὸν τιμωροῦμενος***. Напротив, надо поступать, как царь Давид, который, пока его сын лежал в болезни, осаждал Иегову непрестанными просьбами и мольбами, а когда тот умер, махнул рукой и больше об этом не думал. Кто же для этого недостаточно легкомыслен, тот пусть ищет утешения в фаталистической точке зрения, уяснив себе ту великую истину, что все совершающееся наступает с необходимостью и, стало быть, — неотвратимо.

При всем том правило это односторонне. Оно, правда, пригодно для нашего непосредственного облегчения и успокоения в несчастных случаях: однако если в них, как это по большей части бывает, виновна, по крайней мере до некоторой степени, наша собственная небрежность или дерзость, то постоянная, мучительная дума о том, каким образом можно было бы избежать несчастья, является благотельным самонаказанием, служащим для нашего предостережения и исправления, то есть полезным на будущее время. И при явно совершенных ошибках мы не должны, как это обыкновенно делают, стараться оправдать, приукрасить или умалить их перед самими собой, а должны признаться в них и ясно представить их себе во всем их объеме, чтобы можно было принять твердое намерение избегать их в будущем. Конечно, при этом приходится причинять себе большое страдание от недовольства самим собой, но οὐ μὴ δареῖς ἀνθρώπος οὐ παιδεύεται***.

13. Мы должны налагать узду на свое воображение во всем, что касается нашего блага или горя. Итак, прежде всего не надо строить

* "Седлай хорошенько и смело пускайся в путь" (итал., нем.).

** самонистязателя¹⁴¹ (греч.).

*** человек, которого не наказывают, не научается¹⁴² (греч.).

никаких воздушных замков, ибо они слишком убыточны, так как нам тотчас же приходится со вздохом опять ломать их. Но еще более надо остерегаться тревожить свое сердце картинами только возможных несчастий. Ведь если бы они были лишены всякой реальной основы или по крайней мере были очень сомнительного свойства, то при пробуждении от такого сна мы тотчас видели бы, что все это был просто мираж; это тем более заставляло бы нас радоваться лучшей действительности и во всяком случае позволяло бы нам выводить отсюда предостережение против очень отдаленных, хотя и возможных несчастий. Но такого рода картинами фантазия наша тешится неохотно: совсем без всякого основания она воздвигает разве только приятные воздушные замки. Материалом для ее мрачных видений служат несчастья, являющиеся для нас хотя бы и далеккой, но все-таки более или менее действительной угрозой; их-то она преувеличивает, представляет их возможность гораздо более близкой, чем это есть на самом деле, и рисует их в самом ужасном свете. Такого рода сновидение не может быть немедленно отброшено нами при пробуждении, как приятная греза: последнюю тотчас опровергает действительность, оставляя, самое большее, слабую надежду в недрах возможности. Но раз мы предались мрачным фантазиям (*blue devils**), нас окружают картины, от которых не так-то легко отрешиться, ибо возможность их, в общем, несомненна, а определить ее степень мы не всегда в состоянии, — она легко поэтому превращается в вероятность, и мы попадаем в руки тревожного страха. Вот почему, стало быть, на вещи, касающиеся нашего блага и горя, мы должны смотреть исключительно глазами разума и способности суждения, то есть подвергать их сухому и холодному разбору с помощью простых понятий и *in abstracto*. Фантазия при этом не должна принимать никакого участия, ибо суждение не ее дело, — она только рисует перед нами картины, которые приводят душу в бесполезное и часто мучительное волнение. Всего строже правило это надлежит соблюдать вечером. Ибо как темнота делает нас боязливыми, заставляя нас всюду видеть страшные образы, точно так же, аналогично ей, действует и смутность мысли, — и всякая неопределенность порождает сомнение: поэтому вечером, когда ослабевшие рассудок и способность суждения покрываются субъективной тьмою, а интеллект становится утомлен и *θορυβώμενος***, утрачивая силу смотреть в корень вещей, — предметы нашего размышления, касающиеся наших личных обстоятельств, легко принимают тревожный вид и становятся пугалами. Всего больше бывает это по ночам, в постели, когда ум совсем расслаблен, так что способность суждения не может уже отправлять своей функции, воображение же еще продолжает действовать. Тогда ночь на все решительно накладывает свой черный колорит. Вот почему мысли наши перед засыпанием или даже при ночном пробуждении почти в такой же мере придают вещам искаженный и извращенный вид, как и сновидения, а к тому же, если они касаются личных дел, принимают обыкновенно самую мрачную, прямо ужасную окраску. Потом, утром, все эти ужасы исчезают, подобно снам,

* хандре (англ.).

** смущен (греч.).

— таково значение испанской пословицы: "Noche tinta, blanco el dia"*.

Но и вечером, когда горит огонь, рассудок, подобно глазам, не имеет уже столь ясного зрения, как при дневном свете: вот почему это время непригодно для обсуждения серьезных, особенно же неприятных дел. Для этого самое удобное время — утро, как и вообще для всякой без исключения работы, как умственной, так и физической. Ибо утро — это юность дня: все ясно, свежо и легко; мы чувствуем себя сильными, а все наши способности в полном нашем распоряжении. Не следует сокращать этого времени поздним вставанием, а также тратить его на недостойные занятия или разговоры: надо видеть в нем квинтэссенцию жизни и считать его до некоторой степени священным. Вечер, напротив, это — старость дня; вечером мы утомлены, болтливы и легкомысленны.

Всякий день есть маленькая жизнь: всякое пробуждение и вставание — маленькое рождение; всякое свежее утро — маленькая юность; всякое приготовление ко сну и засыпание — маленькая смерть.

Вообще же состояние нашего здоровья, сон, питание, температура, погода, окружающая обстановка и еще много других внешних моментов оказывают огромное влияние на наше настроение, а это последнее — на наши мысли. Вот почему как наш взгляд на какое-нибудь дело, так и наша способность к работе находятся в такой сильной зависимости от времени и даже от места. Так что, стало быть,

Nehmt die ernste Stimmung wahr,
Denn sie kommt so selten!**.

И не только относительно чисто объективных концепций и оригинальных мыслей приходится выжидать, сообразовывая ли они и когда именно явиться, но даже основательное обсуждение какого-нибудь личного дела не всегда удастся в то время, которое мы заранее для него определили и когда мы к нему приготовились; и оно, обсуждение, тоже само для себя избирает время, и тогда сами собой приходят в движение соответствующие мысли, а мы следим за ними с полным вниманием.

В рекомендованное обуздание фантазии входит еще также, чтобы мы не позволяли ей вновь воскрешать и рисовать перед нами пережитые некогда несправедливость, ущерб, потерю, оскорбления, пренебрежения, обиды и т. п.; ведь тут мы опять поднимаем давно уже дремлющие досаду, злобу и все ненавистнические страсти, оскверняя тем свою душу. Ибо, по прекрасной притче, встречающейся у неоплатоника Прокла, как в каждом городе, наряду с гражданами благородными и выдающимися, живет и всякого рода чернь (ochlos), так и в каждом, даже благороднейшем и возвышеннейшем человеке вложены от природы все те низменные и пошлые элементы, какие присущи человеческой, даже животной натуре. Чернь эту не следует возбуждать к мятежу, она не должна даже смотреть из окон, ибо она обладает отвратительной внешностью; между тем отмеченные порождения фантазии служат для нее демагогами. К тому же малейшая неприятность, исходит ли она от людей или вещей, если мы продолжительное время с нею носимся, расписывая ее яркими

* "Ночь окрашена, день бел" (исп.).

** Пользуйтесь хорошим настроением, ибо оно приходит так редко (Гёте).

красками и в увеличенном масштабе, способна принять чудовищные размеры, так что мы выходим из себя. Ко всему неприятному нужно, напротив, относиться крайне прозаически и трезво, чтобы мы в состоянии были возможно легче его перенести.

Мелкие предметы, находясь на близком расстоянии от глаз, ограничивают наш кругозор и скрывают от нас мир; точно так же люди и вещи нашей *ближайшей обстановки*, хотя бы они были крайне незначительны и безразличны, все-таки часто сверх меры привлекают к себе наше внимание и мысли, действуя к тому же раздражающим образом, и вытесняют мысли и дела важные. С этим надо бороться.

14. При взгляде на то, что не наше, в нас очень легко возникает мысль: "А что, если бы это было моим?", — и мысль эта заставляет нас чувствовать известное лишение. Вместо того мы чаще должны бы спрашивать: "А что, если бы это *не* было моим?", — я хочу сказать, мы должны стараться по временам так смотреть на то, чем владеем, как если бы мы вспоминали о нем уже после его утраты. И так по отношению ко всему, что бы оно ни было: к собственности, здоровью, друзьям, возлюбленной, жене, детям, лошадям и собакам, — ибо большей частью потеря впервые открывает нам ценность вещей. При рекомендуемой же точке зрения на них, во-первых, обладание ими непосредственно станет для нас дороже, чем прежде, а во-вторых — мы всячески постараемся сохранить их за собой: не будем подвергать риску собственность, раздражать друзей, вводить в искушение верность жены, будем охранять здоровье детей и т. д. Мы часто стремимся прояснить смутное настоящее представлением будущих возможностей и изобретением многообразных химерических надежд, из которых всякая чревата разочарованием, какое неизбежно явится, как скоро она разобьется о суровую действительность. Лучше было бы избирать предметом своих дум многочисленные дурные возможности, так как это дает повод частью для мер к их предотвращению, частью для приятных сюрпризов, в случае если они нас минуют. Ведь мы всегда заметно радуемся после какой-нибудь устраненной тревоги. Хорошо даже представлять себе иногда большие несчастья, какие могут нас случайно постигнуть, — именно чтобы легче переносить действительно постигающие нас потом гораздо меньшие беды: мы находим утешение в мысли о худшем, которого не случилось. Ради этого правила не надо, однако, пренебрегать предшествующим.

15. Так как обстоятельства и события, нас касающиеся, проходят и сменяют друг друга разрозненно, без порядка и без взаимной связи, являя собой самый резкий контраст и не имея ничего общего, кроме того, что они касаются нас, то, чтобы им соответствовать, наши мысли и заботы относительно них должны отличаться такой же замкнутой обособленностью. Таким образом, когда мы что-нибудь предпринимаем, нам надлежит отвлечься от всего остального и покончить с этим делом, чтобы все в свое время исполнить, вкусить и претерпеть, совершенно не думая о прочем: мы должны, стало быть, хранить свои мысли как бы в выдвижных ящиках, один из которых мы открываем, в то время как все прочие остаются закрытыми. Этим устраняется возможность того, чтобы какая-нибудь тягостная забота отравляла всякое маленькое

наслаждение в настоящем и лишала нас всякого покоя; чтобы одни соображения вытесняли остальные; чтобы забота об одном каком-нибудь важном деле порождала нерадение ко многим мелким и т. д. Особенно же тот, кто способен к высоким и благородным размышлениям, никогда не должен допускать, чтобы доступ для них всецело преграждали захватывающие его ум личные дела и низменные попечения: ведь это в полном смысле было бы *propter vitam vivendi perdere causas**. Конечно, для того чтобы таким образом себя направлять и сдерживать, нужно, как и для многого другого, самопринуждение, однако нас должно укреплять в нем то соображение, что всякому человеку приходится очень часто и в очень сильной степени подчиняться внешнему давлению, без которого не обходится ничья жизнь, но что небольшое, в подобающем случае примененное самопринуждение предохранит нас впоследствии от многих принуждений извне, подобно тому как маленький отрезок круга возле центра соответствует часто во сто раз большему у периферии. Ничто в такой мере не избавляет нас от внешнего принуждения, как самопринуждение, — это выражено в изречении Сенеки: "*Si vis tibi omnia subicere, te subice rationi*"** (Письмо 37). К тому же самопринуждение всегда продолжает оставаться в нашей власти, и мы можем, в случае крайности, или когда оно заденет наше самое чувствительное место, несколько его ослабить; принуждение же, идущее извне, ни с чем не считается, не знает пощады и жалости. Мы поступаем поэтому мудро, если упреждаем последнее первым.

16. Ставить предел своим желаниям, держать в узде свои страсти, смирять свой гнев, всегда памятуя, что отдельному человеку доступна лишь бесконечно малая часть всего, достойного желаний, и что каждый обречен на многочисленные беды, то есть, словом, *abstinere et sustinere****: вот правило, без соблюдения которого ни богатство, ни власть не помешают нам чувствовать себя жалкими. Таков смысл стихов Горация:

*Inter cuncta leges et percontabere doctos,
Qua ratione queas traducere leniter aevum,
Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes****.*

17. *Vita motu constat******, — с несомненным правом замечает Аристотель; и как сообразно с этим наша физическая жизнь заключается лишь в непрестанном движении и им обусловлена, точно так же и для нашей внутренней, духовной жизни требуется постоянная работа, какое-нибудь занятие в виде действия или мыслей, — доказательством этому служит уже тот факт, что праздные и свободные от мыслей люди

* потерять ради жизни весь жизненный корень¹⁴³ (лат.).

** "Если хочешь взять власть над всем, отдай власть над собою разуму"¹⁴⁴ (лат.).

*** Воздерживаться и терпеть¹⁴⁵ (лат.).

**** Ты в положении всяком ученых читай, поучайся:

Способом можешь каким свой век провести ты спокойно,

Так, чтобы тебя не томила: всегда ненасытная алчность,

Страх потерять иль надежда добыть малонужные вещи...¹⁴⁶ (лат.).

***** "Жизнь состоит в движении"¹⁴⁷ (лат.).

тотчас принимаются барабанить по столу руками или каким-нибудь предметом. Ведь бытие наше по самому существу своему исключает отдых; вот почему полное бездействие скоро становится для нас невыносимым, производя ужаснейшую скуку. И это влечение к деятельности нужно регулировать, чтобы оно получало себе методическое и потому лучшее удовлетворение. Итак, стало быть, для счастья человека необходима работа — он должен чем-нибудь заниматься, что-нибудь, где можно, делать и во всяком случае чему-нибудь учиться: его силы требуют себе применения, и ему хочется видеть какой-либо результат от этого применения. Наибольшее удовлетворение в этом отношении получается, однако, когда мы что-нибудь *делаем*, изготавливаем, будь то корзина, будь то книга: наблюдать же, как то и другое произведение с каждым днем растет под нашими руками и наконец достигает завершения, — это непосредственно делает нас счастливыми. Так бывает с художественным созданием, с книгой, даже с простой ручной работой: само собой разумеется — чем благороднее вид произведения, тем выше и наслаждение. Всего счастливее с этой точки зрения люди даровитые, которые сознают в себе способность к созданию важных, великих и цельных творений. Ибо от этого на все их существование распространяется интерес высшего порядка, сообщающий ему усладу, какой лишена жизнь других людей, так что она в сравнении с их жизнью оказывается совершенно пустой. Именно — для них, для одаренных, бытие и мир наряду с общим для всех материальным интересом обладает еще другим и высшим, формальным интересом, содержа в себе материал для их произведений, собиранием которого они ревностно занимаются в течение своей жизни, как только перестают давить на них личные нужды. И интеллект у них до некоторой степени двойной: во-первых, это — интеллект, предназначенный для обыкновенных отношений (дел воли), подобно уму всех других людей; во-вторых, это — интеллект для чисто объективного понимания вещей. Таким образом, жизнь их имеет двоякий характер: они бывают одновременно зрителями и актерами, тогда как остальные — только актеры. Однако пусть все чем-нибудь занимаются в меру своих способностей. Ибо насколько вредно влияет на нас отсутствие планомерной деятельности, какой-либо работы, что заметно во время долгих увеселительных путешествий, когда человек порою чувствует себя прямо несчастным, потому что, лишенный истинного дела, он бывает как бы вырван из своей естественной стихии. Делать усилия и бороться с препятствиями является для человека такой же потребностью, как для крота рыть землю. Бездействие, порожденное абсолютным довольством длительного наслаждения, было бы ему невыносимо. Преодоление трудностей — вот истинное наслаждение его бытия: будут ли эти трудности материального свойства, как в практической жизни, или духовного, как при изучении и исследовании, — борьба с ними и победа приносит счастье. Если для них не представляется случая, то мы устраиваем их себе, как можем: в зависимости от того, какова индивидуальность человека, он будет охотиться либо играть в бильбоке¹⁴⁸, или, повинаясь бессознательным импульсам своей природы, начнет искать ссор либо заводить интриги, или пустится на плутни и всякого рода

гадости, чтобы только положить конец невыносимому для него состоянию покоя. *Difficilis in otio quies**.

18. Путеводной звездой своих стремлений надо избирать не *образцы фантазии*, а отчетливо осознанные *понятия*. В большинстве случаев, однако, происходит обратное. Именно: при ближайшем рассмотрении оказывается, что для наших решений окончательное значение имеют в последнем итоге большей частью не понятия и суждения, а воображение, которое рисует и отстаивает перед нами одну из альтернатив. Не помню уже, в каком романе Вольтера или Дидро герою, когда он был юношей и, подобно Геркулесу, стоял на распутье, добродетель всегда представлялась в образе его старого гувернера, морализующего с табакеркой в левой и с щепоткой табаку в правой руке, порок же — в виде камеристки его матери. Особенно в юности цель нашего счастья фиксируется в форме тех или иных образов, которые носят перед нами и часто держатся в течение половины жизни, а то и целую жизнь. Это — собственно дразнящие призраки: стоит нам только добраться до них, как они исчезают бесследно, и мы узнаем, что не получим от них решительно ничего из ими обещанного. Таковы отдельные сцены семейной, гражданской, общественной, деревенской жизни, мечты о жилище, обстановке, знаках отличия, выражениях почета и т. д. и т. д. — *chaque fou a sa marotte***: сюда же часто принадлежит и образ милой. Такое положение дел вполне естественно: наглядное представление, имея непосредственный характер, оказывает, конечно, и более непосредственное действие на нашу волю, нежели понятие, абстрактная мысль, дающая только общие черты без частных, из которых между тем как раз и складывается реальный мир, — она может поэтому влиять на нашу волю лишь косвенным путем. А между тем лишь понятие не изменяет своему слову, так что развитой человек верит только ему. Правда, конечно, оно нуждается иной раз в пояснении и парафразе с помощью тех или иных картин, однако лишь *cum grano salis****.

19. Предыдущее правило можно подвести под более общее положение, что человек всегда должен сохранять власть вообще над всеми впечатлениями от наличных и наглядных предметов. Впечатления эти бывают несоразмерно сильны в сравнении с тем, что мы просто думаем и сознаем, не благодаря их материалу и содержанию, часто очень малозначительным, а благодаря их форме — наглядности и непосредственности, которая овладевает душой, тревожа ее покой или колебля ее намерения. Ибо находящееся перед нами, наглядное, будучи легко доступно обозрению, всегда действует сразу со всей присущей ему силой; напротив, мысли и доводы должны быть продуманы порознь, для чего нужны время и спокойствие, — вот почему они не могут быть во всякую минуту в полной наличности. Благодаря этому обстоятельству приятное, от которого мы отказались в силу размышлений, все-таки привлекает нас, когда оно у нас перед глазами. Точно так же нас задевает отзыв, принадлежащий людям, заведомо некомпетентным; мы чувствуем гнев

* Опасен при досуге покой (лат.).

** каждый дурак имеет свой колпак (фр.).

*** не совсем всерьез (лат.).

при оскорблении, хотя понимаем, что оно достойно презрения; равным образом десять доводов за отсутствие какой-нибудь опасности перевешиваются ложной видимостью ее действительного существования и т. д. Во всем этом сказывается то, что существо наше искони чуждо разумности. Такого рода впечатлению часто подвержены женщины, да и не у многих мужчин разум пользуется таким преобладанием, чтобы им не приходилось страдать от этого влияния. Где же мы не в силах совершенно преодолеть его с помощью одних мыслей, там самое лучшее — парализовать данное впечатление противоположным, например, впечатление обиды — общением с лицами, которые относятся к нам с большим уважением, впечатление угрожающей опасности — реальным созерцанием того, что ей противодействует. Ведь мог же итальянец, о котором рассказывает Лейбниц (в "Новых опытах", кн. 1, гл. 2, § 11¹⁴⁹), противостоять даже пытке тем, что во время нее, по заранее принятому намерению, он ни на секунду не выпускал из головы образ виселицы, на которую попал бы в случае своего признания: поэтому он время от времени кричал *io ti vedo**, дав впоследствии этим словам указанное объяснение. Именно по рассмотренной здесь причине, когда все окружающие держатся различного с нами мнения и сообразно тому ведут себя, нам трудно бывает сохранить свою твердость, даже если мы убеждены в их заблуждении. С глазу на глаз соблюдаемый верноподданнический церемониал доверенного спутника должен играть роль почти необходимого укрепительного средства для преследуемого, путешествующего *incognito* короля-изгнанника, иначе последний в конце концов начнет сомневаться в собственном "я".

20. После того как во второй главе мною уже отмечено высокое значение *здоровья*, этого первого и важнейшего условия для нашего счастья, мне остается здесь дать еще несколько самых общих советов, касающихся его укрепления и сохранения.

Надо закалять себя, налагая, пока мы здоровы, на свое тело, как в его целом, так и в каждой части, побольше нагрузок и затруднений и приучаясь противостоять всякого рода враждебным влияниям. Но как скоро вы заметите болезненное состояние, всего ли организма или отдельной его части, надо тотчас обратиться к противоположному методу, оказывая больному телу или его части всяческую пощаду или заботу: ибо органы страдающие и ослабленные не способны закаляться.

Мускулы крепнут, когда ими много пользуются, — нервы, напротив, слабеют при этом. Поэтому упражняйте свои мускулы всякой посильной для них работой, нервы же оберегайте от всякого напряжения. Так, мы должны охранять глаза от слишком яркого, особенно отраженного света, от всякого напряжения впотьмах, а также от продолжительного рассматривания слишком мелких предметов; уши — от слишком сильного шума; главным же образом мозг — от насильственного, слишком долгого или несвоевременного напряжения, так что он должен оставаться в покое при пищеварении, ибо тогда та же самая жизненная сила, которая в мозгу образует мысли, напряженно работает в желудке и кишках, приготовляя химус и хилус¹⁵⁰, — равным образом пусть он отдыха-

* я тебя вижу (итал.).

ет при значительной мускульной работе или даже и после нее. Ведь с двигательными нервами бывает то же, что и с чувствующими, и как боль, ощущаемая в поврежденных членах, на самом деле ютится в мозгу, точно так же идут и работают собственно не ноги и руки, а головной мозг — именно та его часть, которая, через посредство продолговатого и спинного мозга, возбуждает нервы данных членов и тем приводит последние в движение. Соответственно тому и утомление, чувствуемое в ногах или руках, подлинным своим местопребыванием имеет мозг: поэтому именно те только мускулы утомляются, движение которых произвольно, то есть исходит от мозга, а вовсе не те, которые работают без участия воли, например — сердце. Очевидно, стало быть, мозг потерпит ущерб, если принуждать его к сильной мускульной работе и умственному напряжению в одно и то же время или хотя бы только без перерыва. Этому не противоречит тот факт, что в начале прогулки или вообще при кратковременной ходьбе мы часто подмечаем в себе повышенную умственную деятельность, ибо здесь еще не наступило утомление упомянутых частей мозга, а с другой стороны, подобная легкая мускульная работа и усиленное благодаря ей дыхание способствуют доставке к мозгу артериальной, теперь к тому же и лучше окисленной крови. В особенности же следует давать мозгу нужную для его обновления полную меру сна, ибо сон имеет для всего человека такое же значение, как завод для часов (ср.: "Мир как воля и представление", II, 217¹⁵¹). Мера эта будет тем больше, чем мозг развитее и деятельнее; однако переступать ее было бы простой тратой времени, так как в этом случае сон теряет в силе то, что он выигрывает в продолжительности*¹⁵². Вообще надо хорошенько себе усвоить, что мышление наше есть не что иное, как органическая функция мозга, и что с ним, следовательно, по отношению к работе и отдыху, дело обстоит так же, как и со всякой другой органической деятельностью. Как чрезмерное напряжение портит глаза, так портит оно и мозг. Правильно было сказано: мозг мыслит, подобно тому как желудок варит пищу. Ложное представление о какой-то нематериальной, простой, по самому существу своему всегда мыслящей и потому неутомимой душе, которая якобы помещается в мозгу лишь временно и ни в чем на свете не нуждается, успело, конечно, сбить некоторых с толку, побудив их на безрассудные поступки и притупление своих умственных сил: так, например, Фридрих Великий попытался как-то совершенно отучить себя от сна. Профессора философии хорошо сделали бы, если бы не поощряли подобной, даже в практическом отношении пагубной нелепости своей правоверно держащейся катехизиса философией старых баб. Следует усвоить себе привычку считать свои умственные силы в полном смысле физиологическими функциями, руководствуясь этим в их обработке, сбережении, применении и т. д., и помнить, что на уме отзывается всякое телесное страдание,

* Сон — частица смерти, которую мы занимаем *anticipando* [авансом], чтобы за это вновь получить и восстановить жизнь, исчерпанную за день. *Le sommeil est un emprunt fait à la mort* [сон — заем, сделанный у смерти — фр.]. Сон заимствуется у смерти для поддержания жизни. Илия: он есть *срочный процент* смерти, которая сама представляет собой уплату капитала. Эта уплата происходит тем позже, чем выше проценты и чем аккуратнее они вносятся.

неудобство, расстройство, в какой бы части тела оно ни случилось. Всего лучше научит этому *Кабанис* со своими "*Des rapports du physique et du moral de l'homme*"¹⁵³.

В пренебрежении указанным здесь советом кроется причина, почему иные великие умы, а также великие ученые впадали на старости лет в слабоумие, ребячество и даже сумасшествие. То, например, обстоятельство, что прославленные английские поэты XIX столетия *Вальтер Скотт*, *Вордсворт*, *Саути* и многие другие в старости, уже на шестом десятке даже, оказались умственно тупыми и неспособными и прямо дошли до умственного маразма, объясняется, без сомнения, следующим: все они, прельщенные высоким гонораром, относились к авторству как к ремеслу, то есть писали из-за денег. Это побуждает к противоестественному напряжению, и кто запрягает своего пегаса в ярмо или подгоняет свою музу кнутом, того ждет такое же возмездие, как и того, кто нес принудительную службу Венере. Я подозреваю, что и *Кант* в свои преклонные годы, когда он наконец стал знаменитостью, подорвал свои силы чрезмерной работой, подготовив этим второе детство своих последних четырех лет. Напротив, господа Веймарского двора Гёте, Виланд, Кнебель сохранили духовные силы и творческие способности вплоть до самого преклонного возраста, ибо они не писали ради вознаграждения; то же относится и к Вольтеру.

Всякий месяц в году оказывает свое особое и непосредственное, то есть независимое от погоды, влияние на наше здоровье, вообще на все наше телесное состояние, а также и на духовное.

*с. О нашем поведении
относительно других*

21. Чтобы пройти свой путь в мире, полезно взять с собой большой запас *предусмотрительности* и *снисходительности*: первая предохранит нас от убытков и потерь, вторая — от споров и ссор.

Кому приходится жить среди людей, тот не должен безусловно отвергать ни одной индивидуальности, так как она ведь все-таки установлена и дана природой, хотя бы, следовательно, индивидуальность эта была самой плохой, самой жалкой либо самой смешной. Напротив, он должен принимать ее как нечто неизменное, чему в силу вечного и метафизического принципа надлежит быть таким, каково оно есть; в случаях прискорбных надо думать: "Должны существовать и такие чудачки"¹⁵⁴. Относясь к делу иначе, мы поступаем несправедливо и вызываем в другом вражду на живот и на смерть. Ибо никто не может изменить своей собственной индивидуальности, то есть своего морального характера, своих познавательных сил, своего темперамента, своей физиономии и т. д. Таким образом, если мы совершенно и окончательно осуждаем его существо, то ему остается только бороться с нами как со смертельным врагом: ведь мы согласны признать за ним право на существование под тем только условием, чтобы он стал иным, нежели требует его неизменная природа. Поэтому, стало быть, мы, если желаем жить с людьми, должны каждого принимать и признавать с данной его индивидуальностью, какова бы она ни оказалась, и вправе заботиться

лишь о том, чтобы извлечь из нее пользу, какую она может дать по своему характеру и свойствам; но нам не подобает ни надеяться на ее изменение, ни осуждать ее, без дальних слов, в ее настоящем виде. Таков истинный смысл выражения "жить и давать жить другим". Задача эта, впрочем, не так легка, как справедлива, и счастливым надо считать того, кто может навсегда избавить себя от некоторых индивидуальностей. Между тем для приобретения способности выносить людей надлежит упражнять свое терпение на неодушевленных предметах, которые упорно противодействуют нашим усилиям, повинаясь механической или какой-нибудь иной физической необходимости; случай для этого представляется ежедневно. Приобретенное таким путем терпение мы научимся потом переносить на людей, привыкая думать, что и их, где они являются для нас помехой, побуждает к этому столь же строгая, в их натуре коренящаяся необходимость, как и та, с какой действуют вещи неодушевленные: вот почему раздражаться на их поведение столь же глупо, как сердиться на камень, загородивший нам дорогу. Относительно многих самое умное будет думать: "Изменить я его не изменю, постараюсь поэтому его использовать".

22. Достойно изумления, как легко и скоро сказывается в беседе между людьми однородность или разнородность их ума и сердца: она дает себя знать во всякой малости. Если даже разговор касается самых посторонних, самых безразличных вещей, то между лицами, существенно разнородными, почти каждая фраза одного более или менее не по душе другому, а иная прямо возбуждает в нем досаду. Люди же однородные тотчас и во всем чувствуют известную солидарность, которая при значительной однородности скоро слагается в полную гармонию, даже в унисон. Этим объясняется прежде всего то, почему во всех отношениях дюжинные личности обнаруживают такую общительность и всюду так легко находят себе вполне хорошее общество — таких добропорядочных, милых, отличных людей. С человеком недюжинным бывает обратное и в тем большей степени, чем он даровитее, так что при своей обособленности он в состоянии чувствовать временами порядочную радость, выискивая в другом какую-нибудь однородную с ним самим черту — хотя бы в самом слабом виде. Ибо каждый может иметь для другого лишь такое значение, какое тот имеет для него. Истинно великие умы гнездятся одиноко, подобно орлам, в высоте. С другой стороны, отсюда становится понятным, почему единомышленники так скоро друг с другом сходятся, — их как будто взаимно влечет какая-то магнитная сила: рыбак рыбака видит издалека. Всего чаще, конечно, приходится наблюдать это на людях с низменным образом мыслей или слабыми способностями, но это лишь потому, что имя им легион, тогда как лучшие и одаренные натуры бывают и слывут редкими. По этой-то причине, например, в большом, преследующем практические цели товариществе два истых негодяя очень скоро узнают друг друга, как если бы у них в руках было особое знамя, и немедленно сталкиваются для злоупотребления либо предательства. Равным образом, представьте себе, *per impossibile**, большое общество из одних только очень умных и талант-

* что почти невозможно (лат.).

ливых людей, за исключением замешавшихся сюда двух остолопов; последние почувствуют взаимное симпатическое влечение, и скоро каждый из них возрадуется в сердце своем, что ему попался хоть один разумный человек. Поистине любопытно быть свидетелем того, как двое, особенно из обделенных в моральном и интеллектуальном отношениях, с первого же взгляда признают друг друга, усердно стремясь сблизиться между собой, обмениваясь дружескими и радостными приветствиями, спешат друг другу навстречу, как будто они старые знакомые; это настолько бросается в глаза, что чувствуешь искушение допустить, согласно буддийскому учению о метемпсихозе, что они были уже друзьями в каком-нибудь прежнем существовании.

Но что разъединяет людей, даже при большом сходстве, а также порождает между ними хотя бы преходящий разлад, это — разница в наличном настроении, которое почти всегда для каждого бывает иным в зависимости от его теперешнего положения, занятия, обстановки, физического состояния, минутного направления мыслей и т. д. Отсюда возникает дисгармония между самыми согласованными личностями. Способность всегда вводить поправку, нужную для устранения такого диссонанса, и устанавливать равномерную температуру возможна лишь при наивысшем развитии. Насколько для общественного единения важна одинаковость настроения, об этом можно судить по тому, что даже в многочисленном обществе пробуждается, ко всеобщему удовольствию, живой обмен мыслей и искренний интерес, коль скоро на всех вместе и однородно действует что-нибудь объективное, будь то опасность, надежда или какое-нибудь известие, какое-нибудь редкое зрелище, театральное представление, музыка или иное что. Ибо подобные вещи, оттесняя на задний план все личные интересы, создают всеобщее единство настроения. За недостатком такого объективного воздействия хватаются обычно за субъективное: вот почему признанным средством для возбуждения в обществе единодушного настроения служит бутылка. Для той же цели пользуются даже чаем и кофе.

Но этой именно дисгармонией, какую различие минутного настроения так легко вносит во всякое общество, и объясняется отчасти, почему в воспоминании, свободном от этого и всех подобных разъединяющих, хотя бы и мало длительных влияний, каждый рисуется в идеализированном, иногда почти что преображенном виде. Воспоминание действует подобно собирательному стеклу в камере-обскуре: оно сокращает все размеры и тем дает гораздо более красивое изображение, чем сам оригинал. Преимуществом такого положения мы отчасти пользуемся уже при всяком своем отсутствии. Ибо хотя идеализирующее воспоминание для завершения своего действия требует продолжительного времени, однако действие это начинает проявляться уже немедленно. На этом основании будет даже умно с нашей стороны показываться своим знакомым и добрым друзьям лишь через значительные промежутки времени; тогда при новом свидании заметно будет, что воспоминание уже приступило к своему делу.

23. Никто не может видеть *выше* себя. Этим я хочу сказать: всякий усматривает в другом лишь то, что содержится и в нем самом, ибо он может постичь и понимать его лишь в меру своего собственного интел-

лекта. Если же последний принадлежит к самому низкому сорту, то все умственные способности, даже величайшие, не окажут на него никакого действия, и в обладателе их он не подметит ничего, кроме только самых низменных черт его индивидуальности, то есть увидит лишь всю его слабость, недостатки его темперамента и характера. Из них он и будет состоять в его представлении. Высшие умственные дарования так же не существуют для него, как цвет для слепого. Ибо никакой ум не виден тому, у кого ума нет, а всякая оценка есть продукт стоимости ценимого и познавательного кругозора ценящего. Отсюда следует, что мы ставим себя на один уровень со всяким, с кем разговариваем: здесь исчезает всякое возможное наше перед ним преимущество, и даже нужное в этом случае самоотречение остается совершенно незамеченным. Если теперь принять в расчет, что большинство людей отличается совершенно низким образом мыслей и слабыми способностями, то есть во всех отношениях *пошлы*, то легко будет понять, что невозможно говорить с ними, не становясь на это время самому *пошлым*, по аналогии с электрической индукцией; тогда мы основательно уразумеем подлинный смысл и верность выражения "опошлиться" и вместе с тем охотно станем избегать всяких сотоварищей, с которыми можно обращаться только через посредство *partie honteuse** своей натуры. И мы поймем также, что по отношению к тупицам и дуракам существует только *один* способ показать свой ум, и способ этот заключается в том, чтобы не говорить с ними. Но тогда, конечно, иной временами будет чувствовать себя в обществе, как танцор, который явился бы на бал, где находятся одни только хромы: с кем же прикажете ему танцевать?

24. Тот человек, один избранный из сотни, снискивает себе мое уважение, который, когда ему приходится чего-нибудь ждать, то есть сидеть без дела, не принимается немедленно отбивать или выстукивать такт всем, что только ему попадается в руки — своей палкой, ножом и вилкой или иным чем. Он, вероятно, о чем-нибудь думает. По многим же людям можно наблюдать, что у них зрение вполне заступило место мышления: они стараются возбудить в себе сознание своего бытия с помощью стука, если только под рукой нет сигары, которая служит именно для этой цели. По той же самой причине они постоянно и всецело находятся во власти зрительных и слуховых впечатлений от всего, что вокруг них происходит.

25. *Ларошфуко* верно заметил, что трудно чувствовать к кому-нибудь одновременно и глубокое уважение, и большую любовь. Нам остается поэтому выбор — добиваться от людей любви или уважения. Любовь их всегда своекорыстна, хотя и на крайне различные лады. К тому же то, чем она приобретается, не всегда бывает таково, чтобы это льстило нашей гордости. Нас любят главным образом в зависимости от того, насколько низко стоят наши претензии к уму и сердцу других, притом эти малые требования должны быть серьезны и неспритворны, а также не должны зависеть просто от той снисходительности, которая имеет свой корень в презрении. Если теперь припомнить очень правильное суждение *Гельвеция*: "*Le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mesure*

* низшей части (*фр.*).

assez exacte du degré d'esprit que nous avons"*, то из этих посылок легко будет вывести соответствующее заключение. С уважением же людей дело обстоит наоборот: его приходится вынуждать у них против их собственного желания; именно потому они его большей частью и скрывают. Вот почему оно дает нам в глубине души гораздо большее удовлетворение: оно стоит в связи с нашей ценностью, чего нельзя сказать непосредственно о людской любви, ибо последняя субъективна, тогда как уважение объективно. Но выгоднее для нас, без сомнения, любовь.

26. Большинство людей настолько субъективны, что, в сущности, их ничто не интересует, кроме только их самих. Отсюда и происходит, что, о чем бы вы ни говорили, они тотчас думают о себе и всякое случайное, хотя бы самое отдаленное отношение к чему-нибудь касающемуся их личности привлекает к себе и захватывает все их внимание, так что они становятся уже неспособны понимать объективное содержание речи; равным образом никакие доводы не имеют для них значения, коль скоро доводы эти идут вразрез с их интересами или с их тщеславием. Поэтому они настолько легко оскорбляются, обижаются или впадают в амбицию, что, говоря с ними в объективном тоне о чем бы то ни было, нельзя достаточно уследить за собой, чтобы не сказать чего-нибудь имеющего, быть может, оскорбительное значение для дорогого и нежного "я", какое перед нами находится. Ибо одно только это "я" дорого им — больше ничего, и, в то время как их ум и чувство закрыты для того, что есть в чужой речи истинного и меткого или красивого, изысканного, они обнаруживают самую тончайшую чувствительность по отношению ко всему, что может хотя бы лишь самым отдаленным и косвенным путем задеть их мелкое тщеславие либо как-нибудь невыгодно отозваться на их крайне драгоценном "я". Таким образом, в своей обидчивости они уподобляются маленьким собакам, которым так легко незаметно для себя наступить на лапы, чтобы потом выслушивать их визг; или их можно сравнить также с большим, покрытым ранами и болячками, так что приходится самым осторожным образом избегать всякого возможного к нему прикосновения. У некоторых же дело доходит до того, что выказанный или, по крайней мере, недостаточно скрытый в разговоре с ними ум и рассудительность действуют на них как личная обида, хотя они ее в этот момент еще утаивают; зато потом, впоследствии, неопытный человек напрасно размышляет и недоумевает над тем, чем это он мог навлечь на себя их злобу и ненависть. Но, с другой стороны, им столь же легко польстить и понравиться. Вот почему их мнение большей частью бывает подкуплено и представляет собой просто решение в угоду их партии или класса, а не что-нибудь объективное и справедливое. Все это основано на том, что у них воля имеет огромное преобладание над познанием и их ничтожный интеллект находится всецело на службе у воли, от которой не может освободиться ни на мгновение.

Красноречивым доказательством жалкой субъективности людей, вследствие которой они все относят к себе и от каждой мысли немедленно по прямой линии возвращаются к собственной особе, является *аст-*

* "Степень ума, необходимая, чтобы нам понравиться, является довольно точной мерой степени нашего собственного ума"¹⁵⁵ (фр.).

рология, ставящая ход великих мировых тел в соотношение с несчастным "я" и связывающая появление комет на небе с земными раздорами и пустяками. А ведь это бывало во все, даже и в древнейшие, времена (см., например, *Eclog.*, кн. 1, гл. 22, 9, с. 478¹⁵⁹).

27. При всяком вздоре, который, будучи сказан на публичном собрании либо в обществе или написан в литературном произведении, находит себе благосклонный прием или, во всяком случае, не встречает опровержения, не следует впадать в отчаяние и думать, будто так останется и впредь. Надо знать и утешаться мыслью, что потом и постепенно дело будет разобрано, освещено, обдуманно, взвешено, обсуждено и по большей части в заключение получит себе правильную оценку: по прошествии срока, соответствующего трудности дела, почти все поймут в конце концов то, что для ясного ума было видно сразу. А пока что нужно, конечно, запастись терпением. Ибо человек с правильным взглядом в среде ослепленных подобен тому, у кого часы идут верно и кто находится в городе, где башенные часы все установлены неправильно. Он один знает истинное время. Но какой для него от этого прок? Все окружающие сообразуются с неверными городскими часами, даже и те, кому известно, что только его часы отмечают истинное время.

28. Люди уподобляются детям в том отношении, что, если им спускать, они становятся непослушными, поэтому ни для кого не надо быть слишком уступчивым и ласковым. Подобно тому как мы обыкновенно не теряем друга, если отказываемся дать ему займы, но очень легко лишаемся его, когда даем, — точно так же мы редко теряем друзей от нашего гордого и несколько небрежного к ним отношения, но это часто бывает при чрезмерной к ним ласковости и предупредительности, которые делают их наглými и невыносимыми, что и приводит к разрыву. В особенности же люди не могут выдержать мысли, что в них нуждаются: ее неразлучными спутниками бывают высокомерие и претенциозность. У некоторых она возникает, до известной степени, в том уже случае, если мы с ними имеем дело, — быть может, если мы часто или в доверчивом тоне с ними разговариваем; они тотчас начнут воображать, что мы должны кое-что и снести от них, и попробуют раздвинуть границы, полагаемые вежливостью. Вот почему столь немногие годятся для сколько-нибудь близкого знакомства с ними, и надо особенно остерегаться того, чтобы не стать запанибрата с низменными натурами. Если же кто возымел мысль, что он для меня гораздо нужнее, чем я для него, то дело тотчас принимает в его уме такой оборот, как будто я что-нибудь у него украл: он будет стараться отомстить мне и вернуть себе похищенное. *Превосходство* над окружающими приобретается исключительно тем, что мы ни в какой форме и ни в каком отношении не нуждаемся в других и показываем им это. На этом основании рекомендуется время от времени давать почувствовать каждому, будет ли это мужчина или женщина, что мы отлично можем обойтись без него: это укрепляет дружбу. По отношению к большинству людей не повредит даже, если мы иной раз подпустим немножко пренебрежения к ним, — они от этого тем больше оценят нашу дружбу. "*Chi non estima vien stimato*"*, — говорит меткая итальянская

* "Кто не уважает, того уважают" (*итал.*).

пословица. Если же кто-то действительно для нас очень дорог, мы должны скрывать это от него, как будто бы это было преступление. Такой совет не особенно-то отраден, зато он верен. Даже собакам трудно не испортиться от больших ласк, не говоря уже о людях.

29. То обстоятельство, что люди с более благородными задатками и высшими дарованиями так часто, особенно в юности, обнаруживают поразительное отсутствие знания людей и практического ума и потому легко попадают в обман или делают иные промахи, тогда как низменные натуры могут ориентироваться на свете гораздо быстрее и лучше, — обстоятельство это объясняется тем, что при недостатке опыта приходится судить а priori и что вообще никакой опыт не может в этом отношении соответствовать а priori. Ну а это а priori людям обыкновенного пошиба дает критерий в собственном "я", людям же благородным и даровитым — нет, ибо благодаря этим самым свойствам они значительно разнятся от других. Вот почему, когда они судят о чужих мыслях и делах на собственный образец, их расчеты оказываются ошибочными.

Однако и такой человек может а posteriori, то есть из чужих наставлений и собственного опыта, увидеть наконец, чего надо ждать от людей в их целом, — именно что приблизительно $\frac{1}{6}$ их в моральном или интеллектуальном отношении таковы, что кого не связывают с ними обстоятельства, тот делает лучше, если заранее их избегает и, насколько это возможно, остается вне всякого с ними соприкосновения. И все-таки едва ли когда возникнет у него *исчерпывающее* понятие об их мелочности и ничтожестве; нет, все время, пока он живет, ему придется постоянно его расширять и пополнять, а между тем — очень и очень часто ошибаться в расчетах к своему ущербу. Да и тогда, когда он действительно примет к сведению полученные уроки, все-таки приведется ему временами, попав в общество еще не знакомых для него людей, удивляться тому, как, однако, все они по своим речам и лицам выглядят вполне разумными, честными, чистосердечными, почтенными и добродетельными, притом, пожалуй, еще сообразительными и остроумными. Но это не должно вводить его в заблуждение: ведь все дело в том, что природа поступает не так, как плохие поэты, которые, изображая негодяев и дураков, делают это столь неуклюже и тенденциозно, что кажется, будто за каждой такой личностью стоит сам поэт, все время наводящий критику на ее образ мыслей и речи и восклицаящий в виде предостережения: "Это негодяй, это дурак — не полагайтесь на то, что он говорит". Природа, напротив, поступает, подобно Шекспиру и Гёте, в произведениях которых всякое действующее лицо, будь это сам дьявол, пока мы его видим и слушаем, оказывается правым, ибо оно изображено с такой объективностью, что мы входим в его интересы и волей-неволей проявляем к нему участие, так как в основе его, совершенно как и у произведений природы, положен внутренний принцип, благодаря которому его слова и действия оказываются естественными, следовательно — необходимыми. Таким образом, кто ожидает, что на свете черти странствуют с рогами, а дураки с погремушками, тот всегда будет их добычей или их игрушкой. Но сюда присоединяется еще, что при взаимном общении люди поступают, как луна, именно — всегда показывают только одну свою сторону, и у каждого есть даже врожденный талант превращать путем мимики свою физиономию в маску, которая представляет как раз то,

чем он, собственно, *должен бы быть*, и которая, рассчитанная исключительно на его индивидуальность, настолько плотно к нему прилегает и подходит, что получается крайне обманчивое впечатление. Он надевает эту личину всякий раз, когда ему нужно вкраситься в чье-нибудь расположение. Ей надо доверять настолько же, как если бы она была из клеенки, памятуя прекрасную итальянскую поговорку: "Non è si tristo cane, che non meni la coda"*.

Во всяком случае, надо старательно остерегаться очень благоприятного мнения о человеке, с которым мы только что познакомились, иначе нас чаще всего ждет разочарование к нашему собственному стыду или даже ущербу. В этом отношении заслуживают внимания слова Сенеки: "Argumenta potum ex minimis quoque licet capere"**. Именно в мелочах, когда человек не следит за собой, обнаруживается его характер, и здесь часто на ничтожных поступках, на самых его приемах можно отлично наблюдать безграничный, совершенно не считающийся с другими эгоизм, который потом не преминет сказаться и в важных делах, хотя бы его и прикрывали. И не следует упускать таких случаев. Если кто-нибудь в мелких повседневных житейских происшествиях и отношениях, в вещах, для которых справедливо "de minimis lex non curat"***, ведет себя бесцеремонно, стремясь только к своей выгоде или своему удобству в ущерб другим; если он присваивает себе назначенное для всех и т. д., — то будь уверен, что в его сердце нет места для справедливости, но что он и в важных случаях будет негодяем, где только закон и сила не свяжут ему рук, и не пускай его на порог. В самом деле, кто безбоязненно нарушает законы своего клуба, тот будет нарушать и законы государственных, коль скоро это не сопряжено для него с какой-либо опасностью****.

Прощать и забывать — значит бросать за окно приобретенный драгоценный опыт. Когда же человек, с которым нас соединяет какая-нибудь связь или знакомство, причиняет нам известную неприятность или досаду, нам остается только решить вопрос, настолько ли он нам дорог, чтобы мы согласны были еще раз и многократно претерпеть от него то же самое, даже и в более сильной степени, или нет. При утвердительном ответе нечего много разговаривать, так как слова здесь мало помогут; нам приходится, следовательно, проглотить обиду с применением увещаний или без них, но мы должны знать, что этим мы еще раз напрашиваемся на то же самое. При отрицательном же ответе нам надо тотчас и навсегда порвать с ценным другом или, если это слуга, рассчитать его. Ибо в подходящем случае он неминуемо поступит точно так же или вполне аналогичным образом, даже если он теперь торжест-

* "Нет столь злой собаки, чтобы она не виляла хвостом" (итал.).

** "Доказательства свойств характера можно извлекать из мелочей"¹⁵⁷ (лат.).

*** "О мелочах закон не заботится" (лат.).

**** Если бы у людей, в большинстве их, добро имело перевес над злом, то разумнее было бы полагаться на их правосудие, справедливость, благодарность, верность, любовь и сострадание, нежели на их страх, а так как дело с ними обстоит наоборот, то разумнее обратное отношение.

венно и искренно уверяет нас в противном. Все, все человек может забыть, только не самого себя, не свою собственную сущность. Ибо характер безусловно неисправим, так как все поступки человека вытекают из внутреннего принципа, благодаря чему он при одинаковых обстоятельствах всегда должен делать то же самое и не может поступать иначе. Прочтите мое конкурсное сочинение о так называемой свободе воли и отбросьте это заблуждение. Поэтому также вновь примиряться с другом, с которым мы порвали, — слабость, за которую мы платим, когда он при первом случае снова делает как раз то самое, чем был вызван разрыв, — даже еще с большей развязностью, в скрытом сознании своей для нас необходимости. То же самое справедливо и относительно того, когда вновь берут уже прогнанных слуг. Столь же мало и на том же основании вправе мы ожидать, чтобы человек, при *изменившихся* условиях, стал поступать, как прежде. Напротив, люди меняют свой образ мыслей и поведение с такой же быстротой, как меняются их интересы; их намерения — это векселя на такой короткий срок, что надо самому быть еще более близоруким, чтобы не предъявлять их к протесту.

Если нам хотелось бы, например, знать, как поступит человек в положении, в какое мы собираемся его поставить, мы не должны в таком случае основываться на его обещаниях и уверениях. Ибо допустим даже, он говорит искренно, тогда он говорит о том, чего не знает. Нам надлежит, стало быть, определять его поведение, опираясь исключительно на разбор обстоятельств, в какие ему придется попасть, и столкновения их с его характером.

Для того чтобы вообще составить себе столь нужное ясное и основательное представление об истинной и очень печальной натуре человеческой, как она проявляется в большинстве случаев, чрезвычайно поучительно пользоваться стремлениями и поступками людей в литературе как комментарием их стремлений и поступков в практической жизни и *vice versa**. Это очень помогает тому, чтобы не заблуждаться ни на свой, ни на их счет. Но при этом никакое проявление особенной низости или глупости, на которое мы наталкиваемся в жизни или в литературе, не должно быть для нас поводом к унынию и досаде: мы должны получать в нем просто материал для познания, видя в нем новый вклад в характеристику человеческого рода и потому закрепляя его в памяти. Тогда мы будем рассматривать его приблизительно так же, как минералог — попавшийся ему очень характерный образец какого-нибудь минерала. Исключения есть, даже необъятно большие, и разница между индивидуальностями огромна, но в общем, как давно уже замечено, мир лежит во зле — дикие пожирают друг друга, а культурные друг друга обманывают, и это называется порядком вещей. Что такое государства, со всем их искусственным механизмом внешних и внутренних отношений и их разного рода властью, как не приспособление для ограничения беспредельной людской несправедливости? Разве мы не видим на всем протяжении истории, как всякий царь, как только он утвердился на троне и страна его пользуется некоторым благоде-

* наоборот (лат.).

вием, употребляет последнее на то, чтобы со своим войском, как с шайкой разбойников, обрушиться на соседние государства? Разве все почти войны не были в сущности разбойничьими набегами? В ранней древности, а также отчасти в средние века побежденные становились рабами победителей, то есть, в сущности, должны были на них работать; но то же самое принуждены делать и те, кто выплачивает военные контрибуции, именно — они отдают доход от прежней работы. "Dans toutes les guerres il ne s'agit que de voler"* — говорит Вольтер, и немцы должны согласиться с этими словами.

30. Нет такого характера, который мог бы обходиться собственными силами и быть всецело предоставлен самому себе: каждый нуждается в руководстве со стороны понятий и максим. Но если мы пожелаем далеко пойти в этом направлении, именно — получить характер, обусловленный не нашей врожденной натурой, а исключительно разумными размышлениями, характер в полном смысле слова приобретенный и искусственный, то очень и очень скоро нам придется согласиться, что:

Naturam expelles furca, tamen usque recurret**.

Можно, например, прекрасно уразуметь какое-нибудь правило поведения относительно других, можно даже самому его открыть и удачно выразить, и тем не менее в действительной жизни мы тотчас же погрешим против него. Не надо, однако, падать от этого духом и думать, будто, живя на свете, нельзя руководствоваться в своих поступках абстрактными правилами и максимами, так что самое лучшее — занять по отношению к себе пассивную позицию. Нет, здесь дело обстоит так же, как со всеми теоретическими предписаниями и наставлениями по практическим вопросам: понять правило — одно, научиться применять его — другое. Первое достигается разумом и сразу, второе — упражнением и постепенно. Ученику показывают, как брать аккорды на инструменте, как действовать рапирой для защиты и нападения; несмотря на лучшие намерения, он немедленно же делает промахи и вот начинает воображать, будто соблюдать полученные указания при спешном чтении нот и в пылу борьбы — дело едва ли не невозможное. Тем не менее он мало-помалу научается этому путем упражнения, спотыкаясь, падая и вставая. То же самое происходит с правилами грамматики, когда мы учимся писать и говорить по-латыни. Не иначе, стало быть, и увалень превращается в придворного, горячая голова в тонкого светского человека, откровенный в замкнутого, благородный в насмешника. Однако такая самодисциплина, достигнутая долгим навыком, всегда действует как извне идущее принуждение; природа никогда всецело не перестает ему противиться и временами неожиданно сквозь него прорывается. Ибо всякого рода действия по абстрактным максимам так относятся к действиям, продиктованным исконной, врожденной наклонностью, как человеческое художественное произведение, например часы, где форма и движение навязаны чуждой им материи, относится к живому организму, в котором форма и материя проникают одна другую и составляют одно

* "Во всех войнах дело идет только о грабеже" (фр.).

** Вылами природу гони, она все равно возвратится¹⁵⁰ (лат.).

целое. В этом отношении между приобретенным и врожденным характером оправдывается, таким образом, изречение императора Наполеона: "Tout ce qui n'est pas naturel est imparfait"*; оно вообще может служить правилом, которое приложимо к любому и каждому как в физической, так и в моральной сфере и из которого, насколько я припомню, существует единственное только исключение, именно — известный минералагам натуральный авантюрин, уступающий по своим качествам искусственному¹⁶⁰.

Вот почему мы здесь предостерегаем также и от всякого решительно *притворства*. Оно всегда возбуждает презрение: во-первых, как обман, который, как таковой, малодушен, ибо основан на страхе; во-вторых, как обвинительный приговор себе самому от себя самого, — мы ведь желаем здесь казаться тем, что мы не есть, и что мы, следовательно, считаем лучше того, что мы есть на самом деле. Ложно присваивать себе какое-либо свойство, кичиться им — значит добровольно сознаваться в том, что у нас его нет. Величается ли человек своим мужеством, ученостью, умом, остроумием, успехом у женщин, богатством, знатным родом или иным чем, — отсюда можно заключить, что у него как раз по этой части имеется некоторый недостаток, ибо кто действительно вполне обладает данным качеством, тому не придет в голову подчеркивать и выставлять его напоказ, — он отнесется к нему совершенно хладнокровно. Таков и смысл испанской пословицы: "Herradura que chacolotea clavo le falta"***. Конечно, никто не должен сбрасывать с себя узду и показывать в полном свете, что он собой представляет: нам надлежит прятать многочисленные дурные и животные элементы нашей натуры, но это оправдывает лишь отрицательный прием, диссимуляцию, а не положительный — симуляцию. Надо также помнить, что притворство разоблачается даже раньше, чем выяснится, в чем, собственно, мы притворялись. Да, наконец, его и нельзя выдержать в течение долгого времени: рано или поздно маска спадет. "Nemo potest personam diu ferre fictam. Ficta cito in naturam suam recidunt"**** (Сенека. О милости, кн. 1, гл. 1)¹⁶¹.

31. Подобно тому как человек незаметно для себя носит вес собственного тела, но чувствует всякую постороннюю тяжесть, которую он хочет подвинуть, точно так же мы не замечаем собственных ошибок и пороков, а видим лишь пороки и ошибки других. Но зато каждый имеет в другом зеркало, где явственно отражаются его собственные пороки, ошибки, неблагопристойные и отвратительные стороны. Однако в большинстве случаев он поступает при этом подобно собаке, которая лает на зеркало, не зная, что она видит самое себя, а думая, что это другая собака. Кто критикует других, тот работает над собственным исправлением. Таким образом, те, у кого есть склонность и привычка подвергать втихомолку, про себя, внимательной и суровой критике внешний образ действия, вообще все поведение других, трудятся при этом над собственным своим исправлением и усовершенствованием, ибо у них

* "Все неестественное несовершенно"¹⁵⁹ (фр.).

** "У хлюпающей подковы недостает гвоздя" (исп.).

*** "Никто не может долго носить личину. Быстро совершается переход от вымышленного к истинному естеству" (лат.).

найдется достаточно или справедливости, или по крайней мере гордости и тщеславия, чтобы самим избегать того, что они столь часто и строго порицают. Для людей покладистых имеет силу обратное, именно: *hanc veniam damus petimusque vicissim**. Евангелие прекрасно морализует относительно сучка в чужом и бревна в собственном глазу; но такова уж природа глаза, что он видит внешние предметы, не видя самого себя, — вот почему для познания собственных ошибок очень подходящим средством служит их наблюдение и порицание в других. Для нашего исправления мы нуждаемся в зеркале.

Правило это справедливо также и по отношению к стилю и манере письма: кто удивляется какой-нибудь новой глупости в этой сфере вместо того, чтобы ее порицать, тот станет ей подражать. Вот почему в Германии каждая такая глупость получает столь быстрое распространение. Немцы очень толерантны; это ясно можно видеть. "*Hanc veniam damus petimusque vicissim*" служит их девизом.

32. Человек более благородной категории полагает в своей юности, будто существенные и решающие отношения между людьми и возникающие отсюда связи *идеальны*, то есть основаны на одинаковости мнений, образа мыслей, вкусов, умственных сил и т. д.; впоследствии он узнает, однако, что такое значение принадлежит отношениям *реальным*, то есть опирающимся на какой-нибудь материальный интерес. Они лежат в основе всех почти связей; большинство людей даже не имеет никакого понятия о других отношениях. По этой причине на всякого смотрят сообразно его должности, занятию, национальности, семье, то есть вообще сообразно положению и роли, отведенным ему условностью; в зависимости от последней получает он себе место и шаблонное обращение. Что же представляет он сам по себе и для себя, то есть как человек, в силу своих личных свойств, — об этом спрашивают, лишь когда заблагорассудится и потому лишь в виде исключения; каждый оставляет этот вопрос в стороне и пренебрегает им всякий раз, как находит это для себя удобным, иными словами — в большинстве случаев. А чем большее значение имеет этот вопрос для человека, тем меньше нравится ему такое положение вещей, так что он будет стараться освободить себя от подчинения ему. Однако оно основано на том, что в этом мире бедствий и нужды существенное и потому преобладающее значение всюду имеют средства для борьбы с ними.

33. Как бумажные деньги вместо серебра, так вместо истинного уважения и истинной дружбы на свете циркулируют их внешние проявления и возможно естественнее скопированные телесные выражения. С другой стороны, впрочем, еще вопрос, существуют ли люди, которые бы их действительно заслуживали. Во всяком случае, я больше доверяю виляющему хвосту честной собаки, нежели сотне таких заявлений и ужимок.

Истинная, подлинная дружба предполагает сильное, чисто объективное и вполне бескорыстное участие в радости и горе другого человека, а это участие в свой черед, предполагает действительное отождествление

* Мы оказываем это снисхождение и в свою очередь сами о нем просим¹⁶² (лат.).

себя с другом. Это настолько идет вразрез с эгоизмом человеческой природы, что истинная дружба принадлежит к вещам, относительно которых, как об исполинских морских змеях, остается неизвестным, принадлежат ли они к области басен или действительно где-нибудь существуют. Впрочем, есть разного рода, по существу, конечно, основанные на разнообразнейших скрыто-эгоистических мотивах отношения между людьми, которые все-таки содержат в себе крупицу такой истинной и подлинной дружбы и благодаря этому настолько облагораживаются, что в этом мире несовершенств могут с некоторым правом носить имя дружбы. Они высоко поднимаются над повседневными связями, которые, напротив, таковы, что с большинством наших добрых знакомых мы не сказали бы больше ни слова, если бы нам привелось услышать, как они говорят о нас в наше отсутствие.

Чтобы испытать подлинность чьей-нибудь дружбы, помимо случаев, где нам нужна серьезная помощь и значительные жертвы, наилучшим пробным камнем является мгновение, когда мы сообщаем другу о только что постигшем нас несчастье. Именно тогда на его чертах отразится или истинное, серьезное, свободное от всяких примесей огорчение, или же своим невозмутимым спокойствием либо мимолетным в них изменением они подтвердят известное изречение Ларошфуко: "Dans l'adversité de nos meilleurs amis, nous trouvons toujours quelque chose qui ne nous déplaît pas"*. Обыкновенные, так называемые друзья часто при подобных обстоятельствах с трудом могут подавить подергивающую их губы легкую улыбку удовольствия. Мало столь верных способов приводить людей в хорошее настроение, как рассказать им о каком-нибудь недавно постигшем нас значительном горе или откровенно обнаружить перед ними какую-нибудь личную слабость. Это характерно!

Далекое расстояние и долгое отсутствие вредно действуют на всякую дружбу, как ни стараются люди это скрыть. Ибо те, кого мы не видим, будь это даже наши любимейшие друзья, постепенно, с течением лет, высыхают в абстрактные понятия, благодаря чему наше к ним участие все более и более становится чисто рассудочным, даже традиционным; наше живое и глубокое сочувствие остается привилегией тех, кто у нас перед глазами, хотя бы то были только любимые животные. Насколько чувственна человеческая природа. Таким образом, и здесь оправдываются слова Гёте:

Die Gegenwart ist eine mächt'ge Göttin**.

Друзья дома большей частью правильно носят это название, так как они бывают больше друзьями дома, нежели хозяина, то есть более подобны кошкам, чем собакам.

Друзья именуются чистосердечными; враги действительно таковы; вот почему надо пользоваться их порицанием в целях самопознания, как больные принимают горькое лекарство.

* "В несчастье наших лучших друзей мы всегда находим кое-что для нас неприятное" (фр.).

** Настоящее — мощное божество¹⁰³.

Мы будто бы редко имеем друзей в нужде? Напротив! Едва заведешь с кем-нибудь дружбу, как он уже очутился в нужде и просит дать ему взаймы.

34. Что, однако, за наивный человек тот, кто мнит, будто обнаруживать талант и ум — это средство снискать себе любовь в обществе! Напротив, в неисчислимо огромнейшем большинстве людей они возбуждают ненависть и злобу, тем более ожесточенную, что чувствующий ее не вправе жаловаться на ее причину, даже таить ее от самого себя. При ближайшем рассмотрении дело вот в чем: когда человек замечает и чувствует значительное умственное превосходство в том, с кем он говорит, то про себя и ясно того не осознавая он делает вывод, что в равной мере и собеседник его замечает и чувствует его бессилие и ограниченность. Эта энтимема¹⁶⁴ возбуждает в нем ожесточеннейшую ненависть, злобу и ярость¹⁶⁵. Правильно говорит поэтому Грасиан в "Arte de prudencia": "Para ser bien quisto, el unico medio vestirse la piel del más simple de los brutos"* . Ведь проявлять ум и понимание — это лишь косвенный способ ставить всем другим в упрек их неспособность и тупоумие. К тому же пошлая натура приходит в возмущение при встрече со своей противоположностью, и тайным зачинщиком этого возмущения бывает зависть. Ибо удовлетворение своего тщеславия, как показывает ежедневный опыт, есть удовольствие, которое люди ценят выше всякого другого и которое, однако, осуществимо лишь через сравнение себя самого с другими. Но никакими преимуществами человек не гордится в такой степени, как умственными: ведь только в них заключается его превосходство над животными**. Подчеркнуть перед ним свое решительное преобладание в этом отношении, да еще при свидетелях, значит поэтому обнаружить величайшую отвагу. Это порождает в нем потребность отомстить, и он большей частью будет искать случая выполнить эту месть путем оскорбления, так как здесь из области интеллекта он переходит в область воли, где на этот счет мы все равны. По этой причине, между тем как звание и богатство всегда могут рассчитывать на уважение в обществе, умственные преимущества нисколько не должны на него надеяться; в самом благоприятном случае ими будут пренебрегать, а не то — смотреть как на своего рода дерзость или нечто такое, чего их обладатель достиг недозволенным способом и вот еще смеет кичиться этим; итак, каждый замышляет втихомолку унижить его в чем-нибудь другом и ждет лишь подходящего случая. Едва ли с помощью самого смиренного поведения удастся ему вымолить прощение за свое умственное превосходство. Саади говорит в "Гулистане": "Эту притчу привел я к тому, чтобы ты знал: отвращение невежды к мудрецу в сто раз больше, чем ненависть мудреца к невежде"¹⁶⁷. Напротив, умственная *слабость* служит настоящей рекомендацией. Ибо что для тела теплота, то же для ума — благотворное чувство превосходства, поэтому каждый столь же инстинктивно направляется к предмету, от

* "Верный способ снискать расположение — одеться в шкуру самого глупого животного"¹⁶⁶ (исп.).

** Волю, можно сказать, человек сам дал себе, ибо она есть он сам; но интеллект является даром, посланным ему с неба, то есть от вечной, таинственной судьбы и ее необходимости, для которой его мать была простым орудием.

которого ждет его получить, как за теплом идут к печке или на солнечный свет. А таким предметом для мужчин служат единственно те, кто явно уступает им по своим умственным способностям; для женщин такое же значение имеет красота. Непритворно показать себя заведомо ниже иных людей — это что-нибудь да значит. Зато посмотрите, какой сердечной дружбой сколько-нибудь смазливая девица награждает совершенно безобразную. Физические преимущества не играют большой роли среди мужчин, хотя все-таки мы привольнее чувствуем себя рядом с тем, кто ниже, нежели с тем, кто выше нас ростом. Вследствие этого у мужчин всеобщей любовью и вниманием пользуются глупые и нежестественные, а у женщин — безобразные: эти лица легко приобретают славу чрезвычайного добросердечия, ибо всякому нужен благовидный предлог для оправдания своей склонности перед самим собой и перед другими. Поэтому-то всякого рода умственное превосходство — очень сильный обособляющий фактор, его избегают и ненавидят, а в качестве оправдания выдумывают у его обладателя всякого рода недостатки*. Среди женщин совершенно то же самое бывает с красотой; очень красивые девушки не находят себе подруг, даже товарок. О месте компаньенок им лучше совсем не заикаться, ибо при одном их приближении омрачается лицо намеченной новой госпожи, которая совсем не нуждается в подобной глупости ни для себя, ни для своих дочерей. С преимуществами же ранга дело обстоит наоборот, ибо они действуют не путем контраста и разницы, как преимущества личные, а подобно тому, как колорит окружающей обстановки красит лицо через отражение.

35. В нашем доверии к другим очень часто огромную роль играют лень, себялюбие и тщеславие: лень — когда мы, вместо того чтобы самим исследовать, наблюдать, действовать, предпочитаем довериться другому; себялюбие — когда мы открываем другому что-нибудь под влиянием потребности говорить о своих делах; тщеславие — когда дело касается того, чем нам приятно похвалиться. Тем не менее мы требуем, чтобы доверие наше ценилось.

С другой стороны, нас не должно раздражать недоверие, ибо в нем содержится комплимент честности, именно — искреннее признание ее великой редкости, благодаря чему она принадлежит к вещам, в существовании которых сомневаются.

36. Для *вежливости*, этой главной китайской добродетели, одно основание приведено мной в моей "Этике"¹⁶⁸; другое заключается в следующем. Она — молчаливое соглашение взаимно игнорировать слабые моральные и интеллектуальные свойства друг друга и не выпячивать их, отчего они к обоюдной выгоде несколько легче скрываются от глаз.

* Для *преуспевания в свете* главным средством служат дружба и товарищество. Но ведь *большие дарования* всегда делают человека *гордым* и оттого мало склонным льстить перед теми, кто располагает лишь ничтожными ресурсами и перед кем из-за того приходится даже скрывать и отрицать свои достоинства. Противоположно действует сознание за собой лишь слабых способностей: оно прекрасно уживается со смирением, ласковостью, услужливостью и почтительностью перед людьми негодными, так что создает нам друзей и покровителей. Сказанное справедливо не только о государственной службе, но также и о почетных должностях и званиях, даже о славе в ученом мире, так что, например, в академиях всегда восседает любезная посредственность, люди же заслуженные попадают туда поздно или совсем не попадают, и так везде.

Вежливость — это ум; невежливость, следовательно, это — глупость: без нужды и добровольно наживать себе с ее помощью врагов — безумие, подобное тому как если человек поджигает свой дом. Ибо вежливость, как расчетное средство, явно фальшивая монета: быть скупым на нее значит не иметь ума; ум требует, напротив, щедрости в этом отношении. Все нации кончают письмо словами "votre très-humble serviteur", "jour most obedient servant", "suo devotissimo servo", "ваш покорный слуга"; только немцы воздерживаются от "слуги" — потому, конечно, что ведь это была бы неправда!.. Кто же доводит вежливость до жертвования реальными интересами, тот уподобляется человеку, который стал бы вместо бумажных денег раздавать настоящие золотые. Как для воска, от природы твердого и упорного, достаточно немного теплоты, чтобы он стал мягок и принял какую угодно форму, так даже людей сварливых и злобных немного вежливости и дружелюбия способны сделать уступчивыми и услужливыми. Таким образом, вежливость для человека то же, что для воска тепло.

Вежливость, конечно, является трудной задачей, поскольку она требует, чтобы мы перед всеми людьми обнаруживали величайшее уважение, хотя большинство их не заслуживает никакого; затем — чтобы мы притворно выказывали к ним самое живое участие, хотя на самом деле мы рады, что не испытываем ничего подобного. Совместить вежливость с гордостью — великое искусство.

Мы гораздо меньше выходили бы из себя при обидах, которые, собственно, всегда состоят в выражении неуважения, если бы, с одной стороны, у нас не было совершенно преувеличенного представления о нашей высокой ценности и достоинстве, то есть неподобающего высокомерия, а с другой — если бы мы ясно отдавали себе отчет в том, что обыкновенно каждый хранит и думает про себя о другом. Какой яркий контраст между чувствительностью большинства людей к малейшему намеку на порицание по их адресу и тем, что они слышали бы, подслушав разговор о себе между своими знакомыми! Мы должны бы скорее постоянно помнить, что обычная вежливость — это просто улыбающаяся маска, тогда мы не стали бы вопить, если она иной раз несколько сдвинется или на минуту будет снята. Когда же кто-нибудь становится прямо грубым, это все равно как если бы он сбросил свои одежды и очутился *in puris naturalibus**. Разумеется, он выглядит тогда некрасиво — как и большинство людей в таком виде.

37. В своем образе действий не надо брать примером никого другого, так как положение, обстоятельства, отношения никогда не бывают одинаковы и так как разница в характере накладывает также особый отпечаток на поведение, почему *duo cum faciunt idem, non est idem***.

После зрелого размышления и тщательного обсуждения надлежит поступать сообразно своему собственному характеру. Таким образом, и в практической области необходима оригинальность; иначе то, что делает человек, не будет соответствовать тому, что он есть.

38. Не оспаривай ничьих мнений, помни, что если бы мы захотели разубедить кого-либо во всех нелепостях, в какие он верит, то можно было бы дожить до Мафусаиловых лет, не покончив с этим.

* в чистой естественности (лат.).

** когда двое делают то же самое, получается не то же самое (лат.).

Надо также воздерживаться в разговоре от всех, хотя бы самых доброжелательных поправок, ибо людей задеть легко, исправить же трудно, если не невозможно.

Когда какой-нибудь нелепый разговор, при котором нам случится присутствовать, начинает раздражать нас, мы должны представить себе, что перед нами разыгрывается комическая сцена между двумя дураками. *Probatum est**. Кто явился в мир, чтобы серьезно *наставлять* его в важнейших вопросах, тот может почитать себя счастливым, если ему удастся уйти целым и невредимым.

39. Кому желательно, чтобы мнение его было встречено с доверием, тот пусть высказывает его хладнокровно и без страстности. Ибо всякая горячность имеет свой источник в воле, поэтому именно *последней* будет приписано наше суждение, а не познанию, которое по своей природе бесстрастно. Именно: так как коренной элемент в человеке — воля, познание же представляет собой нечто лишь вторичное и добавочное, то скорее поверят, что мнение порождено возбужденной волей, чем что само возбуждение воли обусловлено этим мнением.

40. Даже при самом бесспорном праве на это не поддавайся соблазну самовосхваления. Ибо тщеславие — вещь настолько обычная, а заслуга — настолько необычная, что всякий раз, как мы, на взгляд других, хвалим себя, хотя бы и окольным путем, каждый готов поставить сто против одного, что нашими устами говорит тщеславие, которому недостает ума понять, насколько это смешно. Однако при всем том Бэкон Веруламский не совсем, пожалуй, не прав, говоря, что слова *semper aliquid haeret*** справедливы как о клевете, так и о самовосхвалении, почему он и рекомендует последнее в умеренных дозах (ср.: "*De augmentis scientiae*")¹⁶⁹.

41. Подозревая, что кто-нибудь лжет, притворимся, будто мы верим ему; тогда он становится наглым, лжет еще больше, и маска спадает. Если мы, напротив, замечаем, что в чьих-нибудь словах отчасти проскальзывает истина, которую собеседник хотел бы скрыть, надо притвориться недоверчивым, чтобы, спровоцированный противоречием, он пустил в ход арьергард — всю истину целиком.

42. На все свои личные дела нам приходится смотреть как на тайны, и мы должны оставаться чуждыми для наших добрых знакомых за пределами того, что они видят собственными глазами. Ибо их знание даже самых невинных вещей может со временем и при известных обстоятельствах принести нам вред. Вообще благоразумнее обнаруживать свой здравый смысл в том, о чем мы умалчиваем, нежели в том, что мы говорим. Первое есть дело ума, последнее — тщеславия. Случай для того и другого представляется одинаково часто, но мы сплошь и рядом предпочитаем мимолетное удовлетворение, доставляемое последним, прочной пользе, какую приносит первое. Даже от облегчения, какое мы иной раз чувствуем, громко сказав несколько слов с самим собой, как это легко случается с лицами живого характера, и от него должны мы отказаться, чтобы оно не превратилось в привычку, ибо при этом мысль

* Это проверено (лат.).

** всегда что-нибудь останется (лат.).

настолько сдружится и сроднится со словом, что постепенно и разговор с другими перейдет в громкое мышление, а благоразумие между тем повелевает, чтобы между нашей мыслью и нашей речью всегда оставалась широкая пропасть.

Иногда мы полагаем, что другие совершенно не в состоянии поверить какому-нибудь касающемуся нас факту, тогда как им даже не приходит в голову сомневаться в нем; если же мы внушим им это сомнение, тогда они и действительно не смогут ему больше верить. Но мы часто выдаем себя просто потому, что считаем невозможным, чтобы данный факт остался незамеченным, подобно тому как мы бросаемся с высоты из-за головокружения, то есть от мысли, будто здесь нет прочной опоры, а усилия удержаться настолько мучительны, что лучше сократить страдание; это безумие и называется головокружением.

С другой стороны, опять-таки надлежит знать, что люди, даже не обнаруживающие в иных отношениях никакой особенной проницательности, оказываются превосходными математиками в чужих личных делах, где они с помощью единственной данной величины решают самые запутанные задачи. Так, когда мы рассказываем им о каком-нибудь раньше случившемся происшествии, опуская все имена и иного рода указания на определенных лиц, то надлежит остерегаться, чтобы при этом не было упомянуто какое-нибудь вполне положительное и индивидуальное обстоятельство, сколь бы ничтожно оно ни было, как, например, обозначение места и времени, имя какого-нибудь второстепенного лица либо иное что, только бы оно находилось в непосредственной связи с этими данными, ибо тогда в руках у собеседников немедленно окажется положительная величина, с помощью которой их алгебраическая проницательность откроет все остальное. В самом деле, возбуждающее влияние любопытства настолько здесь велико, что в силу его воля прищипывает интеллект, который начинает от этого энергично работать вплоть до достижения самых отдаленных результатов. Ибо насколько люди невосприимчивы и равнодушны по отношению к *всеобщим* истинам, настолько же падки они на истины индивидуальные.

Сообразно всему этому мы и видим, что молчаливость самым настоятельным образом и с помощью самых разнообразных аргументов рекомендовалась всеми наставниками житейской мудрости; поэтому я могу ограничиться сказанным. Прибавлю еще только две-три арабские максимы, которые особенно удачны и малоизвестны: "Чего не должен знать твой враг, того не говори своему другу"; "Если я скрою свою тайну, она — моя пленница; если я ее выпущу, я — ее пленник"; "На древе молчания растет его плод — мир".

43. Никакие деньги не бывают помещены выгоднее, чем те, которые мы позволили отнять у себя обманным путем, ибо за них мы непосредственно приобретаем благоразумие.

44. Надо, если возможно, ни к кому не питать неприязни, но хорошенько подмечать и держать в памяти *procédés** каждого человека, чтобы по ним установить его ценность, по крайней мере — для нас, и сообразно тому регулировать наше по отношению к нему поведение,

* деяния (фр.).

постоянно сохраняя убеждение в неизменяемости характера; забыть когда-нибудь дурную черту в человеке — это все равно что бросить с трудом добытые деньги. А это правило ограждает нас от глупой доверчивости и глупой дружбы.

"Ни любить, ни ненавидеть" — в этом половина всей житейской мудрости; "ничего не говорить и ничему не доверять" — другая ее половина. Но, само собой разумеется, охотно повернешься спиной к миру, для которого нужны правила, подобные этому и двум последующим.

45. Выражать свой гнев или ненависть словами либо выражением лица бесполезно, опасно, неумно, смешно, пошло. Не надо, следовательно, никогда показывать своего гнева либо ненависти иначе как на деле. Последнее удастся нам тем полнее, чем полнее избежим мы первого. Ядовитые животные встречаются только среди холоднокровных.

46. *Parler sans accent** — это старое правило светских людей рассчитано на то, чтобы предоставлять уму других разбираться в том, что мы сказали; он работает медленно, и прежде чем он справится с этим, нас уже нет. Напротив, *parler avec accent*** — значит обращаться к чувству, а здесь все получается наоборот. Иным людям можно с вежливой миной и в дружеском тоне наговорить даже настоящих дерзостей, не подвергаясь от этого непосредственной опасности.

*d. О нашем поведении
относительно миропорядка
и судьбы*

47. Какую бы форму ни принимала человеческая жизнь, в ней всегда будут одни и те же элементы, и потому в своих существенных чертах она всюду одинакова, проходит ли она в хижине или при дворе, в монастыре или в армии. Как бы ни были разнообразны ее происшествия, приключения, счастливые и несчастные события, о ней все-таки можно сказать то же, что о кондитерском печенье. Здесь много всякого рода очень причудливых и пестрых фигур, но все это приготовлено из одного теста; и то, что случается с одним, гораздо более похоже на то, что постигло другого, чем последний думает, слушая рассказ о случившемся. Содержание нашей жизни подобно также рисункам в калейдоскопе, где мы при каждом повороте видим что-нибудь другое, хотя собственно все время имеем перед глазами одно и то же.

48. Существуют три мировые силы — говорит очень удачно один древний автор: *σύνεσις, κράτος καὶ τύχη* — мудрость, сила и счастье. Мне кажется, последняя из них — самая могущественная. Ибо наш житейский путь подобен бегу корабля. Судьба, *τύχη, secunda aut adversa fortuna****, играет роль ветра, быстро и на далекое расстояние подвигая нас вперед или отбрасывая назад, причем наши собственные труды и усилия имеют лишь мало значения. Именно — они как бы представля-

* Говорить без ударения (фр.).

** говорить с ударением (фр.).

*** дружественный или враждебный рок (лат.).

ют собой весла: когда, через многие часы медленной работы, нам удастся с их помощью пройти некоторое расстояние, внезапный порыв ветра настолько же отбросит нас вспять. Если же он нам попутен, то мы получаем от него такое содействие, что не нуждаемся в веслах. Это могущество счастья бесподобно выражено в испанской пословице: "Da ventura a tu hijo, y echa lo en el mar"*.

Случай, конечно, — это злая сила, на которую надо как можно меньше полагаться. Но кто из всех дающих, давая, вместе с тем самым ясным образом показывает нам, что мы не имеем решительно никаких прав на его дары, что мы обязаны ими не своим достоинствам, а исключительно только его доброте и милости и что мы именно отсюда можем черпать радостную надежду на то, что и в дальнейшем будем смиренно принимать от него различные незаслуженные подарки? Это случай, тот самый случай, который обладает царственным искусством с очевидностью показывать, что против его благоволения и милости бессильны и ничего не значат самые великие заслуги.

Если мы обернемся на свой житейский путь, обозрим его "запутанный, как в лабиринте, ход" и перед нами откроется столько упущенного счастья, столько навлеченных на себя бед, то упреки по собственному адресу легко могут оказаться чрезмерными. Ведь наше житейское поприще вовсе не дело исключительно наших рук, — это продукт двух факторов, именно — ряда событий и ряда наших решений, причем оба эти ряда постоянно друг с другом переплетаются и друг друга видоизменяют. Сюда присоединяется еще, что в обоих рядах наш горизонт всегда бывает очень ограничен, так как мы не можем уже заранее предсказывать своих решений, а еще того менее способны предвидеть события: и те и другие становятся нам как следует известны собственно тогда лишь, когда они переходят в наличную действительность. По этой причине, пока наша цель еще далека, мы никогда не можем плыть прямо на нее, а направляем свой путь к ней лишь приблизительно и с помощью предположений, то есть часто принуждены бываем лавировать. Именно: все, что в наших силах, — это постоянно сообразовывать решения с наличными обстоятельствами в надежде, что они будут удачны и приблизят нас к главной цели. Таким образом, по большей части, события и наши основные стремления можно сравнить с двумя в разные стороны направленными силами, — возникающая отсюда диагональ и представляет собой наш житейский путь. Теренций сказал: "In vita est hominum quasi cum ludas tesseris: si illud, quod maxime opus est iactu, non cadit, illud, quod cecidit forte, id arte ut corrigas"***; он, должно быть, имел при этом в виду что-нибудь вроде триктрака¹⁷¹. Короче можно сказать так: судьба тасует карты, а мы играем. Но чтобы выразить то, что я хочу здесь сказать, удобнее всего было бы такого рода сравнение. Жизнь — это как бы шахматная игра: мы составляем себе план, однако исполнение его остается зависимым от того, что заблагорассудится сделать в шахматной игре противнику, в жизни же — судьбе. Изменения, каким подверга-

* "Дай своему сыну счастье и брось его в море" (исп.).

** "Людская жизнь — что в кости, все равно, играть:

Чего желашь больше, то не выпадает,

Что выпало — исправь, да поинкуснее"¹⁷⁰ (лат.).

ется при этом наш план, бывают большей частью настолько велики, что узнать его в исполнении едва можно только по некоторым главным чертам.

Впрочем, в нашей житейской карьере содержится еще нечто такое, что не подходит ни под один из указанных элементов. Именно: тривиальна и слишком уж часто подтверждается истина, что мы во многих случаях бываем глупее, чем нам это кажется; но, что мы нередко мудрее, чем сами себя воображаем, это — открытие, которое делают только те, кто оправдал это на деле, да и то лишь много спустя. В нас существует нечто более мудрое, нежели голова. Именно: в важные моменты, в главных шагах своей жизни, мы руководствуемся не столько ясным пониманием того, что надо делать, сколько внутренним импульсом, можно сказать — инстинктом, который исходит из самой глубины нашего существа. Лишь потом переоцениваем мы свое поведение сообразно отчетливым, но вместе с тем малосодержательным, приобретенным, даже заимствованным понятиям, общим правилам, чужому примеру и т. д., не считаясь в достаточной мере с тем, что "одно не годится для всех"; тогда-то мы легко бываем несправедливы к себе самим. Но в конце концов обнаруживается, кто был прав, и лишь счастливо достигнутая старость компетентна в субъективном и объективном отношении судить об этом деле.

Быть может, упомянутый внутренний импульс бессознательно для нас направляется пророческими снами, которые, проснувшись, мы забываем, ибо они именно сообщают нашей жизни равномерность тона и драматическое единство, которых не могло бы дать ей столь часто колеблющееся и блуждающее, так легко сбиваемое с толку мозговое сознание и благодаря которым, например, человек, призванный к великим подвигам какого-нибудь определенного рода, от юности своей скрыто чувствует это внутри себя и работает в этом направлении, как пчелы трудятся над постройкой своего улья. Для каждого же импульс этот заключается в том, что *Бальтасар Грасиан* называет *la gran sindersis** — великой инстинктивной самозащитой, без которой человек обречен на гибель. Поступать по *абстрактным принципам* трудно и удастся только после большого упражнения, да и то не всякий раз, к тому же они часто бывают недостаточны. Напротив, у каждого есть известные *врожденные конкретные принципы*, вошедшие ему в кровь и в плоть, так как это результат всего его мышления, чувствования и воления. Большой частью он не знает их *in abstracto* и лишь при ретроспективном взгляде на свою жизнь замечает, что он постоянно их держался и что они влекли его, подобно какой-то невидимой нити. Сообразно своим свойствам они направляют его к счастью или несчастью.

49. Надо бы непрестанно держать в уме действие времени и превратность вещей и потому при всем, что имеет место в данную минуту, тотчас вызывать в воображении противоположное, то есть в счастье живо представлять себе несчастье, в дружбе — вражду, в хорошую погоду — ненастье, в любви — ненависть, в доверии и откровенности — измену и раскаяние, а также и наоборот. Это служило бы для нас

* великий синдерсис¹⁷² (исп.).

постоянным источником истинной житейской мудрости, так как мы всегда оставались бы осторожными и не так легко попадали бы в обман. При этом большей частью мы только упреждали бы действие времени. Но, быть может, ни для какого познания опыт не является столь неизбежным условием, как для правильной оценки непостоянства и изменчивости вещей. Поскольку именно всякое положение вещей, пока оно длится, бывает необходимо и потому имеет самое полное право на существование, то каждый год, каждый месяц, каждый день выглядит так, как если бы ему в конце концов суждено было сохранить это право на вечные времена. Но ни один его не сохраняет, и только одна перемена есть нечто постоянное. Умен тот, кого не обманывает кажущаяся устойчивость и кто предвидит еще к тому же направление, в каком сейчас будет совершаться эта перемена*. Если же люди теперешнее положение дел или направление их хода обычно считают прочным, то это происходит оттого, что, обращая свой взор на следствия, они не понимают причин, а между тем именно в последних и лежит зародыш будущих изменений — зародыш, чуждый, наоборот, следствию, которое только и существует для этих людей. За него они и держатся, предполагая, что неизвестные им причины, которые были способны его произвести, будут также в состоянии и сохранить его. При этом на их стороне та выгода, что, когда они заблуждаются, это всегда происходит *unisono***, поэтому-то бедствие, постигающее их в силу ошибки, всякий раз бывает общим, между тем как человек мыслящий, в случае своего заблуждения, к тому же еще остается в одиночестве. Между прочим, мы имеем здесь подтверждение моего учения, что заблуждение всегда основано на выводе от следствия к основанию (см.: "Мир как воля и представление", т. 1, с. 90¹⁷³).

Однако *упреждать время* надлежит лишь теоретически, предвидя его действие, а не практически, то есть не следует торопить его, требуя раньше времени того, что может принести с собой лишь время. Ибо делающий это узнает на опыте, что нет более жестокого, неумолимого ростовщика, чем время, и что оно, когда его вынуждают давать авансы, берет за это более тяжкие проценты, чем любой еврей. Например, с помощью негашеной извести и жара можно в такой степени подогнать рост дерева, что оно в течение немногих дней даст листья, цветы и плоды, но вслед за тем оно погибает. Если юноша уже сейчас желает показать производительную способность мужчины, хотя бы только на несколько недель, и на девятнадцатом году дать то, с чем он отлично справился бы на тридцатом, то время, конечно, не откажет ему в авансе,

* Во всех человеческих делах случаю предоставлено такое широкое поле действия, что, когда мы стараемся поскорее отвести какую-нибудь грозящую опасность с помощью жертв, эта опасность часто исчезает благодаря непредвиденному положению, какое принимают обстоятельства; тогда не только принесенные жертвы оказываются напрасными, но произведенная ими перемена теперь, при изменившемся положении дел, является просто вредной. Мы должны поэтому в своих мероприятиях не забираться слишком далеко в будущее, а оставлять также кое-что на долю случая и смело смотреть навстречу многим опасностям в надежде, что они минуют нас, как это часто бывает с черными грозowymi тучами.

** в унисон.

но в качестве процента послужит часть силы его будущих лет, даже часть самой его жизни. Есть болезни, от которых надлежащим и основательным образом излечиваются лишь тем, что предоставляют их естественному течению, после чего они сами собой исчезают, без всяких следов. Но если вы желаете быть здоровыми немедленно и теперь же, во что бы то ни стало теперь, то и здесь время должно будет дать аванс — болезнь будет изгнана, но процентом послужит слабость и хроническое страдание в течение всей жизни. Когда мы нуждаемся в деньгах во время войны или смут, притом немедленно, именно в данную минуту, то мы бываем вынуждены продавать недвижимую собственность или государственные бумаги за $\frac{1}{3}$ и даже меньше их стоимости, которая была бы получена целиком, если бы мы предоставили времени взять свое, то есть согласились подождать несколько лет; но мы заставляем его дать аванс. Или также человеку нужна известная сумма для продолжительного путешествия, и он мог бы отложить ее за один или два года из своих доходов. Но он не желает ждать; она берется поэтому в долг или временно заимствуется из капитала, то есть время должно дать аванс. В таком случае его процентом будет вторгшийся в кассу беспорядок, постоянный и всевозрастающий дефицит, от которого никогда уже не избавишься. Таково, стало быть, лихоимство времени: его жертвами становятся все, кто не может ждать. Желание ускорить ход размеренно текущего времени — вот наиболее дорого обходящееся предприятие. Остерегайтесь поэтому, чтобы за вами не начислялись у времени какие-либо проценты.

50. Характерная и в обыденной жизни очень часто дающая себя знать разница между дюжинными и способными головами заключается в том, что первые при обсуждении и оценке возможных опасностей всегда желают знать и принимают во внимание лишь *прежние случаи* подобного рода, последние же сами соображают, какие *случаи* в будущем *возможны*, при этом они помнят, что, как говорит испанская пословица: "Lo que no acaese en un año, acaese en un rato"* . Указанная разница, конечно, естественна, ибо обозреть то, что *может случиться*, — для этого нужен ум, а для обзора того, что *уже случилось*, требуются только внешние чувства.

Наша же максима пусть будет такова: приноси жертвы злым демонам! Это значит, что не следует отступать перед известной затратой труда, времени, неудобств, обходов, денег и лишений, чтобы закрыть доступ для возможности какого-нибудь несчастья; и чем больше последнее, тем меньше, отдаленнее, невероятнее может быть эта возможность, которую следует исключить. Самое наглядное пояснение этому правилу дает страховая премия. Это — жертва, публично и всеми приносимая на алтарь злых демонов.

51. Ни при каком происшествии не подобает предаваться большому ликованию или большому унынию, частью ввиду изменчивости всех вещей, которая каждое мгновение может все повернуть в другую сторону, частью ввиду обманчивости нашего суждения о том, что нам полезно

* "Что не случается в течение года, случается в течение немногих минут" (исп.).

или вредно, — обманчивости, вследствие которой почти каждому пришлось сетовать на то, что оказывалось потом для него самым подлинным благом, или ликовать по поводу того, что стало источником его величайших страданий. Рекомендуемое же здесь отношение прекрасно выражено Шекспиром:

I have felt so many quirks of joy and grief,
That the first face of neither, on the start,
Can woman me unto it*.

("All's well", act 3, scene 2)

Вообще же тот, кто при всех несчастьях сохраняет спокойствие, показывает этим, что он знает, насколько колоссальны возможные в жизни беды и как огромно их количество, поэтому он смотрит на совершившееся в данную минуту как на очень небольшую часть того, что могло бы произойти. Это — стоический образ мыслей, сообразно которому никогда не надо *conditionis humanae oblivisci*** , а всегда нужно помнить, какой печальный и жалкий жребий все вообще человеческое существование и как бесчисленны грозящие ему бедствия. Для того чтобы поддержать в себе это сознание, достаточно осмотреться вокруг себя в любом месте; где бы мы ни находились, пред нашим взором скоро окажется эта борьба, эти терзания и муки из-за жалкого, пустого, ничем не брезгующего человеческого существования. Тогда мы понизим свои притязания, научимся понимать несовершенство всех вещей и состояний и будем всегда смотреть в лицо несчастьям, чтобы избежать их или примириться с ними. Ибо несчастья, большие и малые, составляют подлинную стихию нашей жизни, и это надлежит постоянно держать в уме. Но человек не должен из-за этого, как *dúσκολος* (тяжелый нравом), печалиться вместе с Бересфордом о постоянных *miseries of human life**** и строить гримасы, а тем менее *in pulicis morsu Deum vocare*****; нет, он должен, как *εὐλαβής******, выработать в себе такую осторожность в предвидении и предотвращении несчастий, исходят ли они от людей или от вещей, и так в этом изощриться, чтобы, подобно умной лисе, тихонько уклоняться от всякой большой и маленькой неудачи (которая по большей части бывает лишь скрытой неловкостью).

Если мы легче переносим несчастный случай, коль скоро заранее предположим его возможность и, как говорится, освоимся с ним, то это, быть может, происходит главным образом потому, что, когда мы до наступления данного случая спокойно обдумываем его как простую возможность, мы явственно и со всех сторон рассматриваем пределы несчастья и таким образом по крайней мере видим в нем нечто конечное и обозримое, а благодаря этому при его реальном появлении оно

* Мне в жизни испытать пришлось так много,
Смен радости и горя, что ничем
Нельзя меня согнуть¹⁷⁴ (англ.).

** забывать о человеческой доле¹⁷⁵ (лат.).

*** бедствиях человеческой жизни¹⁷⁶ (англ.).

**** при укусе блохи взывать к Богу (лат.).

***** осмотрительный (греч.).

подействует на нас только своей истинной тяжестью. Если же мы не предполагали о нем, а оно постигло нас без приготовления, то испуганный ум в первое мгновение не может точно измерить величину несчастья: оно для него в эту минуту необозримо, легко представляется поэтому безмерным, во всяком случае — гораздо большим, нежели это есть на самом деле. Равным образом при неясности и неопределенности всякая опасность кажется больше. Конечно, сюда присоединяется еще и то, что, когда мы заранее представляли себе возможность данного несчастья, мы тогда останавливались также и на различных утешительных соображениях и средствах помочь беде или по крайней мере свыклись с мыслью о ней.

Но ничто не делает нас более способными к терпеливому перенесению постигающих нас несчастий, как убеждение в истине, которую я в своем "Конкурсном сочинении о свободе воли" вывел и установил из ее последних оснований, именно — следующей (с. 62)¹⁷⁷: "Все, что случается, от самого великого и до самого ничтожного, случается *необходимо*". Ибо человек умеет быстро примиряться с неизбежной необходимостью, а сознание названной истины позволяет ему на все, даже на обусловленное самыми странными случайностями смотреть как на столь же необходимое, сколь необходимо и то, что получается по самым известным правилам и вполне предвидимо. Отсылаю здесь к тому, что сказано мной ("Мир как воля и представление", т. 1, с. 345—346)¹⁷⁸ об успокоительном действии сознания неизбежности и необходимости. Кто проникнут этим сознанием, тот прежде всего будет делать, что может, а затем с готовностью терпеть, что придется.

Относительно мелких неприятностей, ежечасно нас терзающих, можно думать, что они назначены как материал для нашего упражнения, чтобы в счастье не парализовалась совершенно способность переносить большие беды. Против повседневных беспokoйств, мелочных столкновений при общении с людьми, незначительных уколов, неподобающего отношения других, сплетен и многого другого надо быть роговым Зигфридом¹⁷⁹, то есть совершенно их не чувствовать, гораздо меньше принимать их к сердцу и ломать над ними голову. На все подобные вещи не надо обращать никакого внимания, нужно отталкивать их от себя, как камешки, попадающиеся на дороге, и отнюдь не делать их предметом своих глубоких соображений и размышлений.

52. А что люди обыкновенно называют судьбой, это большей частью просто их собственные глупые выходки. Нельзя поэтому в достаточной мере проникнуться прекрасным местом у Гомера ("Илиада", 23, 313 и сл.), где он хвалит μῆτις, то есть умное размышление. Ибо если за дурные дела мы поплатимся лишь на том свете, то за глупые, во всяком случае, уже на этом, хотя и случается, что иной раз кару правосудия заменяет милость.

Страшный и опасный вид не у того, кто обладает суровым, а у того, кто обладает умным взором, ведь, несомненно, человеческий мозг более страшное оружие, чем когти льва.

Вполне светским человеком был бы тот, кто никогда не останавливался бы в нерешительности и никогда не приходил бы в чрезмерную торопливость.

53. Но наряду с благоразумием очень существенную роль для нашего счастья играет и мужество. Конечно, человек ни того, ни другого не может дать себе, а наследует первое от матери, последнее — от отца, однако сознательное желание и упражнение могут способствовать развитию природных задатков. В этом мире, где "кости выпадают с железной непреклонностью"¹⁸⁰, нужен железный дух, облеченный в панцирь против судьбы и вооруженный против людей. Ибо вся жизнь — борьба; у нас оспаривают каждый шаг, так что Вольтер прав, говоря: "On ne réussit dans ce monde, qu'à la pointe de l'épée, et on meurt les armes à la main"^{*}. Вот почему малодушен тот, кто, едва тучи соберутся или хотя бы только покажутся на горизонте, съезживается, близок к унынию и начинает вопить. Напротив, пусть нашим девизом будет:

Tu ne cede malis, sed contra audentior ito^{**}.

Пока исход какого-нибудь опасного дела еще сомнителен, пока еще продолжает существовать возможность того, что он будет благоприятен, до тех пор не надо допускать мысли об унынии, а надлежит думать только о сопротивлении, подобно тому как нельзя отчаиваться в хорошей погоде, пока на небе еще есть голубое местечко. Нужно даже закалить себя до такой степени, чтобы иметь право сказать:

*Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae*^{***}.

Вся жизнь, не говоря уже об ее благах, не стоит того, чтобы из-за нее наше сердце так малодушно трепетало и сжималось:

*...Quocirca vivite fortes
Fortiaque adversis opponite pectora rebus!*^{****}.

Но и здесь все-таки возможен эксцесс, ибо мужество может вырождаться в дерзость. Для нашей устойчивости на свете необходима даже известная доля боязливости; малодушие — это лишь ее чрезмерная степень. Это очень удачно выражено Бэконом Веруламским в его этимологическом объяснении *terror Panicus*^{*****}, которое далеко оставляет за собой более древнюю версию, переданную нам Плутархом ("Об Изиде и Озирисе", 14). Именно Бэкон выводит этот страх от *Пана*, олицетворенной природы, и говорит: "*Natura enim rerum omnibus viventibus indidit metum ac formidinem vitae atque essentiae suae conservatricem ac mala ingruentia vitantem et depellentem. Verumtamen eadem natura modum tenere nescia est, sed timoribus salutaribus semper vanos et inanes admiscet,*

^{*} "На этом свете успеха достигают только острием шпата и умирают с оружием в руках" (*фр.*).

^{**} Ты же, беде вопреки, не сдавайся и шествуй смелее¹⁸¹ (*лат.*).

^{***} Лишь если мир, распавшись, рухнет,
Чуждого страха срзят обломки¹⁸² (*лат.*).

^{****} Сохраняйте же бодрость!

С твердой душою встречайте судьбы враждебной удары¹⁸³ (*лат.*).

^{*****} панического страха (*лат.*).

adeo ut omnia (si intus conspici darentur) Panicis terroribus plenissima sint, praesertim humana"* ("О мудрости древних", 6). Кроме того, панический ужас характеризуется тем, что он не отдает себе ясного отчета в своих основаниях, а скорее предполагает, чем знает их, и даже, если нужно, берет в качестве основания для страха прямо самый страх.

Глава VI

О различии между возрастами

Чрезвычайно хорошо сказал *Вольтер*:

Qui n'a pas l'esprit de son âge,
De son âge a tout le malheur**.

Поэтому уместно будет в конце наших эвдемонологических рассуждений бросить взгляд на те перемены, какие производятся в нас возрастом.

В течение всей нашей жизни в распоряжении нашем всегда бывает лишь одно *настоящее*, и никогда не располагаем мы чем-либо большим. Различается оно только тем, что вначале мы видим долгое будущее впереди, а под конец — долгое прошлое позади нас, и еще тем, что темперамент наш, но не характер претерпевает некоторые изменения, благодаря чему настоящее всякий раз принимает иную окраску.

В своем главном произведении (т. 2, гл. 31, с. 394 и сл.)¹⁸⁵ я разъяснил, что в *детстве* мы являемся гораздо более существами *познающими*, нежели *волящими*, и почему это так. От этого именно зависит то счастливое состояние первой четверти нашей жизни, которое впоследствии придает ей вид потерянного рая. В детстве у нас мало связей, и потребности наши незначительны, то есть имеется у нас мало импульсов для воли: большая часть нашего существа уходит, таким образом, на *познание*. Интеллект, подобно мозгу, уже на 7-м году приобретающему свои полные размеры, рано достигает своего развития, хотя и не зрелости, и все время ищет себе пищи в целом мире еще нового бытия, где все, все блещет прелестью новизны. Отсюда и происходит, что наши детские годы представляют собой непрерывную поэзию. Ведь сущность поэзии, как и всякого искусства, заключается в восприятии платоновской идеи, то есть того, что в каждом единичном явлении есть существенное и потому общее целому *классу*; от этого всякая вещь выступает представительницей своего рода, и один случай заменяет тысячи. Хотя и кажется, будто в сценах нашего

* "Природа всему живому дала чувство страха как средство сохранения своей жизни и существования, помогающее избежать и отразить надвигающуюся опасность. Однако та же самая природа не умеет сохранить меру и к спасительному страху примешивает всегда страхи пустые и неосновательные, так что, если заглянуть поглубже, все вокруг охвачено паническим страхом, особенно же людя..."¹⁸⁴ (лат.)

** Кто не обладает духом своего возраста, тот несет на себе все горе этого возраста (фр.).

детства мы всякий раз занимаемся лишь данным индивидуальным предметом или происшествием, и притом лишь поскольку они связаны с направлением нашей воли в это мгновение, однако, в сущности, дело обстоит иначе. Именно: жизнь во всей своей значительности стоит перед нами еще столь новая, свежая, впечатления ее еще не успели притупиться от повторения, и мы среди своих детских интересов, в тиши и без ясного умысла все время заняты тем, что в отдельных сценах и происшествиях улавливаем сущность самой жизни, основные типы ее форм и обнаружений. Все вещи и лица представляются нам, по выражению Спинозы, *sub specie aeternitatis**. Чем мы моложе, тем больше каждое единичное явление замещает собой весь свой род. Тенденция эта из года в год становится все слабее, от чего и зависит столь большая разница в впечатлении, какое вещи производят на нас в юные года и в старости. Вот почему опыты и знакомства детской поры и ранней юности оказываются впоследствии постоянными типами и рубриками для всего позднейшего познания и опыта, как бы его категориями, под которые мы подводим все дальнейшие приобретения, хотя и не всегда это ясно сознавая**. И вот таким путем уже в детские годы образуется прочная основа нашего мировоззрения, а следовательно, и его поверхностный либо глубокий характер; в последующее время жизни оно получает свою целостность и законченность, но в существенных своих чертах остается неизменным. Вследствие этой чисто объективной и оттого поэтической точки зрения, характерной для детского возраста и находящей себе поддержку в том, что воля далеко еще не проявляется во всей своей энергии, мы, стало быть, и обнаруживаем детьми в гораздо большей степени чисто познавательную, нежели волевою деятельность. Отсюда серьезный созерцательный взгляд иных детей, который так удачно использован Рафаэлем для его ангелов, особенно в "Сикстинской Мадонне". По этой же причине детские годы бывают столь счастливыми, что воспоминания о них постоянно сопровождаются сладкой тоской. В то время как мы с такой серьезностью работаем над первым *наглядным* уразумением вещей, воспитание, с другой стороны, старается привить нам *понятия*. Но понятия не дают подлинной сущности, — последняя, а стало быть, основа и истинное содержание всех наших познаний заключается, напротив, в *наглядном* постижении мира. А это постижение может быть приобретено только нами самими, и его никаким способом нельзя нам *привить*. Поэтому как наша моральная, так и наша интеллектуальная ценность не заимствуется нами извне, а исходит из глубины нашего собственного существа, и никакие воспитательные приемы Песталоцци¹⁸⁶ не в силах из природного олуха сделать мыслящего человека: никогда! — олухом он родился, олухом и умрет. Описанным глубоко проникающим пониманием первого наглядного внешнего мира объясняется также, почему окружающая обстановка и опыт нашего детства так прочно запечатлеваются у нас в памяти. Мы ведь

* с точки зрения вечности (лат.).

** О, в детстве, когда время течет еще так медленно, что вещи кажутся почти застывшими, готовыми остаться на веки вечные такими, как сейчас.

отдавались им безраздельно, ничто нас при этом не отвлекало, и мы смотрели на лежавшие вокруг нас вещи, как если бы они были единственными в своем роде, даже как если бы только они одни и были на свете. Впоследствии наша бодрость и терпение расходуются на массу других, вновь узанных предметов. Если теперь мы вспомним здесь, что изложено мною на с. 372 и сл. упомянутого выше тома моего главного труда¹⁸⁷, именно — что *объективное* бытие всех вещей, то есть их бытие в простом *представлении*, во всех отношениях отраднo, тогда как их *субъективное* бытие, состоящее в *волении*, в значительной мере сопряжено с страданием и скорбью, то, в качестве краткой формулировки подобного положения дел, придется, пожалуй, допустить выражение: все вещи прекрасны, если на них *смотреть*, но ужасны, если ими *быть*. А ведь, согласно вышеизложенному, в детстве вещи гораздо более известны нам со стороны *внешнего вида*, то есть представления, объективности, нежели со стороны *внутреннего бытия*, со стороны волевой. Но так как первая — это радостная сторона вещей, а субъективная и ужасная остается нам пока еще неизвестной, то молодой интеллект во всех тех образах, какие проводят перед ним действительность и искусство, видит столько же блаженных существ: он воображает, что, будучи так прекрасны для взора, они были бы еще гораздо прекраснее, если бы была возможность ими *быть*. Оттого мир разворачивается перед нами, как Эдем: вот та Аркадия, в которой мы все рождены¹⁸⁸. Отсюда несколько позже возникает жажда действительной жизни, влечение к деяниям и страданиям, которое гонит нас в мирскую сутолоку. Здесь мы и знакомимся с другой стороной вещей, со стороной бытия, то есть воления, на каждом шагу встречающего себе помехи. Тогда-то приходит постепенно великое разочарование, с появлением которого, как говорится, *l'âge des illusions est passé**, — а между тем оно продолжает идти все дальше, становиться все полнее. Таким образом, можно сказать, что в детстве жизнь рисуется перед нами как театральная декорация издали, на старости — как та же декорация, только перед самыми глазами.

Счастью детства способствует, наконец, еще следующее. Как в начале весны все листья имеют одинаковую окраску и почти одинаковую форму, точно так же и мы в раннем детстве все похожи друг на друга и поэтому отлично между собой сходимся. Но с наступлением зрелости мы начинаем взаимно отдаляться, притом все больше и больше, подобно радиусам круга.

Что же касается остального периода первой половины жизни, имеющей столько преимуществ перед второй, то есть юношеского возраста, то его омрачает, даже делает несчастным именно погоня за счастьем в твердой уверенности, что оно должно нам встретиться в жизни. Отсюда возникает постоянно обманываемая надежда, а из нее — недовольство. Перед нами носятся, играя, картины призрачного, неопределенного счастья в прихотливо выбранных формах, и мы напрасно ищем их реального прототипа. Вот почему в годы нашей юности мы большей частью бываем недовольны своим положением и обстановкой, каковы

* возраст иллюзий проходит (*фр.*).

бы они ни были, ибо мы приписываем им то, что сопутствует всей вообще пустой и жалкой человеческой жизни, с которой мы теперь впервые начинаем знакомиться, после того как прежде ждали совсем иного. Было бы большим выигрышем, если бы путем заблаговременных наставлений оказалось возможным искоренить в юношах ложную мечту, будто в мире их ждет много приятного. На самом деле практикуется обратное, так как большей частью жизнь становится известной нам раньше из поэзии, нежели из действительности. Изображаемые поэзией сцены сверкают перед нашим взором в утренних лучах нашей собственной юности, и вот нас начинает терзать страстное желание увидеть их осуществление — поймать радуго. Юноша ожидает, что его жизнь потечет в виде интересного романа. Так возникает иллюзия, описанная уже мной на с. 374 второго тома "Мира как воли и представления"¹⁸⁹. Ибо прелесть всех этих картин обусловлена как раз тем, что это только картины, а не действительность, и потому при созерцании их мы пребываем в покое и вседовольстве чистого познания. Осуществиться — значит преисполниться воления, а воление это неминуемо приводит к страданиям. Интересующемуся читателю укажу здесь также еще одно место — с. 427 упомянутого тома¹⁹⁰.

Если, таким образом, особенностью первой половины жизни является неудовлетворенная тоска по счастью, то вторая характеризуется опасением перед несчастьями. Ибо здесь у нас образовалось уже более или менее ясное сознание того, что всякое счастье химерично, страдание же реально. Оттого, по крайней мере, более разумные индивидуумы в этом периоде жизни стремятся к простому отсутствию страданий и беспокойств, нежели к наслаждениям*. Когда в годы моей юности у моей двери раздавался звонок, это доставляло мне удовольствие: мне думалось, что наконец-то!.. В позднейшее же время, когда раздавался тот же звонок, чувство мое скорее было несколько сродни страху, — мне думалось: "Вот оно". Так и по отношению к человеческому миру у лиц выдающихся и даровитых, которые, именно как таковые, уже не столь всецело могут быть к нему причислены и потому более или менее, в зависимости от степени своих достоинств, стоят одиноко, тоже имеется два противоположных чувства: в юности они часто чувствуют себя *покинутыми* со стороны людей, в позднейшие же годы — *ушедшими* от них. Первое чувство, неприятное, основано на незнакомстве с людьми, второе, приятное — на знакомстве с ними. Вследствие этого вторая половина жизни, как вторая половина музыкального периода, содержит меньше стремительности, но больше спокойствия, чем первая: это вообще зависит от того, что в юности нам кажется, будто на свете можно найти удивительно много счастья и наслаждения, только трудно до них добраться, тогда как в старости мы знаем, что тут нам ждать нечего, а потому, вполне на этот счет успокоившись, мы довольствуемся сносным настоящим и получаем удовольствие даже от пустяков.

Чего зрелый человек достигает опытом своей жизни и благодаря чему он смотрит на мир иначе, чем юноша и мальчик, это прежде всего

* В старости мы лучше умеем предотвращать несчастья, в юности — переносить их.

— *беспристрастие*. Только он начинает смотреть на вещи совершенно просто и берет их за то, что они есть, между тем как для мальчика и юноши истинный мир закрыт или искажен призраком, сотканным из собственных причудливых созданий, унаследованных предрассудков и странных фантазий. Ведь первая задача, предстоящая опыту, заключается в том, чтобы освободить нас от химер и ложных понятий, которые укоренились в юности. Уберечь от них юношеский возраст было бы, конечно, лучшим воспитанием, правда лишь отрицательным; но это — очень трудное дело. Для этой цели пришлось бы вначале держать кругозор ребенка в возможно более узких рамках, но внутри их сообщать ему исключительно отчетливые и правильные понятия; только после того как он верно усвоит все в них заключенное, можно бы постепенно расширять этот кругозор, постоянно заботясь о том, чтобы позади не оставалось ничего темного, а также ничего понятного наполовину или превратно. При таком приеме понятия ребенка о вещах и человеческих отношениях все еще оставались бы ограниченными и очень простыми, но зато были бы отчетливыми и верными, так что всегда нуждались бы только в расширении, а не в исправлении, — и так вплоть до юношеского возраста. Метод этот особенно требует, чтобы детям не давали читать романов, а заменяли их подобающими биографиями, как, например, биографией *Франклина*, морицевским "Антоном Рейзером"¹⁹¹ и т. п.

Когда мы молоды, нам кажется, будто важные и знаменательные в нашей жизни события и лица будут появляться при звуках труб и литавров; в старости, однако, взгляд на прошлое показывает, что все они пробрались без всякого шума через заднее крыльцо и почти незаметно.

С разбираемой здесь точки зрения, жизнь можно, далее, сравнить с вышиванием, в котором каждому в течение первой половины своего века приходится видеть лицевую сторону, а в течение второй — изнанку; последняя не столь красива, зато поучительнее, так как позволяет видеть связь нитей.

Умственное превосходство, даже самое значительное, проявит в разговоре свой решительный перевес и будет признано только после того, как человеку минет сорок лет. Ибо зрелость возраста и плоды опыта могут, конечно, во многом уступать ему, однако никогда не могут быть им заменены: даже обыкновеннейшему смертному они дают известный противовес против сил величайшего ума, пока он еще юн. Я разумею здесь только личные отношения, а не плоды творчества.

Всякий сколько-нибудь выдающийся человек, всякий, кто только не принадлежит к столь плачевно одаренным природой $\frac{3}{4}$ человеческого рода, едва ли, достигнув сорока лет, останется свободным от известного налета мизантропии. Ибо он, естественно, судил других по себе, и ему постепенно пришлось разочароваться, увидеть, что они, в отношении головы либо в отношении сердца, а большей частью даже с той и другой стороны, стоят позади него и не могут идти с ним в сравнение, поэтому он охотно избегает связываться с ними, как вообще каждый любит или ненавидит одиночество, то есть свое собственное общество, соразмерно своей внутренней ценности. О такого рода мизантропии трактует и *Кант*

в "Критике способности суждения", в конце общего примечания к § 29 первой части¹⁹².

В молодом человеке дурным признаком относительно его интеллектуальных, а также и моральных качеств служит, если он очень рано умеет ориентироваться в людских действиях и стремлениях, тотчас чувствует себя здесь в своей стихии и принимает в них участие, как бы заранее к ним подготовленный; признак этот указывает на пошлость. Напротив, странное, растерянное, неловкое и совсем ненадлежащее поведение отмечает в этом отношении натуру более благородного сорта.

Бодрость и жизнерадостность нашей молодости зависит частью от того, что мы, взбираясь на гору, не видим смерти, которая ждет нас у подножия по другую сторону горы. Когда же мы переступим за вершину, смерть, известная нам до тех пор лишь понаслышке, очутится перед нами наяву, а так как в это же время начинают убывать наши жизненные силы, то от этого зрелища падает и жизненная бодрость, так что юношеское самомнение вытесняется тогда утрюмой серьезностью, которая отражается и на лице. Пока мы молоды, что бы нам ни говорили, мы считаем жизнь бесконечной и потому не дорожим временем. Чем старше мы становимся, тем более экономим мы свое время. Ибо в позднейшем возрасте всякий прожитый день возбуждает в нас чувство, родственное тому, какое испытывает преступник с каждым шагом, приближающим его к эшафоту.

С точки зрения молодости, жизнь — бесконечно долгое будущее; с точки зрения старости, это — очень краткое прошлое; так что в начале она представляется нам подобно вещам, если их рассматривать в бинокль, обращенный к глазам объективами, под конец же — подобно вещам в бинокль, который повернут к глазам окулярами. Надо достигнуть старости, то есть долго пожить, прежде чем станет понятно, насколько жизнь коротка. Чем человек старше, тем мельче кажутся ему человеческие дела, все вообще и каждое в отдельности; жизнь, стоявшая перед нами в юности как нечто прочное и устойчивое, оказывается теперь быстрой сменой эфемерных явлений, — мы познаем ничтожество всего. Само время движется в нашей молодости гораздо более медленным темпом, вот почему первая четверть нашей жизни бывает не только самой счастливой, но и самой длинной, так что она оставляет после себя гораздо больше воспоминаний, и каждый, при случае, сумел бы рассказать за этот период больше, чем за два последующие. Как в весеннее время года, так и весной жизни дни становятся даже в конце концов томительно долгими. Осенью, в том и другом значении этого слова, они становятся короткими, зато более ясными и устойчивыми.

Почему же на старости лет оставленная позади жизнь представляет столь короткой? Потому, что делается коротким и воспоминание о ней. Именно: из памяти утратилось все неважное и многое неприятное, так что в ней мало что сохранилось. Ведь как наш интеллект вообще, так и память очень несовершенны: выученное нуждается в применении, прошлое должно быть перебираемо, иначе то и другое постепенно опустится в бездну забвения. Но ведь обыкновенно мы не любим пересматривать вещи незначительные, а также большей частью и вещи неприятные, что, однако, было бы необходимо для сбережения их в па-

мяти. Между тем область незначительного все расширяется, ибо из-за более частого и, наконец, бесчисленного повторения постепенно становится незначительным многое такое, что вначале казалось нам важным, — вот почему о более ранних годах мы вспоминаем лучше, нежели о позднейших. Итак, чем дольше мы живем, тем меньшее число случаев представляются нам значительными или достаточно важными, чтобы еще перебирать их впоследствии, а только это и могло бы закрепить их в памяти; таким образом, они подвергаются забвению, как только минуют. И вот, время протекает, оставляя по себе все меньше и меньше следов. Далее, мы неохотно останавливаемся на прошлых неприятностях, в особенности же если они задевают наше тщеславие, как это большей частью и бывает, ибо немногие страдания постигают нас без всякой вины с нашей стороны. Поэтому равным образом забывается и много неприятного. Из-за этих двух обстоятельств наши воспоминания и становятся столь короткими, и — в относительном значении тем короче, чем древнее их содержание. Как предметы на берегу, от которого мы удаляемся на корабле, все уменьшаются, делаются все менее ясными и труднее различимыми, так этой же участи подвергаются и наши прошлые года с тем, что в них пережито и сделано. Сюда присоединяется, что иногда воспоминание и фантазия с такой живостью восстанавливают перед нами давным-давно происшедшую сцену нашей жизни, как если бы это было вчера, так что она совершенно приближается к нам. Это происходит оттого, что мы не можем точно таким же образом представлять себе долгое время, отделяющее нас от этой сцены, так как его нельзя обозреть в одной какой-нибудь картине, а сверх того, и заполнявшие его события большей частью забыты и от него осталось всего только общее сознание *in abstracto*, простое понятие без всякой наглядности. Вот почему, стало быть, давно минувшее кажется нам в отдельных эпизодах столь близким, как будто оно было всего накануне, а протекавшее от него время исчезает, и вся жизнь представляется непостижимо короткой. Иногда даже в старости долгое прошлое, оставленное нами позади, и вместе с тем наш собственный возраст вдруг представится нам чем-то почти сказочным; это главным образом зависит от того, что мы прежде всего видим перед собой все то же неподвижное настоящее. Но подобного рода внутренние процессы обусловлены в конечном итоге тем, что во времени живет не наша сущность сама по себе, а лишь ее проявление и что настоящее — точка соприкосновения между объектом и субъектом. А почему же опять-таки в молодости мы воображаем жизнь, которая нам еще предстоит, столь необозримо длинной? Потому что нам нужно место для безграничных надежд, которыми мы ее населяем и для осуществления которых слишком мало было бы Мафусаилова века; затем потому, что для измерения ее мы пользуемся масштабом тех немногих лет, которые уже прожиты нами и воспоминание о которых всегда бывает богато содержанием, следовательно — длинно; новизна всем вещам сообщает значительный вид, так что мы продолжаем заниматься ими впоследствии, то есть они часто повторяются в воспоминании и тем закрепляются в нем.

Иногда мы думаем, будто нам страстно хочется вернуться в какое-нибудь далекое место, тогда как на самом деле мы тоскуем лишь по

тому времени, которое мы там прожили, — мы были тогда моложе и свежее. Таким образом, нас обманывает здесь время под маской пространства. Мы удостоверимся в этом обмане, если туда пойдем.

Для достижения глубокой старости при безупречной телесной организации в качестве *conditio sine qua non** существует два пути, которые можно пояснить на горении двух ламп: одна горит долго, потому что при небольшом количестве масла имеет очень тонкий фитиль, другая — потому, что при толстом фитиле содержит также и много масла: масло — это жизненная сила, фитиль — ее потребление, во всех его видах и способах.

По отношению к *жизненной силе* мы, до 36-летнего возраста, подобны людям, живущим на свои проценты: что израсходовано сегодня, вновь пополняется завтра. Но с этого возраста мы уподобляемся рантье, который начинает трогать свой капитал. Сначала все проходит совершенно незаметно: большая часть траты все еще восстанавливается сама собой, — маленький дефицит не обращает на себя внимания. Но он постепенно возрастает, бросается в глаза, самое его увеличение с каждым днем становится значительнее: наше состояние все уменьшается, каждое сегодня беднее, чем вчера, без надежды, что такое положение дел прекратится. Таким образом, подобно падению тел, разорение наше идет все быстрее и быстрее, пока, наконец, у нас ничего уже не останется. Поистине печальная вещь, если оба члена нашего сравнения, *жизненная сила* и *имущество*, начнут таять одновременно, поэтому-то вместе с годами растет и любовь к собственности. Зато вначале, до совершеннолетия и несколько позднее, мы, что касается *жизненной силы*, бываем подобны тем, кто из процентов добавляет еще кое-что к капиталу; не только истраченное само собой восстанавливается, но и капитал увеличивается. И это опять-таки случается порой также и с деньгами благодаря попечениям честного опекуна. О, счастливая молодость! о, печальная старость! Тем не менее надо щадить юношеские силы. Аристотель замечает ("Политика", кн. последняя, гл. 5)¹⁹³, что среди победителей на Олимпийских играх только двое или трое победили один раз мальчиками, а потом опять мужчинами: благодаря раннему напряжению, какого требуют приговорительные упражнения, силы настолько истощаются, что отказываются служить впоследствии, в зрелые годы. Если это справедливо для мускульной силы, то еще более для силы нервной, проявлением которой служат все интеллектуальные функции; вот почему *ingenia praesocia***, вундеркинды, плоды тепличной культуры, возбуждавшие в детстве удивление, потом становятся очень дюжинными умами. Быть может, даже раннее, вынужденное напряжение для изучения древних языков тоже повинно в той последующей дряблости и неспособности мыслить, какие можно наблюдать у столь многих ученых голов.

Я подметил, что характер почти каждого человека, по-видимому, соответствует преимущественно какому-нибудь *одному* возрасту жизни, так что он выгоднее выделяется именно в этом возрасте. Некоторые бывают симпатичными юношами, и этим все кончается; другие — силь-

* необходимого условия (лат.).

** преждевременное дарование (лат.).

ные, деятельные мужчины, у которых старость отнимает всякую цену; иные всего лучше оказываются в старости, когда они становятся мягче, приобретя большую опытность и терпеливость: это часто бывает с французами. Названное явление, надо думать, объясняется тем, что самый характер содержит в себе нечто юношеское, зрелое либо старческое, так что он гармонирует с данным возрастом или встречает себе в нем корректив.

Подобно тому как, находясь на корабле, мы замечаем свое поступательное движение лишь по тому, как удаляются назад и от этого уменьшаются предметы, находящиеся на берегу, точно так же свою надвигающуюся старость человек усматривает из того, что ему представляются молодыми лица все более и более пожилые.

Выше уже было разъяснено, как и почему все, что мы видим, делаем и переживаем, оставляет в нашей душе все меньше и меньше следов по мере того, как мы становимся старше. В этом смысле можно было бы утверждать, что в полном сознании мы живем только в молодости, в старости оно сохраняется лишь наполовину. Чем мы становимся старше, тем менее сознательно мы живем: вещи проносятся мимо, не оставляя впечатления, подобно тому, как перестает действовать художественное произведение, если его видишь тысячу раз, — человек делает то, что от него требуется, и вслед за тем не знает, исполнил ли он это. Таким образом, жизнь становится все бессознательнее, чем больше она приближается к полному отсутствию сознания; потому и время несется все быстрее. В детстве, благодаря новизне всех предметов и житейских случаев, все доходит до сознания; вот почему для ребенка день тянется бесконечно долго. То же самое бывает с нами во время путешествий, когда поэтому один месяц кажется нам длиннее, чем четыре при сидении дома. Эта новизна вещей не мешает, однако, тому, чтобы время, кажущееся в том и другом случае более длинным, часто в обоих этих случаях и в действительности "становилось долгим", более долгим, чем в старости либо дома. Но постепенно, благодаря долгой привычке к тем же восприятиям, интеллект настолько отшлифовывается, что все начинает скользить по нему более и более бесследно, так что дни тогда становятся все бессодержательнее и потому короче: часы ребенка длиннее, нежели дни старика. Таким образом, время нашей жизни имеет ускоренное движение, подобно катящемуся вниз шару, и как на вращающемся круте каждая точка движется тем быстрее, чем дальше отстоит от центра, точно так же у всякого человека, по мере его удаления от начала жизни, время несется все быстрее и быстрее. Можно поэтому принять, что в непосредственной оценке нашего чувства длина года находится в обратном отношении к той доле, какую он составляет в нашем возрасте: когда, например, год есть $\frac{1}{3}$ нашего возраста, он кажется нам в 10 раз длиннее, чем когда он равен лишь $\frac{1}{30}$ его. Эта разница в быстроте движения времени оказывает решительное влияние на весь характер нашего бытия в каждом возрасте. Прежде всего, в зависимости от нее детский возраст, охватывая всего только приблизительно 15 лет (оказывается, однако, самым длинным периодом в жизни и потому наиболее богат воспоминаниями); затем, мы всегда бываем подвержены скуке в обратном отношении к нашему возрасту: дети нуждаются в постоян-

ном времяпровождении — будет ли это игра или работа; если же оно прекращается, ими тотчас овладевает ужасная скука. И юноши еще сильнее ей подвержены, с тревогой взирая на незаполненные часы. В зрелом возрасте скука все более и более исчезает; для стариков время постоянно кажется слишком коротким, и дни проносятся с быстротою стрелы. Само собой разумеется, я говорю о людях, а не о состарившихся животных. Итак, при этом ускоренном ходе времени в позднейшие годы скука большей частью уже не имеет места, а так как, с другой стороны, притупляются также страсти с их мучением, то, если только вы сохранили здоровье, в общем бремя жизни оказывается тогда действительно менее значительным, чем в юности; вот почему период, предшествующий наступлению слабости и тягот более преклонного возраста, называют "лучшими годами". По отношению к нашему благополучию они, пожалуй, на самом деле таковы; зато у юношеских лет, когда все вообще находит себе отзвук и каждая частность живо отражается в сознании, остается то преимущество, что они являются для духа порою оплодотворения, его цветоносной весной. Ведь глубокие истины можно только усмотреть, а не вычислить, то есть впервые вы познаете их, непосредственно осененные мгновенным впечатлением; такое познание, следовательно, может явиться, лишь покуда впечатление это сильно, живо и глубоко. Таким образом, все в этой области зависит от того, как использованы юношеские года. В позднейший период мы более способны воздействовать на других, даже на весь свет, ибо мы сами становимся людьми законченными и завершенными и не находимся больше во власти впечатления, мир же оказывает на нас меньшее влияние. Эти годы являются поэтому временем практической и производительной деятельности, а молодость — временем первоначального усвоения и познания.

В юности преобладает интуиция, в старости — мышление; вот почему первая — время для поэзии, вторая — более для философии. И поведение человека в молодости направляется наглядными представлениями и впечатлениями, в старости же — только мышлением. Это отчасти зависит от того, что только в старости набирается достаточное число наглядных примеров, которые, подведенные под понятия, сообщают последним их полное значение, содержание и вес и вместе с тем, путем привычки, умеряют впечатление от интуиции. Напротив, в молодости, особенно у людей живых и с богатой фантазией, влияние наглядного, а стало быть, и внешней стороны вещей действует настолько решительно, что они смотрят на мир как на картину, поэтому их озабочивает преимущественно то, какую роль они в нем играют и какой у них вид, — озабочивает более, чем то, каково у них при этом внутреннее состояние. Это сказывается у юношей уже в личном тщеславии и страсти к нарядам.

Наибольшая энергия и наивысшее напряжение умственных сил наблюдается, без сомнения, в молодости, самое позднее — до 35-летнего возраста; с этих пор начинается ослабление, хотя и очень медленное. Однако позднейшие годы и даже старость не остаются без возмещения за это в интеллектуальной сфере. Опыт и ученость лишь теперь стали подлинно обширными: у нас было время рассмотреть и обдумать вещи

со всех сторон, мы успели все их сличить одну с другой и открыть их точки соприкосновения и промежуточные звенья, — благодаря чему мы только теперь понимаем их истинную связь. Все стало ясным. Поэтому даже то, что мы знали уже в молодости, теперь мы знаем гораздо основательнее, так как для каждого понятия у нас гораздо больше данных. Что в молодости только представлялось нам известным, то в старости мы знаем действительно, а сверх того, мы действительно знаем и гораздо больше, и знание наше есть знание, всесторонне продуманное и потому в полном смысле связное, тогда как в молодости сведения наши постоянно неполны и отрывочны. Только тот, кто *достиг старости*, получает полное и правильное представление о жизни, так как она лежит перед ним во всей своей целостности и своем естественном течении, главное же, он может видеть ее не только, как прочие, со стороны входа, но и со стороны выхода, так что тогда ему особенно ясной становится ее ничтожность, между тем как прочие все время продолжают быть во власти заблуждения, будто самое главное еще впереди. Зато в молодости больше способности понимания, вот почему тогда человек в состоянии больше сделать из того немногого, что ему известно; у старости же больше силы суждения, глубины и основательности. Материал своих самостоятельных выводов, своих оригинальных основных воззрений, то есть то, что назначен подарить миру выдающийся ум, он собирает уже в молодости; но господином своего материала он становится только в поздние годы. По этой причине в большинстве случаев оказывается, что великие создают свои шедевры около пятидесятилетнего возраста. Тем не менее молодость остается корнем древа познания, хотя лишь вершина его приносит плоды. Но как всякая эпоха, даже самая жалкая, считает себя гораздо мудрее непосредственно предшествующей, вместе со всеми прежними, так бывает и с каждым возрастом человеческой жизни, однако в обоих случаях это часто не более как заблуждение. В годы физического роста, когда у нас ежедневно прибывают также и умственные силы и познания, сегодняшний день привыкает с пренебрежением смотреть на вчерашний. Привычка эта укореняется, сохраняясь и тогда, когда начался упадок умственных сил и сегодня скорее должно было бы взирать на вчера с почтением, — вот почему мы часто ценим слишком низко как труды, так и суждения наших молодых лет*.

Вообще здесь надо заметить, что, хотя, подобно характеру или сердцу человека, и интеллект тоже, голова, в своих коренных свойствах врожден, он все-таки далеко не остается столь неизменным, как характер, а подлежит многим и многим превращениям. Последние даже, в общем, совершаются в правильном порядке, так как они частью зависят от того, что интеллект обладает физической основой, частью от того, что материал его — эмпирический. Так его собственная сила постепенно возрастает, вплоть до высшей точки, а затем постепенно падает, вплоть до слабоумия. При этом, однако, с другой стороны,

* Мы, однако же, в юности, когда наше время наиболее ценно, обходимся с ним по большей части расточительно и только с возрастом начинаем скупиться на него.

материал, занимающий все эти силы и поддерживающий их деятельность, то есть содержание мышления и знания, опыт, сведения, практика и обусловленная этими факторами отчетливость понимания, есть величина постоянно возрастающая, разве только наступит решительная слабость, с которой все рушится. Это соединение в человеке абсолютно неизменного и регулярно изменяющегося в двух противоположных направлениях объяснит нам, почему в разные возрасты жизни человек имеет разный вид и разное значение.

В более широком смысле можно сказать и так: первые сорок лет нашей жизни дают текст, последующие тридцать — комментарий к нему, с помощью которого мы только и можем надлежащим образом понять истинный смысл и связь текста вместе с его моралью и всеми тонкостями.

Под конец жизни дело идет, таким образом, как в конце маскарада, когда снимаются маски. Мы видим тогда, кто, собственно, были те, с кем мы приходили в соприкосновение на протяжении своей житейской карьеры. Ибо характеры выяснились, дела принесли свои плоды, труды наши получили себе правильную оценку, и все призраки рассеялись. Ведь для всего этого нужно было время. Всего страннее, однако, то, что и самих себя, свою собственную цель и намерения мы тоже, собственно, узнаем и начинаем понимать только к концу жизни, особенно что касается нашего отношения к миру, к другим. Правда, нам приходится при этом часто, но не всегда отводить себе более низкое место, чем мы предполагали раньше, а иногда и более высокое: в последнем случае это происходит оттого, что мы не имели достаточного представления о низменности людей и потому ставили себе более высокую цель, чем они. Между прочим, мы узнаем также, насколько и чему можно доверять.

Обыкновенно молодость называют счастливой порой жизни, а старость — печальной. Это была бы правда, если бы страсти приносили счастье. Они всячески терзают юношу, доставляя ему мало радости и много мучений. Холодную старость они оставляют в покое, и она тотчас получает созерцательный отпечаток, ибо познание становится свободным и приобретает главенство. А так как оно само по себе чуждо страданий, то психика наша оказывается тем счастливее, чем более оно в ней преобладает. Нужно только принять во внимание отрицательную природу всякого наслаждения и положительность страдания, чтобы понять, что страсти не могут приносить счастья и что нельзя жалеть старость из-за недоступности для нее некоторых наслаждений. Ибо всякое наслаждение всегда бывает лишь удовлетворением какой-либо потребности; если теперь вместе с последней отпадает и первое, то об этом столь же мало стоит жалеть, как и о том, что человек не в силах больше есть после обеда и, выспавшись ночью, должен оставаться без сна. Гораздо правильнее взгляд Платона (во введении к "Государству")¹⁹⁴, почитающего старческий возраст счастливым на том основании, что он наконец становится свободен от неотступно беспокоящего нас до тех пор полового влечения. Можно даже утверждать, что порождаемые половым влечением многообразные и бесконечные капризы и возникающие из них аффекты постоянно поддерживают в человеке легкую степень безумия, пока он находится под влиянием этого влечения, или этого беса, которым все время он одержим, так что он становится

вполне разумным лишь после того, как оно погаснет. И несомненно то, что в общем и независимо от всех индивидуальных обстоятельств и состояний молодости свойственна известная меланхолия и печаль, старости — известная веселость, и причина этого не в чем ином, как в том, что молодость находится еще во власти, даже в крепостной зависимости у названного демона, который с трудом соглашается предоставить ей свободный час и служит непосредственным либо косвенным виновником почти всякого бедствия, какое постигает человека или угрожает ему; веселость же старости — это веселость того, кто освободился от долго сковывающей его цепи и может теперь двигаться свободно. С другой стороны, однако, можно сказать, что с угасанием полового влечения истреблено самое зерно жизни и сохраняется всего только ее скорлупа, что жизнь подобна комедии, которая начата людьми, а потом доигрывается до конца облеченными в их одежды автоматами.

Как бы то ни было, молодость — время беспокойства, старость — пора спокойствия, уже отсюда можно сделать вывод об их взаимном благополучии. Ребенок жадно простирает свои руки вдаль, ко всему, что он видит перед собой в пестрой и разнообразной картине, ибо она прельщает его, так как чувство его еще столь свежо и юно. То же самое с большей энергией проявляется у юноши. И его влечет к себе пестрый мир со своими многообразными образами; фантазия его немедленно создает из этих данных больше, чем когда-либо может дать ему этот мир. Вот почему он полон жадного и страстного стремления к неизвестному: это отнимает у него покой, без которого нет счастья. В то время как юноша воображает, будто на свете можно получить удивительно много приятного, только бы разведать — где, старик проникнут экклезиастовским "все суета сует" и знает, что все орехи пусты, как бы ни были они позолочены. Ибо в старости все это улеглось, отчасти потому, что кровь стала холоднее и раздражимость чувства уменьшилась, отчасти потому, что опыт просветил нас относительно ценности вещей и прочности наслаждений, благодаря чему мы постепенно отделались от иллюзий, химер и предрассудков, скрывавших раньше и искажавших свободный и чистый облик вещей; таким образом, мы все теперь познаем правильное и яснее и принимаем вещи за то, что они есть, а также, в большей или меньшей степени, приходим к уразумению ничтожества всего земного. Это вот и налагает на каждого почти старика, даже с очень обыкновенными способностями, известную печать мудрости, которая выделяет его из среды более молодых. Главным же образом все это приводит к душевному спокойствию, а оно играет значительную роль в счастье: в нем, собственно, даже необходимое условие и сущность последнего.

Обычно полагают, будто удел старости — болезнь и скука. Первая совсем не составляет ее существенной принадлежности, особенно если человеку суждено дожить до глубокой старости, ибо *crescente vita, crescit sanitas et morbus**. Что же касается скуки, то я разъяснил выше, почему старость подвержена ей даже меньше, чем молодость, и она совсем также не является необходимой спутницей одиночества, навстречу которому старость, конечно, ведет нас, по легко понятным причинам: скука

* с возрастанием жизни возрастают и здоровье, и недуг (лат.).

неизбежна лишь для тех, кто не знал иных удовольствий, кроме чувственных и общественных, не позаботившись об обогащении своего ума и развитии своих сил. Правда, в глубокой старости убывают и умственные силы, но где их было много, там все еще останется достаточно для борьбы со скукой. Затем, как показано выше, благодаря опыту, знанию, практике и размышлению воззрения наши продолжают становиться все правильнее, суждение изощряется, и связь вещей делается ясной: мы во всем приобретаем все более и более связное представление о целом. При таких условиях благодаря все новым комбинациям накопленных знаний и обогащению их в каждом случае наше собственное сокровеннейшее саморазвитие продолжает еще по всем вопросам идти вперед, занимая, удовлетворяя и вознаграждая ум. Все это до некоторой степени возмещает помянутую убыль. К тому же, как сказано, время на старости лет бежит гораздо быстрее, а это противодействует скуке. Ослабление телесных сил мало приносит ущерба, если человек не нуждается в них для заработка. Бедность в старости — большое несчастье. Если она предотвращена и сохранилось здоровье, то старость может быть очень сносной частью жизни. Спокойствие и обеспеченность — вот главные ее потребности, поэтому в старости, еще больше прежнего, любят деньги, которые заменяют собой недостающие силы. Уволенный Венерой человек охотно ищет развлечения у Бахуса. На место потребности видеть, путешествовать и учиться является потребность учить и говорить. Но это счастье, если у старика осталась еще любовь к его умственным занятиям, а также к музыке, к театру и вообще известная восприимчивость к внешним воздействиям, которая, во всяком случае у некоторых, держится до самой глубокой старости.

Лишь в пожилые годы человек в полном смысле приходит к горацевскому *nil admirari**, то есть непосредственному, искреннему и твердому убеждению в суетности всех земных вещей и в пустоте всякого земного величия: химеры исчезли. Он уже не мечтает, что где-то, во дворце или в хижине, обитает особенное блаженство, большее, чем то, каким в существенных чертах и он пользуется в любом месте, если только его не тревожат телесные либо духовные страдания. Великое и малое, высокое и низкое по оценке людей не представляют уже для него разницы. Это сообщает старику особый душевный покой, в котором он с улыбкой взирает на обманчивые успехи мира. Он вполне отрешился от очарования и знает, что человеческая жизнь, что бы ни делалось с целью ее разукрасить и обрядить, все-таки скоро проглянет сквозь всю эту ярмарочную мишуру во всем своем убожестве и, несмотря на все краски и уборы, все-таки по сущности своей она всюду — одно и то же: существование, истинная ценность которого всякий раз измеряется лишь отсутствием страданий, а не присутствием наслаждений, а еще того менее — пышностью (*Гораций*. Послания, кн. 1, 12, ст. 1—6)¹⁹⁶. Коренной характерный признак пожилого возраста — это освобождение от обманов: исчезли иллюзии, которые до тех пор сообщали жизни ее прелесть, а деятельности ее стимул; мы познали ничтожество и пустоту всякого мирского великолепия, особенно пышности, блеска и показного

* ничему не дивиться¹⁹⁵ (лат.).

величия; мы испытали, что за большинством желаемых вещей и вожделенных наслаждений скрывается очень немногое, и таким образом постепенно пришли к уразумению великой нищеты и пустоты всего нашего бытия. Лишь в 70 лет вполне понимает человек первый стих Экклезиаста¹⁹⁷. Но через это же старость приобретает и какой-то печальный колорит. То, что человек "имеет в себе самом", никогда не может пригодиться ему больше, чем в старости.

Большинство людей, конечно, которые всегда были тупы, в глубокой старости все больше и больше превращаются в автоматы: они думают, говорят и делают все одно и то же, и никакое внешнее впечатление не в силах здесь что-нибудь изменить или вызвать их на что-нибудь новое. Обращаться к таким старцам с речью — все равно что писать на песке: наши усилия почти немедленно исчезают без следа. Подобного рода старость на самом деле, конечно, лишь *saput mortuum** жизни. Наступление второго детства в глубокой старости природа, по-видимому, хотела символизировать происходящим тогда, в редких случаях, появлением третьих зубов.

Упадок всех сил в прогрессирующей старости, притом все больший, — конечно, явление очень печальное, однако оно необходимо, даже благотельно, ибо иначе стала бы слишком тяжелой смерть, которой оно подготавливает дорогу. Поэтому величайшая выгода, какую приносит достижение очень глубокой старости, это эвтаназия — чрезвычайно легкая, никакой болезнью не предшествоваемая, никакими судорогами не сопровождаемая и совершенно неприметная кончина; изображение такой кончины можно найти во втором томе моего главного произведения (гл. 41, с. 470¹⁹⁸)**.

Ибо если бы мы жили даже вдвое дольше, мы все-таки никогда не владели бы чем-то большим, нежели неделимое настоящее; но воспоминание ежедневно больше теряет от забвения, чем приобретает от нового прироста. Чем старше мы становимся, тем меньшими представ-

* мертвая голова (лат.).

** Человеческую жизнь, собственно, нельзя назвать ни долгой, ни краткой, так как, в сущности, она служит меркой, по которой мы оцениваем все остальные периоды времени. В ведических упанишадах *естественной продолжительностью жизни* признается 100 лет. Мне кажется, это верно, ибо мною замечено, что только те, кто переступил за 90-й год, получают себе в удел *эвтаназию*, то есть умирают без всяких болезней, а также без апоплексии, без судорог, без хрипения, иногда даже не побледнев, большей частью сидя и притом после еды, — лучше сказать, они совсем не умирают, а только перестают жить. В любом более раннем возрасте человек умирает исключительно от болезней, иными словами — преждевременно. В Ветхом завете (Псалтырь, 90, 10) срок человеческой жизни указан в 70 и самое большое в 80 лет, и, что важнее, то же самое говорит *Геродот* (I, 32 и III, 22)¹⁹⁹. Однако мнение это неверно и есть просто результат грубого и поверхностного восприятия повседневной действительности. Ибо если бы естественная продолжительность жизни равнялась 70—80 годам, то люди в возрасте от 70 до 80 лет должны бы умирать *от старости*; но это совсем не так: они умирают, как и более молодые, *от болезней*, болезнь же по существу своему представляет нечто ненормальное, так что такой конец не является естественным. Лишь между 90 и 100 годами люди умирают и в этом случае обычно *от старости*, без болезней, без предсмертной борьбы, без хрипения, без судорог, иногда даже не покрываясь бледностью: это и называется *эвтаназией*. Вот почему и в этом правы *упанишад*ы, где естественная продолжительность жизни считается 100 лет.

люются человеческие дела целиком и в отдельности; жизнь, которая в юности твердо и стабильно стояла перед нами, кажется нам сейчас стремительным потоком эфемерных явлений; на передний план выходит ничтожность целого.

Основное различие между молодостью и старостью остается все-таки в том, что у первой впереди жизнь, у второй — смерть, что, стало быть, первая обладает коротким прошлым и долгим будущим, а вторая — наоборот. Жизнь в годы старости подобна пятому акту драмы: известно, что трагический конец близок, но еще неведомо, каким он будет. Действительно, когда человек стар, для него остается только смерть, а когда он молод, перед ним жизнь, и еще вопрос, что из двух страшнее, и не есть ли жизнь, взятая в целости, такая вещь, которую лучше иметь позади, нежели впереди себя. Ведь уже Экклезиаст говорит (7, 2): "День смерти лучше дня рождения". Желать очень долгой жизни — во всяком случае желание смелое. Ибо *quien larga vida vive mucho mal vive**, говорит испанская пословица.

Хотя жизненный путь отдельных людей и не предначертан в планетах, как учила астрология, однако это с полным правом можно сказать о жизни человеческой вообще, поскольку каждому ее возрасту по порядку соответствует одна из планет, так что над жизнью этой последовательно господствуют все планеты. На десятом году жизни правит *Меркурий*. Подобно последнему, человек движется быстро и легко, в самом тесном кругу; его способны взбудоражить пустяки; но он многому и легко учится под властью бога хитрости и красноречия. С двадцатым годом наступает господство *Венеры*: им всецело овладевают любовь и женщины. На тридцатом году господствует *Марс*: человек теперь энергичен, силен, смел, воинствен и упорен. На сороковом властвуют 4 *планетоида*, жизнь его поэтому расширяется: он бывает *frugi***, то есть гонится за пользой под покровительством *Цереры*; у него свой собственный домашний очаг под покровительством *Весты*; он выучился тому, что ему требуется знать, благодаря *Палладе*; и подобно *Юноне*, царит хозяйка дома, его жена***. На пятидесятом же году господствует *Юпитер*. Человек уже пережил большинство своих сверстников и чувствует свое превосходство перед теперешним поколением. Еще в полном расцвете своей силы, он богат опытом и знанием; он (в меру своей индивидуальности и положения) является авторитетом для всех его окружающих. Поэтому он не хочет уже, чтобы ему приказывали, а желает приказывать сам. Теперь он наиболее пригоден быть руководителем и повелителем в своей сфере. Так Юпитер и с ним пятидесятилетний человек доходят до своего кульминационного пункта. А затем следует, на шестидесятом году, *Сатурн* и с ним тяжесть, медленность и вязкость *свинца*:

* кто много живет, испытывает много дурного (исп.).

** благоразумным (лат.).

*** Открытые с тех пор в добавление к этому числу еще около 60 планетовидов есть новшество, о котором я ничего не желаю знать. Я делаю поэтому с ними то же, что профессора философии со мной: я игнорирую их, так как они мне не ко двору.

But old folks, many feign as they were dead;
Unwieldy, slow, heavy and pale as lead*.

("Ромео и Джульетта", акт 1, сц. 5)

Наконец приходит *Уран*: тогда, как говорят, человек отправляется на тот свет. *Нептуна* (как его, к сожалению, необдуманно окрестили) я не могу привлечь здесь к делу, потому что я не смею назвать его истинным именем, именем *Эроса*. Иначе у меня явится желание показать, как к концу примыкает начало, именно — как Эрос стоит в тайной связи со смертью, благодаря чему Оркус, или Аментес египтян²⁰¹ (согласно Плутарху, "Об Изиде и Озирисе", гл. 29), является как λαμβάνων καὶ δίδους, то есть не только как берущий, но и как дающий, и смерть служит великим резервуаром жизни. Оттуда, следовательно, оттуда — из Оркуса приходит все, и там было уже раньше каждое существо, обладающее теперь жизнью; и если бы мы только были способны постичь тот фокус, благодаря которому это происходит, — тогда все стало бы ясно.

* Но старый человек — почти мертвец:
Тяжел, недвижим, бледен, как свинец²⁰⁰ (англ.).

Примечания

“*Parerga и Paralipomena*” (в переводе с греческого — “Дополнения и пропуски”, “Попутное и отложенное”) — последнее крупное сочинение А. Шопенгауэра, опубликованное при жизни автора в двух томах. Работа по его составлению была начата в 1849 г. как прямое продолжение переработки “Мира как воли и представления” для второго издания (1849). Жанр сочинения — тематически организованные философские очерки, не вошедшие в изданные ранее труды Шопенгауэра. После длительных переговоров с издателями рукопись была принята издательством А. В. Хейна в Берлине; книга вышла в свет в 1851 г. В этом же жанре Шопенгауэр работал и позднее; аналогичные очерки и заметки были собраны Ю. Фрауэнштедтом и вышли в свет после смерти Шопенгауэра под заглавием “*Parerga и Paralipomena II*” и с подзаголовком — “Разрозненные, однако систематически упорядоченные заметки о разных предметах”.

Произведения, составляющие первый том “*Parerga и Paralipomena*” (“*Parerga*”), печатаются по изданию: *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч.: В 4 т. / В перев. и под ред. Ю. И. Айхенвальда. М., 1900—1910.

Перевод сверен и уточнен Т. И. Молчановой, Н. С. Мудрагей, А. П. Скрипником и Н. Н. Трубниковой по изданию: *Schopenhauer A. Sämtliche Werke.* In 5 Bde. Stuttgart / Frankfurt am Main, 1976. Bd. 4. При составлении примечаний использованы материалы издания: *Arthur Schopenhauer's Werke in fünf Bänden.* Hrsg. von Lüdger Lutkehaus. Beibuch von Lüdger Lutkehaus und Michel Bodmer. Leipzig, 1991.

Примечания составлены А. П. Скрипником и Н. Н. Трубниковой.

Предисловие

¹ “За правду пожертвовать жизнью” — *Ювенал.* Сатиры, 4, 91 (см.: Римская сатира. М., 1989. С. 260. Пер. Д. Недовича и Ф. Петровского). — 3

Эскиз истории учения об идеальном и реальном

¹ Дан. 12, 4: “А ты, Даниил, сокрой слова сии и запечатай книгу сию до последнего времени; многие прочитают ее и умножится ведение”. — 5

² *Плотин.* Эннеады, III, 7, 11 (см.: Сочинения в русских переводах. Спб., 1995. С. 319—338. Пер. Б. Ерогина, цитируемый фрагмент — С. 334—335). — 5

³ См.: *Кант И.* Критика чистого разума. I. Трансцендентальное учение о началах. Ч. 1. Трансцендентальная эстетика. Гл. 2. О времени (Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 135 и сл.). — 5

⁴ *Плотин*. Эвнеады, III, 7, 12. См.: Сочинения в русских переводах. СПб., 1995. С. 335. — 6

⁵ *Декарт Р.* Первоначала философии, I, 7 (см.: Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 316. Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн). — 7

⁶ См.: *Спиноза Б.* Этика (пер. Н. А. Иванцова) // Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 407. — 9

⁷ См. там же. С. 406. — 10

⁸ См. там же. С. 407. — 10

⁹ См. там же. С. 408 — 11

¹⁰ *Гораций*. Наука поэзии, 188. Ср.: “Видя подобное, я скажу с отвращением: “Не верю!”” (*Гораций*. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1970. С. 388. Пер. М. Л. Гаспарова). — 11

¹¹ См.: *Спиноза Б.* Этика // Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. С. 407—408. — 12

¹² См. там же. С. 446. — 13

¹³ Речь идет о драме А. Коцебу “Граф Беневский, или Заговор на Камчатке”. — 13

¹⁴ См.: *Спиноза Б.* Этика // Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. С. 407. — 23

¹⁵ См. там же. С. 458. — 23

¹⁶ Ср.: *Лабрюйер Ж. де.* Характеры, или Нравы нашего века. М.; Л., 1964. С. 286 (пер. Э. Л. Линецкой и Ю. Б. Корнеева): “Пренебрежение к человеку достойному восходит к тому же источнику, что и восхищение глупцом” (глава XII. “О суждениях”, 43). — 25

Фрагменты к истории философии

¹ *Аутопсия* — “самостоятельное рассмотрение”, возможность убедиться на собственном опыте. — 26

² *Брукер Иоанн Якоб* (1696—1770), аугсбургский пастор, философ, автор книги “*Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram aetatem deducta*” [“Критическая история философии от начала мира до наших дней”, 1742—1744]. — 26

³ *Гедикке Фридрих* (1754—1803) — немецкий филолог-классик; *Риттер Генрих* (1791—1869), *Преллер Людвиг* (1809 — 1861) — немецкие филологи-классики и историки философии, авторы работ по античной философии. — 27

⁴ *Иоанн Филопон* (V—VI вв. н. э.) — неоплатоник александрийской школы, автор комментариев (“схолий”) к сочинениям Аристотеля. — 27

⁵ *Лукреций*. О природе вещей, I, 749 и сл. См.: *Тит Лукреций Кар*. О природе вещей. М., 1983. С. 46 (пер. Ф. А. Петровского): “Хоть мы и видим, что есть в каждой вещи предельная точка, / что представляется нам наименьшей для нашего чувства, / Можешь из этого ты заключить, что предельная точка / В том, что увидеть нельзя, и есть наименьшее нечто”. — 29

⁶ *Гершель, сэр Джон Фредерик Уильям* (1792—1871) — английский физик и астроном; *граф Росс Уильям Парсонс* (1800—1867) — английский астроном. — 30

⁷ *Стехиометрия (стихиометрия)* — дисциплина на стыке химии, физики, биологии и философии природы, изучающая простые вещества (“стихии”) и способы их взаимодействия; получила развитие в трудах ученых-натурфилософов начала XIX в. — 30

⁸ *Гикет и Филолай* — древнегреческие мыслители IV в. до н. э., представители пифагорейской школы. — 30

⁹ *Фурье Жан-Батист Жозеф* (1768—1830) — французский математик и физик, автор работ в области физики земли; *Кордые Пьер Луи Антонен* (1777—1861) — французский физик, специалист в области минералогии. — 30

¹⁰ Имеются в виду “десять начал” по учению пифагорейской школы. *Инь и ян* — темное и светлое первоначала в древней китайской философии. — 31

¹¹ Ин. 1, 1: “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог”. — 31

¹² *Аристотель*. О душе, 1, 1, 402a—403b. См.: Соч.: В 4 т. Т. 1. С. 371—374. “Логосу” в русском переводе П. С. Попова соответствует “определение”. — 31

¹³ *Лукиан*. Любитель лжи, или Невер, 24. Ср.: Избранное. М., 1962. С. 334 (пер. Н. И. Толстого): “А не видал ли ты, Эвкрат, Сократа и Платона среди покойников?” “Сократа — да, хотя неясно, — отвечал Эвкрат, — я догадывался по лысине и большому животу, что это он”. — 33

¹⁴ *Секст Эмпирик*. Против ученых, VII, 116 и 119. См.: Соч.: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 83—84 (пер. А. Ф. Лосева): “...у физиков исстари циркулирует некое древнее мнение о том, что подобное познаваемо для подобного... Платон же для вывода о бестелесности души воспользовался в “Тимее” тем же самым родом доказательства. А именно, если зрение, говорит он, коль скоро оно воспринимает свет, тотчас же оказывается световидным, слух же, когда различает воздушные удары, т.е. звук, тотчас же мыслится воздухообразным, обоняние, познающее испарения, всецело парообразно и вкус в отношении влаги влагообразен, то и душа, если она воспринимает бестелесные идеи (каковы идеи в числах и в телесных границах), по необходимости становится в некотором роде бестелесной”. — 35

¹⁵ *Аристотель*. О душе, 1, 1, 403a. Ср.: Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 373 (пер. П. С. Попова): “Если мышление есть некая деятельность представления или не может происходить без представления, то и мышление не может быть без тела”. — 35

¹⁶ *Фома Аквинский*. Вопросы об истине католической веры, вопрос II, арт. III, 19 “Нет ничего в уме, чего не было бы в чувствах”. То же положение высказано уже у Аристотеля (О душе, III, 8). — 35

¹⁷ *Форж Луи де ла* (XVII в.) — французский врач и естествоиспытатель, последователь Декарта, автор “Трактата о человеческом уме” (1666). — 36

¹⁸ *Гораций*. Наука поэзии, 138. См.: *Гораций*. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1970. С. 386 (пер. М. Л. Гаспарова): “Что хорошего будет тебе от таких обещаний?” — 39

¹⁹ Ср.: *Элиан*. Пестрые рассказы. III, 19, IV, 9. М.; Л., 1963 (пер. С. В. Поляковой): Платон избегал Аристотеля, предпочитая ему Ксенократа (С. 35); Платон называл Аристотеля Полом (“Жеребенком”, лежащим мать-кобылу), намекая на его неблагодарность (С. 45). — 39

²⁰ *Плотин*. Эннеады, IV, I, 1. См.: *Плотин*. Сочинения в русских переводах. СПб., 1995. С. 613—614 (пер. М. А. Гарнцева). — 46

²¹ *Скот Эриугена*. “О разделении природы”. — 49

²² *Теренций*. Девушка с Андроса, I, 1, 99; *Гораций*. Послания, I, 19, 41. “Вот где источник их слез” (см.: *Гораций*. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1970. С. 362. Пер. Н. Гинцбурга). — 49

²³ *Карики* — стихотворные строки религиозного или философского содержания в древней индийской литературе. *Капила* — основатель философской школы Санхья в Индии. — 51

²⁴ *Муратори Лодовико Антонио* (1672—1750) — итальянский историк, автор книги “Della forza della fantasia umana” [“О силе человеческой фантазии”, 1745]. — 62

²⁵ *Шульце Готлоб Эрнст*, псевдоним *Энесидем* (1761—1833) — профессор философии в Геттингене, учитель Шопенгауэра, автор учебников по философии и логике. — 71

²⁶ *Демоколас* — с греч.: “льстец, потакающий народу”. — 76

²⁷ *Диоген Лаэртский*. 9, 20. Ср.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 365 (пер. М. Л. Гаспарова): “...Нужно самому быть мудрецом, чтобы признать мудреца” (слова Ксенофана). — 76

²⁸ *Гельвеций К. А.* Об уме, 2,4. Ср.: Соч.: В 2 т. М., 1973. С. 193 и сл. (пер. под ред. Э. Л. Радлова): “О том, что мы необходимо должны уважать в других только себя самих”. — 76

²⁹ Цитируется “Естественная теология” Х. Вольфа, ч. 1, § 58. — 83

³⁰ См.: *Спиноза Б.* Этика // Избр. произв.: В 2 т. Т. 1. С. 361. — 86

³¹ Быт. 1, 27: “И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их”. — 91

³² *Саллюстий*. Заговор Катилины, 1. Ср.: *Историки Рима*. М., 1970. С. 35 (пер. С. Маркиша): “Словно скот, который по природе своей клонит голову к земле и заботится лишь о брюхе...” — 96

³³ *Данте*. Ад, XIV, 70, XXXI, 92 (пер. М. Лозинского): “Гнушался богом — и не стал смиренной” (о Капанее); “Гордец, насильем домогаясь власти / С верховным Дием в бой вступил...” (об Эфяльте). — 100

³⁴ *Еврипид*. Финикиянки, 469. Цитата у Шопенгауэра неточна. — 101

³⁵ См.: *Schelling F.W.J. Sämtliche Werke*, 1856—1861. Т. I, Bd. 7. — 103

³⁶ Ср.: *Шамфор С. Н.* Максимы и мысли. М.; Л., 1966. С. 41 (пер. Ю. Б. Корнеева и Э. Л. Линецкой): “Когда видишь, как настойчиво ревнители существующего порядка изгоняют людей с любой должности, на которой те могли бы принести пользу обществу, когда присматриваешься к союзу, заключенному глушцами против всех, кто умен, поневоле начинает казаться, что это лакеи вступили в сговор с целью устроить господ” (гл. III). — 105

³⁷ Речь идет об издании: *Friedrich Andreas Dorguth. Grundkritik der Dialektik und des Identitätssystems*. Magdeburg, 1849. S. 9. Ф. А. Доргуту принадлежит сравнение Шопенгауэра с Каспаром Хаузером. — 105

Об университетской философии

¹ *Платон*. Государство, 7, 535. Ср.: Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 320 (пер. А. Н. Егунова): “В том-то и состоит ошибка нашего времени и потому-то недооценивают философию, что за нее берутся не так, как она того заслуживает... Не подлым надо бы людям за нее браться, но благородным”. — 106

² *Гёте И. В.* Фауст. Ч. 1. “Пролог на небе”, 228—290 (пер. Б. Л. Пастернака): “Прошу простить, но по своим приемам / Он кажется каким-то насекомым. / Полудетя, полускача, / Он свирисит, как саранча”. — 108

³ Ср.: *Бруно Дж.* Изгнание торжествующего зверя. Самара, 1997. — 110

⁴ *Гёте И. В.* Фауст. Ч. 1. “Погребок Ауэрбаха”, 2099 и сл. — 111

⁵ “Не перед Дионисом!” — возглас жрецов Элевсинских таинств. — 111

⁶ *Гёте И. В. Фауст. Ч. 1. "Погребок Ауэрбаха", 2093 и сл. (пер. Б. Л. Пастернака): "Благодарите бога, обороты, / Что до империи вам дела нет / И что другие есть у нас заботы. / Я рад, что я не государь / И не имперский секретарь". — 112*

⁷ *Сенека. Письма, 79, 17. Ср.: Сенека Люций Анней. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 159 (пер. С. Ошерова): "Добродетель нельзя утратить; а если она до поры таится, это ей не во вред. Придет день, когда она, спрятанная и погребенная злобою своего века, станет всем известна". — 114*

⁸ *Аристотель. Никомахова этика, X, 7. Ср.: Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 283 (пер. Н. В. Брагинской): "Нет, не нужно [следовать] увещаниям "человеку разуметь... человеческое" и "смертному — смертное"; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия..." — 116*

⁹ *Сенека. Письма, 48, 2. Ср.: Сенека Люций Анней. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 80 (пер. С. Ошерова): "Нужно жить для другого, если хочешь жить для себя". — 116*

¹⁰ *Филострат. Жизнь Аполлония Тианского, I, 13. Ср.: Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985. С. 11. — 117*

¹¹ *Аполлоний. Послания, 51. Ср.: Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985. С. 206 (пер. Е. Г. Рабинович): "[К Евфрату]. Кое-кто бранит тебя, зачем ты взял деньги у императора, и это вполне понятно, ежели не успел ты объяснить, что взимаешь за свою науку мзду, елико возможно частую и елико возможно щедрую, да притом ото всех, кто согласится поверить, будто ты и впрямь философ". — 118*

¹² *Там же, 42 (С. 204): "К платоникам. Когда кто-нибудь дает Аполлонию деньги, то он в случае нужды их принимает, ежели почтет дающего достойным. Но платы за любознательность он не берет даже в нужде". — 118*

¹³ *Имеется в виду сатира Марка Теренция Варрона: "Мул о мула чешется, или О разделении [души и тела]". См.: Римская сатира. М., 1989. С. 404 (пер. М. Л. Гаспарова). — 120*

¹⁴ *Лукреций. О природе вещей, I, 641—642. Ср.: Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1983. С. 43 (пер. Ф. А. Петровского): "Ибо дивятся глупцы и встречают с любовным почтеньем / Все, что находят они в изречениях запутанных скрытым". — 123*

¹⁵ *Аэробатический — с греч., от "азробат" — канатный плясун. — 125*

¹⁶ *Саллюстий. Заговор Катилины, 3. Ср.: Историки Рима. М., 1970. С. 36 (пер. С. Маркиша): "...к тому, на что читатель, по его разумению, способен и сам, он остается равнодушен, все же, что выше его способностей, считает вымыслом и ложью". — 125*

¹⁷ *Федер Иоанн Георг Генрих (1740—1821) — профессор философии в Геттингене, оппонент Канта. Платнер Эрнст (1744—1818) — профессор философии в Лейпциге, врач и естествоиспытатель. — 132*

¹⁸ *У Шопенгауэра: Ut nos rota patamus. — "Как мы, яблоки, плывем!" (говорят конские яблоки) — латинская поговорка. — 135*

¹⁹ *Шекспир. Гамлет, III, 4. "Где у вас глаза?" (Шекспир. Трагедии. Сонеты. М., 1968. С. 197. Пер. Б. Л. Пастернака). — 135*

²⁰ *Гёте И. В. Фауст. Ч. 1, "Ночь", 549 (пер. Б. Л. Пастернака): "А побрякушки, гульки, как эхо, / Подделка и не нужны никому". — 135*

²¹ *Круг Вильгельм Трауготт (1770—1842) — немецкий философ, преемник Канта по кенигсбергской профессуре; Фриз Якоб Фридрих (1773—1843) — немецкий философ, профессор философии в Гейдельберге и Йене. — 139*

²² *Сенека*. Письма, 79, 6. Ср.: *Сенека Люций Анней*. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977 (пер. С. Ошерова): "Положение у последнего — наилучшее". — 139

²³ *Шекспир*. Сон в летнюю ночь, I, 2. Ср.: *Шекспир*. Комедия. М., 1979. С. 97 (пер. Т. Щепкиной-Куперник): "Давайте я вам и льва сыграю [говорит ткач Основа]. Я так буду рычать, что у вас сердце радоваться будет... Но я сумею так переделать свой голос, что буду рычать нежно, что твой птенчик-голубенок; буду вам рычать, что твой соловушка". — 142

²⁴ *Ювенал*. Сатиры, 6, 223. Ср.: Римская сатира. М., 1989. С. 272 (пер. Д. Недовича и Ф. Петровского). Цитата у Шопенгауэра неточна. — 143

²⁵ Приведенный вопрос был темой для конкурсного сочинения в Лейденском университете 15 февраля 1844 г. — 143

²⁶ *Гёте И. В.* Фауст. Ч. 1. "Рабочая комната", 528—529 (пер. Б. Л. Пастернака): "Да, если проповедник сам актер, / Как то случается с недавних пор". — 145

²⁷ *Гомер*. Одиссея, 17, 322—323 (пер. В. А. Жуковского): "Тягостный жребий печального рабства избрав человеку, / Лучшую доблестей в нем половину Зевес истребляет". — 147

²⁸ *Феогнид*, 177—178. Ср.: Эллинские поэты в переводах В. Вересаева. М., 1963. С. 305: "Каждый, кого нищета поразила, ни делать не может, / Ни говорить ничего: связан язык у него". Цитата у Шопенгауэра неточна. — 147

²⁹ Шопенгауэр перефразирует слова английского поэта Уильяма Шенстона (1714—1763). — 147

³⁰ *Ариосто*. Неистовый Роланд, X, 84. Ср.: *Ариосто Лодовико*. Неистовый Роланд. М., 1993 (пер. М. Л. Гаспарова): "Природа отлила его и разбила льяло". — 149

Трансцендентное умозрение о видимой преднамеренности в судьбе отдельного лица

¹ *Плотин*. Эннеады, IV, 4, 35. — 150

² *Кнебель Карл Людвиг фон* (1744—1834) — поэт и переводчик, гофмейстер принца Саксен-Веймарского. — 153

³ *Холл Маршалл* (1790—1857) — английский естествоиспытатель, автор работ по физиологии нервной деятельности. — 154

⁴ *Ариосто*. Неистовый Роланд, XXXIV, 75 (пер. М. Л. Гаспарова): "Здесь [= на луне] влюбленные стоны и слезы, / Время, праздно траченное в игре, / Леня глушцов, / Тишотные и несбыточные умыслы, / А уж вздорные желанья и мечты / Громоздятся по всей долине". — 154

⁵ *Овидий*. Фасты, I, 481. Ср.: *Овидий*. Элегии и малые поэмы. М., 1973. С. 248 (пер. Ф. А. Петровского): "Так суждено; не своей виной ты из города изгнан, / Но божеством: на тебя восстал негодующий бог". — 154

⁶ *Шекспир*. Двенадцатая ночь, I, 5. Ср.: *Шекспир*. Комедия. М., 1979. С. 308. Пер. Д. Самойлова. — 155

⁷ *Гёте И. В.* Гец фон Берлихинген, 5. Ср.: *Гёте И. В.* Избр. произв. М., 1950. С. 293 (пер. Е. Книпович): "Мы, люди, действуем не сами — мы отданы во власть злым духам. Это их адская злоба ведет нас к погибели". — 156

⁸ *Гёте И. В.* Эгмонт, 5. Ср.: *Гёте И. В.* Избр. произв. М., 1950. С. 377 (пер. В. Станевич): "Человеку кажется, что он свободен и сам направляет свою

жизнь, а на деле его сокровенная суть неудержимо идет навстречу предрешенной судьбе". — 156

⁹ Иеремия, 10, 23: "Знаю, Господи, что не в воле человека путь его, что не во власти идущего давать направление стопам своим". — 156

¹⁰ *Сенека*. Письма, 107, 11. Ср. пер. С. Ошерова: "Покорных рок ведет, влечет строптивого". — 157

¹¹ *Менандр*. Фрагмент. Ср.: *Менандр*. Комедии. *Герод*. Мимиямбы. М., 1964. С. 289 (пер. С. С. Аверинцева): "Ты — человек, а в мире нет создания, / Что больше терпит муки от причуд судьбы. / Оно понятно: так бедняга / немошен, / А уж куда как дерзновенны замыслы!" — 158

¹² *Платон*. Государство, X, 617 e, 620 d — e. Ср.: Соч.: В 4 т. Т. 3. С. 417, 419 (пер. А. Н. Егунова): "Не вас получает по жребию гений, а вы его себе избираете сами. Чей жребий будет первым, тот первым пусть выберет себе жизнь, неизбежно ему предстоящую... Какого кто избрал себе гения, того она [мойра Лахесис] и посылает как стража жизни и исполнителя сделанного выбора". — 158

¹³ *Гораций*. Послания, II, 187—189. Ср.: *Гораций*. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1970. С. 378 (пер. Н. Гинцбурга): "Знает то гений, звезду направляющий нашу с рожденья, / Бог он природы людской, умирающий одновременно / С каждым из нас; он видом изменчив: то светлый, то мрачный". — 158

¹⁴ *Плутарх*. О демоне Сократа, 22, 591. Ср.: Соч. М., 1983. С. 524—527. Пер. Я. Боровского. — 159

¹⁵ *Скот Эриугена*. "О разделении природы". — 164

¹⁶ *Шекспир*. Гамлет, 1, 5 (пер. Б. Л. Пастернака): "Гораций, в мире много кой-чего, / Что нашей философии не снилось". — 166

Опыт о духовидении и о том, что с ним связано

¹ *Гёте И. В.* Ифигения в Тавриде, III, 1. Ср.: Избр. произв. М., 1950. С. 328 (пер. Н. Вильмонта): "И вот совет мой: солнце / И звезды ты безмерно не люби! / Иди за мной в мой беспечальный мир!" — 168

² "О сне и бодрствовании" — трактат, приписываемый Аристотелю. — 171

³ *Гораций*. Сатиры, I, 10, 33. Ср.: *Гораций*. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М., 1970. С. 276 (пер. М. Дмитриева): "Но однажды средь ночи, когда сновиденья правдивы..." — 174

⁴ Речь идет об издании: *Kieser Dietrich Georg*. Archiv für thierischen Magnetismus — сборнике свидетельств о проявлениях магнетизма, изданном под редакцией Д. Г. Кизера, профессора медицины в Йене (1779—1862). — 178

⁵ *Рейль Иоганн Кристиан* (1759—1813) немецкий врач, естествоиспытатель, профессор медицины в Галле и Берлине. — 179

⁶ Речь идет об издании: *Geschichte der hellsehenden Auguste Müller zu Karlsruhe*. Stuttgart, 1818. — 181

⁷ Речь идет об издании: *Kerner Justinus*. Die Seherin von Prevorst, Eröffnungen über das innere Leben des Menschen und über das Hineinragen einer Geisterwelt in die Unsrige. 1 Aufl. Stuttgart, 1838. — 181

⁸ Речь идет об издании: *Mitteilungen aus dem magnetischen Schlafleben der Somnambule Auguste Kachler in Dresden*. Hrsg. von Johann Karl Baehr und Rudolf Kohlschütter. Dresden und Leipzig, 1843. — 183

⁹ *Апулей. Метаморфозы*, VII. Ср.: *Апулей. Апология. Метаморфозы*. Флориды. М., 1959. С. 233 (пер. М. А. Кузмина под ред. С. Маркиша): “Очи умрут у тебя живого, и кроме, как во сне, ты ничего не будешь видеть”. — 186

¹⁰ *Гомер. Одиссея*, 19, 562 (пер. В. А. Жуковского): “Создано двое ворот для вступления снам бестелесным / В мир наш: одни роговые, другие из кости слоновой; / Сны, проходящие к нам воротами из кости слоновой, / Лживы, несбыточны, верить никто из людей им не должен; / Те же, которые в мир роговыми воротами входят, / Верны; сбываются все приносимые ими виденья”. — 187

¹¹ *Бакет* — деревянный чан или ящик, приспособление для магнетических опытов. — 194

¹² Высказывание, возможно, восходит к книге: *Pückler-Muskau H.L.H., Fuerst von. Briefe eines Verstorbenen. 1830—1832. Князь Герман Людвиг Генрих фон Пюклер-Мускау (1785—1871)* — немецкий писатель и мастер садово-парковой архитектуры. — 199

¹³ Ср.: *Гёте И. В. Фауст*. Ч. 1, 1995—1996 (пер. Б. Л. Пастернака): “Бессодержательную речь / Всегда легко в слова облечь”. — 208

¹⁴ Речь идет об издании: *Jung-Stilling J.H. Theorie der Geister-Kunde in einer natur-, vernunft- und bibelmässigen Beantwortung der Frage: Was von Ahnungen, Gesichtern und Geistererscheinungen geglaubt und nicht geglaubt werden müßte. Nürnberg, 1808*. — 209

¹⁵ Речь идет об издании: *Fischer Fr. Der Somnambulismus. Basel, 1839*. — 209

¹⁶ *Гомер. Илиада*, 23, 72 (пер. Н. И. Гнедича): “Души, тени умерших...” — 211

¹⁷ *Гомер. Одиссея*, 10, 521 (пер. В. А. Жуковского): “[Дай обещанье] безжизненно веющим теням усопших”. — 211

¹⁸ *Августин. О граде Божием*, XVIII, 18, 2. Ср.: *Блаженный Августин. О граде Божием*. В 22-х книгах. Т. IV. Кн. 18—22. Киев, 1910 (М., 1994). С. 2—5. — 215

¹⁹ *Лукиан. Любитель лжи, или Невер*, 32. Ср.: *Лукиан. Избранное*. М., 1962. С. 338 (пер. Н. И. Толстого): “Так твердо он убежден был в том, что души, оказавшиеся вне тела, — ничто”. — 218

²⁰ *Шекспир. Макбет*, II, 1 (пер. Б. Л. Пастернака): “Так, стало быть, ты — бред, кинжал сознания, / И воспаленным мозгом порожден?” — 221

²¹ *Терна* — комбинация из трех номеров в лотерее. — 226

Н. Н. Трубникова

Афоризмы житейской мудрости

¹ См.: *Шопенгауэр А. Собр. соч.*: В 6 т. М., 2000. Т. 2. С. 534—539. — 230

² *Кардано Джероламо (1501—1576)* — итальянский мыслитель эпохи Ренессанса, автор многочисленных сочинений по алхимии, астрологии, медицине, математике, инженерному делу, метафизике, этике, политике и т. д. — 230

³ См.: *Аристотель*. EN, 1, 8, 1098 b. — 231

⁴ См.: *Шопенгауэр А. Собр. соч.*: В 6 т. Т. 2. С. 65—66. — 233

⁵ *Гёте И. В. Зулейха // Западно-восточный диван*. М., 1988. С. 78. — 233

⁶ *Гораций. Послания*, 2, 2, 180—182. — 234

⁷ *Гёте И. В. Первоглаголы. Учение орфиков // Собр. соч.*: В 10 т. М., 1975. Т. 1. С. 462. — 235

- ⁸ Ср.: "Равного с равным бессмертные сводят" (*Гомер. Одиссея*, 17, 218). — 236
- ⁹ Об этом повествует, например, ветхозаветное предание о Давиде и Ависаге (3 Цар., 1, 1—4). — 236
- ¹⁰ См.: *Петроний. Сатирикон*, 77. — 236
- ¹¹ *Аристотель. EE*, 7, 2, 1238 а. — 237
- ¹² Ср.: "...Чтобы ум был здоровым в теле здоровом" (*Ювенал. Сатиры. М.*; Л., 1937. С. 84). — 237
- ¹³ См.: *Аристотель. О душе*, 1, 2, 403 b: "Одушевленное более всего отличается от неодушевленного, по-видимому, двумя признаками: движением и ощущением". — 238
- ¹⁴ *Перистальтика* — волнообразное сокращение стенок кишечника, желудка и т. д., способствующее продвижению их содержимого. — 238
- ¹⁵ *Цицерон. Тускуланские беседы*, 1, 33, 80: "Аристотель, например, заявляет, что все одаренные люди — безумцы..." — 240
- ¹⁶ *Шекспир У. Венецианский купец* // Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1958. Т. 3. С. 214—215. — 240
- ¹⁷ См.: *Платон. Государство*, 1, 330 а. — 240
- ¹⁸ "Психические болезни, рассмотренные в медицинском, гигиеническом и медико-легальном аспектах" (1838) — двухтомное сочинение французского врача Ж. Э. Д. Эскироля (1772—1840). — 241
- ¹⁹ *Гомер. Илиада*, 3, 65—66. — 241
- ²⁰ *Сенека. Нравственные письма к Луцилию*, 9, 22. — 243
- ²¹ *Спр. 22*, 12. — 243
- ²² *Гёте И. В. Из моей жизни. Поэзия и правда* // Собр. соч.: В 10 т. М., 1976. Т. 3. С. 540. — 244
- ²³ *Голдсмит О. Путник, или Взгляд на общество* // Избранное. М., 1978. С. 37. "Путник" — одна из самых значительных поэм английского поэта Оливера Голдсмита (1728—1774). — 244
- ²⁴ *Аристотель. EE*, 7, 2, 1238 а. — 245
- ²⁵ *Baillet A. Vie de monsieur Descartes. Paris, 1946. P. 237.* Цитируется одна из лучших биографий Р. Декарта, изданная его современником в 1691 г. — 245
- ²⁶ См.: *Горащий. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М.*, 1970. С. 336—338. — 246
- ²⁷ В "Никомаховой этике" Аристотеля (7, 14, 1154 а и 7, 13, 1153 b) приводится выражение "удовольствие, т. е. [беспрепятственное] деятельное проявление [склада души]...". В EN, 1, 7 Аристотель удовольствия не упоминает. — 246
- ²⁸ *Stobaios. Eclogae physicae et ethicae*, 2, 7. — 246
- ²⁹ *Лукреций Кар. О природе вещей*, 3, 1060—1067. — 246
- ³⁰ *Лабрюйер Ж. де. Характеры, или Нравы нашего века. М.; Л.*, 1964. С. 252. — 248
- ³¹ Н. Гнедич перевел это выражение как "мирно живущие боги" (*Гомер. Илиада*, 6, 138). — 248
- ³² *Сенека. Нравственные письма к Луцилию*, 72, 3. — 250
- ³³ *Лукиан. Эпиграммы*, 12 // Избранное. М., 1987. С. 530. — 251
- ³⁴ *Аристотель. EN*, 10, 7, 1177 b. — 251
- ³⁵ *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.*, 1979. С. 113. — 251
- ³⁶ Ср.: "...Философия, [или любомудрие], включает в себе удовольствия, удивительные по чистоте и неколебимости, и, разумеется, обладающим знанием проводить время в [созерцании] доставляет больше удовольствия, нежели тем, кто знания ищет" (*Аристотель. EN*, 10, 7, 1177 а), а также: "Кто проявляет себя

в деятельности ума и почитает ум, видимо, устроен наилучшим образом и более всех любезен богам" (там же, 10, 9, 1179 а). — 252

³⁷ Ср.: "...Та жизнь блаженная, при которой нет препятствий к осуществлению добродетели" (Аристотель. Политика, 4, 9, 1295 а). — 252

³⁸ Гёте И. В. Годы учения Вильгельма Мейстера // Собр. соч.: В 10 т. М., 1978. Т. 7. С. 44. — 252

³⁹ Софокл. Антигона, 1342 // Трагедии. М., 1978. С. 226. — 253

⁴⁰ Софокл. Аякс, 569 // Трагедии. С. 300. — 253

⁴¹ См.: Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т. М., 2000. Т. 3. С. 494—495. — 254

⁴² См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 440, 434. — 255

⁴³ См.: Цицерон. О пределах добра и зла, 1, 14, 16. — 255

⁴⁴ Полностью указанный фрагмент в переводе В. Жуковского звучит так:

Все на земле изменяется, все скоротечно; всего же,
Что ни цветет, ни живет на земле, человек скоротечней;
Он о возможной в грядущем беде не помыслит, откуда
Счастьем боги лелеют его и стоит на ногах он;
Если ж беду ниспошлют на него всемогущие боги,
Он негодует, но твердой душой неизбежное сносит:
Так суждено уж нам всем, на земле обитающим людям,
Что б ни послал нам Кронион, владыка бессмертных и смертных.

(Гомер. Одиссея, 18, 130—137). — 256

⁴⁵ Шекспир У. Генрих VI // Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1957. Т. 1. С. 335. — 257

⁴⁶ Boswell J. Life of Johnson. London etc., 1953. P. 719. Биография известного английского критика, поэта, языковеда и моралиста Сэмюэла Джонсона (1709—1784), написанная его другом Дж. Босуэллом (1-е изд., 1791). — 258

⁴⁷ Эпонт — посвященный в элевсинские мистерии (тайный религиозный культ в Древней Греции). — 259

⁴⁸ Гёте И. В. Душевный покой странника // Западно-восточный диван. С. 53. — 259

⁴⁹ Ювенал. Сатиры, 3, 164. — 260

⁵⁰ Гораций. Послания, 2, 1, 179 и сл. — 261

⁵¹ Персий. Сатиры, 1, 27. — 262

⁵² Виргиний, римский командир когорты, умертвил свою дочь, обещанную децемвиром Аппием Клавдием, и поднял победоносное восстание против тирании. — 262

⁵³ Матео Алеман-и-де-Энеро (1547 — ок. 1614) — испанский писатель, автор романа "Жизнеописание плута Гусмана де Альфараче". — 264

⁵⁴ Платон. Государство, 6, 435 с, 497 d. — 265

⁵⁵ Цицерон. Академические вопросы, 1, 5, 18. — 265

⁵⁶ Гораций. Оды, 3, 30, 14—15. — 266

⁵⁷ Lichtenberg G. C. Vermischte Schriften in 6 Bänden. Göttingen, 1844—1853. Bd. 2. S. 122. — 266

⁵⁸ То, что в нашей власти (греч.) — понятие стоической философии. — 269

⁵⁹ Цицерон. О пределах добра и зла, 3, 17, 57. — 270

⁶⁰ Гельвеций К. А. Об уме // Соч.: В 2 т. М., 1973. Т. 1. С. 394. — 270

⁶¹ Лукреция — знатная римлянка, покончившая с собой после насилия, учиненного над нею сыном царя Тарквиния Гордого. Ее поступок оказался толчком к свержению и изгнанию тирана в 510 г. до н. э. — 272

- ⁶² *Томазий Кристиан* (1655—1728) — немецкий философ и правовед. *Конкубинат* — допускаемое римским правом сожительство мужчины и женщины, не имеющих возможности вступить в нормальный брак. Дети, рожденные в конкубinate, получали ограниченные права наследования. — 272
- ⁶³ *Геродот*. История. Л., 1972. С. 74—75. Здесь описан обычай храмовой проституции в святилище Афродиты (авилонское имя — Милитта). — 272
- ⁶⁴ Ср.: *Кальдерон П.* Пьесы. М., 1961. Т. 2. С. 608. — 273
- ⁶⁵ *Seneca*. De constantia sapientis, 11. — 274
- ⁶⁶ *Гёте И. В.* Хикмет-наме // Западно-восточный диван. С. 59. — 275
- ⁶⁷ *Wächter C. G. von*. Beiträge zur deutschen Geschichte, besonders des deutschen Strafrecht. Tübingen, 1845. — 275
- ⁶⁸ В оригинале игра слов: "Witz" — "остроумие"; "Aberwitz" — "сумасбродство", "безрассудство". — 277
- ⁶⁹ *Плутарх*. Избранные жизнеописания: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 226. — 279
- ⁷⁰ См.: *Платон*. Законы, 9, 879 b — 882 с и 854 с. — 279
- ⁷¹ *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 110. — 279
- ⁷² Там же. С. 115. — 279
- ⁷³ См.: *Платон*. Горгий, 486 b, с. — 279
- ⁷⁴ См. там же. 508 e и сл. — 279
- ⁷⁵ См.: *Авл Геллий*. Аттические ночи, 20, 1. — 280
- ⁷⁶ "Власть отношений" (1819) — пьеса немецкого поэта Людвиг Роберта (1778—1832). — 280
- ⁷⁷ В "Генрихе VI" Шекспира описывается смертельный поединок на палках между оружейником Хорнером и его подмастерьем (см.: *Шекспир У.* Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 1. С. 232—233). — 280
- ⁷⁸ "Стойкий принц" (1628—1629) — пьеса Кальдерона. — 282
- ⁷⁹ *Ордали* — характерные в особенности для первобытной культуры испытания огнем, водой, ядом и т. п., посредством которых определялась вина или невинность подозреваемого лица. — 282
- ⁸⁰ *Цицерон*. Против Верреса, 2, 3, 41, 95. — 283
- ⁸¹ *Монти Винченцо* (1754—1828) — итальянский поэт и переводчик, автор трагедии "Кай Грах", поэмы "За освобождение Италии" и других произведений. — 284
- ⁸² См.: *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании. М., 1911. С. 361. — 288
- ⁸³ *Гораций*. Сатиры, 2, 3, 243. — 289
- ⁸⁴ "Ненависть" и "любовь" — основные понятия философии Эмпедокла. — 289
- ⁸⁵ *Сенека*. Нравственные письма к Луцилию, 79, 17. — 292
- ⁸⁶ Сир. 22, 8—9. — 293
- ⁸⁷ *Шекспир У.* Гамлет // Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 6. С. 105. — 293
- ⁸⁸ *Гёте И. В.* Тефкир-наме // Западно-восточный диван. С. 37. — 293
- ⁸⁹ *Лихтенберг Г. К.* Афоризмы. М., 1964. С. 113. — 293
- ⁹⁰ Там же. С. 122. — 293
- ⁹¹ Шопенгауэр цитирует стихотворение "Две собаки" немецкого поэта и моралиста Х. Ф. Геллерта (1715—1769), "Басни и рассказы" которого пользовались такой же популярностью, как басни И. А. Крылова в России. — 294
- ⁹² См.: *Гёте И. В.* Годы учения Вильгельма Мейстера // Собр. соч.: В 10 т. Т. 7. С. 408. — 294
- ⁹³ *Гёте И. В.* Рендж-наме // Западно-восточный диван. С. 48. — 294

- ⁹⁴ Goethe J. W. Кроткие Ксении, 5. — 294
- ⁹⁵ "De gloria" ("О славе") — трактат католического теолога Жеронимо Озорно (1506—1580). — 295
- ⁹⁶ Lichtenberg G. C. Vermischte Schriften. Bd. 4. S. 15. — 295
- ⁹⁷ Гоббс Т. О гражданине // Избр. произв.: В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 304. — 296
- ⁹⁸ Цитируется поэма "Лисид" Джона Мильтона (1608—1674): Milton J. Lycidus, 70 // The Compleat. Poems. N. Y., 1909. P. 76. — 296
- ⁹⁹ Шопенгауэр приводит строки из написанной на древнешотландском диалекте поэмы "The Murderit Mynstrell" Джорджа Битти (1786—1823). — 297
- ¹⁰⁰ "То, что в нашей власти" и "то, что вне нашей власти" (греч.) — понятия стоической философии. — 297
- ¹⁰¹ Claudius M. Urians Reise um die Welt // Aus dem Wandsbeker Boten. Königstein im Taunus und Leipzig, 1940. S. 53. "Asmus omnia sua secum portans oder sämtliche Werke des Wandsbeker Boten" (1774—1812) — сочинения в 8 частях немецкого поэта Маттиаса Клавдиуса (1740—1815). — 300
- ¹⁰² Гораций. Послания, 1, 11, 17. — 300
- ¹⁰³ Феогнид — греческий лирик VI в. до н. э.; Псевдо-Соломон — предполагаемый автор ветхозаветных книг: "Притчи Соломона", "Екклесиаст", "Песнь песней", "Книга премудрости Соломона". — 301
- ¹⁰⁴ Аристотель. EN, 7, 12, 1152 b. — 301
- ¹⁰⁵ См.: Шопенгауэр А. // Собр. соч.: В 6 т. М., 1999. Т. 1. С. 273—276. — 301
- ¹⁰⁶ См. там же. Т. 2. С. 126—128. — 304
- ¹⁰⁷ См.: Шиллер Ф. Отречение // Собр. соч.: В 7 т. Т. 1. С. 146:

И я на свет в Аркадии родился,
И я, как все кругом,
Лишь в колыбели счастьем наслаждался;
И я на свет в Аркадии родился,
Но сколько слез пролил потом.

Аркадия — живописная область в Греции, традиционно составлявшая фон для идиллических сцен у классических поэтов. — 304

- ¹⁰⁸ Гораций. Оды, 2, 10, 5—12. — 305
- ¹⁰⁹ Платон. Соч.: В 3 т. М., 1972. Т. 3. Ч. 1. С. 434. — 305
- ¹¹⁰ Этот стих Шопенгауэр приводит и в книге "Мир как воля и представление" (Полн. собр. соч. Т. 2. С. 97). В русском переводе "Гулистана" Саади такого эпиграфа нет. Аухад ад-Дин ибн Исхак Анвари Адиварди — знаменитый персидский поэт-панегирист (умер ок. 1190). — 305
- ¹¹¹ Шамфор Н. С. Р. Максимумы и мысли. Характеры и анекдоты. М.; Л., 1966. С. 49. — 306
- ¹¹² Гораций. Оды, 2, 11, 11—12. — 307
- ¹¹³ "Волшебная флейта" — опера В. А. Моцарта. — 308
- ¹¹⁴ Petrarca F. Trionfo d'amore, 1, 21. — 308
- ¹¹⁵ "Познай самого себя" — надпись на храме Аполлона в Дельфах, мудрость, приписываемая Хилону Лакедемонскому (VI в. до н. э.). — 308
- ¹¹⁶ Гомер. Илиада, 18, 112 и сл. — 310
- ¹¹⁷ Там же, 17, 514. — 310
- ¹¹⁸ Ср.: "Так что спеша-ка жить, мой Луцилий, и каждый день считай за целую жизнь" (Сенека. Нравственные письма к Луцилию, 101, 10). — 310

¹¹⁹ *Гёте И. В. Vanitas! Vanitatum vanitas! // Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. С. 273. — 310*

¹²⁰ *Бипонтинские издания* — греческая, латинская, французская классика, издаваемая с 1779 г. в городе Цвейбрюккене (лат. *Bipontium*). — 312

¹²¹ В "Нравственных письмах к Луцилию" (9, 18) Сенека приводит изречение греческого философа Стильпона: "Все мое благо со мною". — 313

¹²² См. выше прим. 24. — 313

¹²³ *Cicero. Paradoxa*, 2, 17. — 315

¹²⁴ *Сенека. Нравственные письма к Луцилию*, 9, 22. — 316

¹²⁵ См.: *Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 5. — 317*

¹²⁶ *Лабрюйер Ж. де. Характеры, или Нравы нашего века. М.; Л., 1964. С. 255. — 317*

¹²⁷ *Бернарден де Сент-Пьер (1737—1814)* — французский писатель-натуралист, сторонник антропоцентрической телеологии. — 317

¹²⁸ Имеются в виду сочинения "Об удивленной жизни" Ф. Петрарки и "Об одиночестве" И.-Г. Циммермана. — 319

¹²⁹ *Шамфор Н. С. Р. Максимы и мысли. Характеры и анекдоты. С. 52. В оригинале называется — "Бондийский лес в окрестностях Парижа". — 319*

¹³⁰ *Саади. Гулистан. М., 1959. С. 114. — 319*

¹³¹ *Ангелус Силезиус (1624—1677)* — немецкий поэт и врач. Здесь и далее цитируется "Херувимский странник" — самая известная его книга философских изречений в стихах. — 319

¹³² *Саади. Гулистан. С. 101. — 319*

¹³³ Ср.: "Сердце лепил им титан благосклонный искусно из лучшей глины" (*Ювенал. Сатиры*, 14, 35—36). — 319

¹³⁴ *Гёте И. В. Фауст // Собр. соч.: В 10 т. Т. 2. С. 59. — 320*

¹³⁵ *Гораций. Послания*, 1, 2, 40. — 320

¹³⁶ Намек на метод взаимного обучения, разработанный в конце XVIII в. английскими педагогами А. Беллом и Дж. Ланкастером. — 321

¹³⁷ Ср.: "Ведь не может счастье быть совершенным" (*Гораций. Оды*, 2, 16, 27—28). — 321

¹³⁸ *Моратин Фернандес де (1737—1780)* — испанский поэт и драматург, автор ряда пьес, выдержанных в духе французского классицизма. — 322

¹³⁹ *Сенека. Нравственные письма к Луцилию*, 15, 10. — 322

¹⁴⁰ В русском переводе рекомендательный оттенок выражения Саллюстия утрачен. Ср.: "...казалась большой платой уже самая возможность нарушить спокойствие" (*Саллюстий. Заговор Катилины // Соч. М., 1981. С. 15*). — 323

¹⁴¹ "Самонистязатель" — название одной из комедий римского драматурга Теренция (ок. 195—159 до н. э.). — 324

¹⁴² "Человек, которого не наказывают, не научается" (*Menander. Monostichi*, 422) — эпитафия к 1-й части "Поэзии и правды" И. В. Гёте (*Гёте И. В. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. С. 9*). — 324

¹⁴³ *Ювенал. Сатиры*, 8, 84. — 328

¹⁴⁴ *Сенека. Нравственные письма к Луцилию*, 37, 4. — 328

¹⁴⁵ "Воздерживаться и терпеть" — девиз стоика Эпиктета, по сообщению Авла Геллия (*Аттические ночи*, 17, 19, 6). — 328

¹⁴⁶ *Гораций. Послания*, 1, 18, 96—99. — 328

¹⁴⁷ См. выше прим. 13. — 328

¹⁴⁸ *Бильбоке* — игра, состоящая в том, чтобы попасть шариком, привязанным ниткой к стержню, в чашечку, прикрепленную к этому же стержню. Требуется от участников точности движений, выдержки и терпения. — 329

¹⁴⁹ См.: *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разумении... // Собр. соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 96. — 331

¹⁵⁰ *Химус* — жидкое содержимое тонких кишок; *хилус* — млечный сок, лимфа, обогащенная капельками жира. — 331

¹⁵¹ См.: *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. С. 176. — 332

¹⁵² См. там же. С. 203. — 332

¹⁵³ *Cabanis P. J. G.* Rapports du physique et du moral de l'homme. Т. 1—2. Paris, 1802. В русском переводе: "Отношение между физической и нравственной природой человека". Т. 1—2. СПб., 1805—1806. *Кабанис П. Ж. Ж.* (1757—1808) — французский врач и философ, один из предшественников так называемого вульгарного материализма. — 333

¹⁵⁴ *Гёте И. В.* Фауст. Ч. I, 3483. — 333

¹⁵⁵ *Гельвеций К. А.* Об уме // Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 233. — 337

¹⁵⁶ *Stobaios.* Eclogae ethicae et physicae, 1, 1, 22, 9. — 338

¹⁵⁷ *Сенека.* Нравственные письма к Луцилию, 52, 12. — 340

¹⁵⁸ *Гораций.* Послания, 1, 10, 24. — 342

¹⁵⁹ *Chateaueux J. F.* Le manuscrit venu de St. Helene d'une maniere inconnue. Genf., 1817. P. 52. *Шатовье Ж. Ф.* (1772—1842) — швейцарский агроном и публицист, сторонник Наполеона Бонапарта. — 343

¹⁶⁰ Искусственный авантюрин отличается ярким золотистым блеском от естественного — мелкозернистого буро-желтого или красновато-бурого кварца, используемого как поделочный камень. — 343

¹⁶¹ *Seneca.* De clementia, I, 1, 6. — 343

¹⁶² Ср.: Издавна право дано дерзать на все, что угодно!

Знаю, и сам я беру и даю эту волюность охотно.

(*Гораций.* Наука поэзии, 10—11). — 344

¹⁶³ У Гёте слово "die Gegenwart" играет своим двойным смыслом, означая, с одной стороны, "присутствие", а с другой — "настоящее", как одну из трех временных форм. В русском языке эту двойственность сохранить нельзя. Поэтому в переводе С. Соловьева сообразно логике контекста акцент смещен на первое значение: "Присутствие — могучая богиня, учись ее влияние ценить!" (*Гёте И. В.* Торквато Тассо // Собр. соч.: В 10 т. М., 1977. Т. 5. С. 287). — 345

¹⁶⁴ *Энтимема* — сокращенное умозаключение с опущенной посылкой. — 346

¹⁶⁵ См.: *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. С. 188—189. — 346

¹⁶⁶ *Грасиан Б.* Карманный оракул. Критикон. М., 1981. С. 53—54. — 346

¹⁶⁷ *Саади.* Гулистан. М., 1959. С. 158. — 346

¹⁶⁸ Имеется в виду, что вежливость служит внешним прикрытием эгоистического характера человека. — 347

¹⁶⁹ *Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук // Соч.: В 2 т. М., 1977. Т. 1. С. 458—459. — 349

¹⁷⁰ *Теренций.* Братья, 4, 7, 740—742 // Комедии. М., 1985. С. 477. — 352

¹⁷¹ *Триктрак* — старинная французская игра, основанная на бросании костей. Была известна древним грекам под названием "diagrammismos" и римлянам — "duodena scripta". — 352

¹⁷² "Синдерсис" — этическая категория Б. Грасиана, обозначающая тонкое понимание, соединенное с безошибочной интуицией. Ср.: "О великом синдерсисе. Это трон разума, основа мудрости; кто им овладеет, тот без труда преуспеет. Дар небес, самый желанный, ибо главнейший, ценнейший... Суть синдерсиса — в природном влечении лишь к тому, что согласно с разумом и сочетается с выбором правильного пути" (*Грасиан Б. Карманный оракул. Критикон. М.*, 1981. С. 23). — 353

¹⁷³ См.: *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. С. 82. — 354

¹⁷⁴ *Шекспир У.* Конец — делу венец // *Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 5. С. 527.* — 356

¹⁷⁵ См.: *Сенека. De ira*, 2, 10, 3; 3, 22, 2. — 356

¹⁷⁶ *Бересфорд Джеймс (1764—1840)* — английский писатель, автор книги "Бедствия человеческой жизни" (Лондон, 1806—1807). — 356

¹⁷⁷ *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: В 6 т. М., 2000. Т. 3. С. 343—344. — 357

¹⁷⁸ См. там же. Т. 1. С. 269—270. — 357

¹⁷⁹ *Роговой Зигфрид* — герой средневекового немецкого эпоса, в том числе "Песни о нибелунгах", "Песни о роговом Зейфриде", "Народной книги о роговом Зигфриде" и т. д. Намазавшись салом (по другой версии — кровью) сраженного им дракона, он покрылся твердой роговой оболочкой и стал практически неуязвимым для врага, кроме небольшого пятнышка на спине, между лопатками, куда и поразил его вероломный Хаген (Хагенвальд). См. об этом: *Песнь о нибелунгах. Л.*, 1972. С. 106, 279. — 357

¹⁸⁰ Шопенгауэр цитирует стихотворение Шиллера "Битва":

Уж бой в разгаре — играет в кости смерть.
В дыму померкла твердь,
Гремят железные удары.

(*Шиллер Ф.* Собр. соч.: В 7 т. Т. 1. С. 116). — 358

¹⁸¹ *Вергилий. Энеида*, 6, 95. — 358

¹⁸² *Гораций. Оды*, 3, 3, 7—8. — 358

¹⁸³ *Гораций. Сатиры*, 2, 2, 135—136. — 358

¹⁸⁴ *Бэкон Ф. О мудрости древних* // *Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 251—252.* — 359

¹⁸⁵ См.: *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. С. 330 и сл. — 359

¹⁸⁶ *Песталоцци Иоганн Генрих (1746—1827)* — швейцарский педагог, работавший дидактику начального обучения. — 360

¹⁸⁷ См.: *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. С. 308 и сл. — 361

¹⁸⁸ См. выше прим. 107. — 361

¹⁸⁹ См.: *Шопенгауэр А.* Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. С. 313—314. — 362

¹⁹⁰ См. там же. С. 357—358. — 362

¹⁹¹ Здесь упоминается изданный в 1785—1790 гг. четырехтомный автобиографический роман "Антон Рейзер" немецкого писателя Карла Филиппа Морица (1757—1793). — 363

¹⁹² См.: *Кант И.* Критика способности суждения // *Соч.: В 6 т. М.*, 1966. Т. 5. С. 286—287. — 364

¹⁹³ См.: *Аристотель. Политика*, 8, 4, I, 1339 а. — 366

¹⁹⁴ См.: *Платон. Государство*, 1, 329 а—d и сл. — 370

¹⁹⁵ *Гораций. Послания*, 1, 6, 2. — 372

¹⁹⁶ Ср.: Если Агриппы плоды, что собираешь в Сицилии, Икций,
Будешь разумно вкушать, наградить еще бóльшим обильем
Вряд ли Юпитер тебя даже сможет. Так жалобы брось ты,
Тот ведь не беден еще, у кого пропитанья хватает.

(Гораций. Послания, 1, 12, 1—4). — 372

¹⁹⁷ Все есть суета сует и томление духа (см.: Екк., 1, 2; 14). — 373

¹⁹⁸ См.: Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 2. С. 391. — 373

¹⁹⁹ См.: Геродот. История. С. 20, 145. — 373

²⁰⁰ Шекспир У. Ромео и Джульетта // Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1958.
Т. 3. С. 61. — 375

²⁰¹ Оркус и Аментес — наименования подземного мира и его богов у древних
римлян и египтян. — 375

А. П. Скрипник

Указатель имен

- Августин Аврелий — 45, 50, 52, 95, 215, 216
Александр Великий (Александр Македонский) — 290
Алеман-и-де-Энро М. — 264
Альтенштейн К. Ф. — 108
Аммоний Саккас — 47
Анаксагор — 27, 28
Анаксимен — 30
Анвары — 305
Ангелус Силезиус (псевд. И. Шеффлера) — 319
Ансельм Кентерберийский — 56, 86
Аполлоний Тианский — 117, 118
Апулей (Луций Апулей Тезей) — 32, 158, 186, 280
Ариосто Л. — 149, 154, 243, 258
Аристипп — 117
Аристотель — 5, 27, 28, 30, 31, 35, 37—41, 52—54, 56, 60, 65, 86, 97, 116, 117, 120, 124, 131, 146, 171, 186, 231, 237—240, 245, 246, 251, 252, 290, 301, 313, 328, 366
Аристофан — 30
Аркесилай — 190
Арнольд — 206
Арриан Флавий — 42—44
Артемидор — 189
Асмус — см. Клавдиус М.
Аттербом П. Д. А. — 98

Байрон Дж. Н. Г. — 201, 232
Байэ А. — 245
Бейль П. — 8
Бёме Я. — 21
Бендсен Б. — 152, 212, 216
Бересфорд Дж. — 356
Беркли Дж. — 13, 14, 61
Бернард П. — 228
Бернарден де Сен-Пьер Ж. А. — 317
Бетховен Л. ван — 76
Босуэлл Дж. — 258
Бревстер Д. — 205
Бриер де Буасмон А. Ж. Ф. — 205, 206, 210, 219
Бруккер И. Я. — 8, 26
Бруно Дж. — 7, 42, 58, 65, 91, 120, 140, 319
Брут Марк Юний — 208
Бурдах К. Ф. — 172
Бухгольц П. Ф. Ф. — 75
Бьюкенен Ф. — 90
Бэкон Ф. — 7, 14, 39, 40, 52, 53, 56, 199, 349, 358
Бюргер Г. А. — 76

Валерий Максим — 208
Ванини (Ванинус) Л. (псевд. Дж. Ч.) — 55
Везерман Г. М. — 216
Велби Г. — 206, 216
Венцель Г. И. — 209, 213, 215, 220
Вераций Луций — 279
Вернсдорф К. Г. — 30
Вехтер К. Г. фон — 275
Викс Т. — 263
Виланд К. М. — 76, 333
Виллисий (Виллис) Т. — 55
Виргиний — 262, 272
Вовенарг Л. де — 11, 95
Вольтер (собств. М. Ф. Аруэ) — 14, 122, 148, 201, 231, 249, 259, 302, 318, 323, 330, 333, 342, 358, 359
Вольтер Ф. А. — 44

Вольф Х. — 7, 21, 85, 102, 128

Вордсворт У. — 201, 333

Гален — 55

Галилей Г. — 40, 41

Ган — 228

Гассенди П. — 56

Гегель Г. В. Ф. — 18—20, 24, 25, 75,
109, 117, 119, 120, 123, 124, 127, 128,
130—135, 138, 145

Гедикке Ф. — 27

Гейнекенс — 204

Геллерт К. Ф. — 293

Геллий А. — 279

Гельвеций К. А. — 104, 270, 336

Гельмонт И. Б ван — 181

Геннингс Ю. К. — 206, 215, 220

Генрих VIII — 143

Гераклит — 27, 32, 40

Гербарт И. Ф. — 120, 124, 130, 134, 137

Герен — 32

Геродот — 32, 93, 152, 156, 190, 209,
272, 373

Гершель Дж. Ф. У. — 30

Гёте И. В. — 92, 108, 132, 156, 168, 189,
207, 212, 226, 232, 233, 235, 244, 246,
252, 259, 274, 293, 294, 303, 304, 310,
323, 326, 333, 339, 345

Гикет — 30

Гишарх — 40

Гишократ — 161

Гледич И. Г. — 213

Гоббс Т. — 7, 14, 58, 139, 296

Голдсмит О. — 244

Гомер — 187, 209, 256, 290, 357

Гораций (Квинт Гораций Флакк)
— 158, 174, 234, 246, 290, 300, 307,
321, 328, 372

Гордиан Марк Антоний — 47

Горст (Хорст) Г. К. — 206—209, 212,
213, 215, 220

Грасман Б. — 346, 353

Григорий Великий (Григорий I) — 217

Громан И. К. А. — 215

Гук Р. — 40

Гут (Хут) — 8, 60

Давид — 324

Д'Аламбер Ж. Л. — 298

Данте Алигьери — 100

Декарт Р. — 5—9, 11, 14, 17, 18, 20, 23,
28, 36, 53—56, 58, 60—63, 86, 124,
222, 245

Далёз Ж. Ф. Ф. — 180, 192

Демокрит — 27, 30, 40, 56, 61, 89, 218

Демосфен — 279

Джонсон С. — 258

Дидро Д. — 280, 330

Диоген Аполлонийский — 27

Диоген Лаэртский — 32, 41, 251, 255,
279, 280

Диоген Синопский — 43, 270, 280

Диодор Сицилийский — 30

Дионисий Ареопагит — 51

Додд — 263

Доргут Ф. Л. А. — 105

Дюпоте — 183, 215

Дюран Ш. Э. — 279

Евсевий — 100

Евфрат — 117, 118

Жюльен С. — 220

Зарадобура — 90

Зенон (стоик) — 42, 43

Зенон (элеат) — 56, 82

Зонтаг — 222

Иегер М. — 220

Кабанис П. Ж. Ж. — 62, 333

Казот Ж. — 209

Калов — 215

Кальдерон де ла Барка — 273

Кампе Ф. — 111

Кант И. — 7, 11, 12, 16—18, 20—23, 28,
30, 33—37, 45, 59—65, 67—78, 80,
82, 83, 86, 87, 90, 91, 94, 95, 103, 108,
110, 115, 119, 120, 124, 128—132,
135—140, 142, 143, 148, 149, 159,
166, 197—199, 217, 221, 222, 333, 363

Капила — 51

Кардано Дж. — 230

Карл V — 109

Кассий Пармский — 208

Катон Старший — 280

Каллер А. — 183, 228

- Кёлер — 60
 Кеплер И. — 40
 Кернер Ю. — 181, 199, 204, 213, 214, 220, 227, 228
 Кизер Д. Г. — 181, 182, 184, 191, 194, 205, 209, 211, 214—216, 219
 Клавдиус М. — 300
 Клеанф — 43
 Климент Александрийский — 32, 99, 104, 157, 231
 Клодвиг (Хлодвиг) — 92
 Кнебель К. Л. фон — 153, 333
 Колер (Колерус) И. К. — 58
 Колумб Х. — 104
 Кольбрук Г. Т. — 51
 Кольман Ч. — 47
 Кондильяк Э. Б. де — 36, 69, 70
 Коперник Н. — 30, 40, 41
 Кордье П. Л. А. — 30
 Корнель П. — 280
 Кох — 181
 Коцебу А. Ф. Ф. — 13
 Кратес — 43, 280
 Крез — 152, 190
 Круг В. Т. — 139
 Ксенофан — 56
 Ксенофонт — 117, 284

 Лабрюйер Ж. де — 25, 317
 Лайар О. Г. — 92
 Лангле Л. М. — 47
 Лаплас П. С. — 30, 159
 Ларошфуко Ф. де — 301, 336, 345
 Ларра (Ларра-и-Санчес де Кастро) М. Х. де — 58
 Лафатер Л. — 217, 220
 Левгров — 151
 Левкипп — 27, 89
 Лейбниц Г. В. — 7—10, 14, 28, 36, 58—60, 63, 64, 331
 Леконт — 263
 Лессинг Г. Э. — 99, 295
 Ли А. — 206
 Линднер — 209
 Лихтенберг Г. К. — 77, 266, 293, 295
 Локк Дж. — 7, 11, 13—18, 20, 36, 55, 59, 61—63, 68—71, 73, 75, 86, 124, 130, 140, 222
 Луккиан — 33, 156, 210, 213, 218, 251
 Лукреций (Тит Лукреций Кар) — 29, 89, 123, 246
 Лукреция — 272
 Лэн М. — 151
 Лютер М. — 45

 Мальбранш Н. — 6—8, 10, 14, 20, 55, 58, 124
 Марий — 279
 Мейер — 90
 Мелезисш — 280
 Мелисс — 27
 Меллингген Дж. Г. — 281
 Менандр — 157, 160
 Мерк И. Г. — 76, 304
 Меркат — 206
 Метродор — 231
 Меценат — 246
 Монти В. — 284
 Мопертюи П. Л. Моро де — 213
 Моратин Л. Ф. де — 322
 Мориц К. Ф. — 363
 Моцарт В. А. — 76, 132
 Муратори Л. А. — 62
 Мусоний Руфус — 279
 Мюллер А. — 181, 182, 191, 215

 Навуходоносор II — 98
 Наполеон I Бонапарт — 343
 Нассе — 215
 Никодром — 280
 Николай К. Ф. — 205, 206, 213
 Ньютон И. — 40, 59

 Озорий (Озорио) Ж. — 295

 Павсаний — 210, 219
 Панкриций А. — 93
 Парацельс (собств. Ф. А. Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм) — 158, 208
 Парменид — 27
 Пелагий — 52
 Песталоцци И. Г. — 360
 Петр Тирейский — 210, 217
 Петрарка Ф. — 308, 318
 Петроний Гай — 236
 Пиркин — 180
 Пифагор — 29, 31—33, 312
 Платнер Э. — 132

- Платон — 29, 33—35, 37—39, 45, 46, 52, 106, 117, 119, 120, 124, 146, 158, 240, 279, 290, 370
- Плиний Младший — 206, 210
- Плотин — 5, 21, 45—47, 150
- Плутарх — 30, 41, 157, 158, 210, 279, 358, 375
- Помпонации П. — 36
- Поп А. — 62
- Порфирий — 44, 45, 47, 158
- Преллер Л. — 27
- Пристли Дж. — 97, 139
- Прокл — 45, 158, 326
- Псевдо-Соломон — 301
- Птолемей Клавдий — 40
- Пуийе К. С. М. — 154
- Пфеффель Г. К. — 209, 210
- Рафаэль Санти — 360
- Рейль И. К. — 179
- Рейнгольд К. Л. — 71, 129
- Риттер Г. — 27
- Ричардсон Дж. — 209
- Розенкранц И. К. Ф. — 115
- Романи К. Ф. — 218
- Росс У. П. — 30
- Руссо Ж.-Ж. — 288
- Саади — 147, 319, 346
- Салат (Залат) Я. — 124
- Санхониафон — 99, 100
- Саути Р. — 333
- Светоний (Гай Светоний Транквилл) — 210
- Секст Эмпирик — 35
- Сенека Луций Анней — 42, 114, 116, 120, 139, 157, 243, 250, 274, 280, 292, 310, 322, 328, 340, 343
- Сервантес Сааведра М. де — 233
- Синклер — 216
- Сир Публий — 122
- Скаулер Дж. — 100
- Скотт В. — 206, 213, 308, 333
- Сократ — 33, 34, 43, 117, 119, 158, 191, 234, 251, 252, 279, 324
- Софокл — 253
- Спиназоа Б. — 7—14, 18, 20—24, 28, 36, 55—58, 60, 63, 65, 68, 86, 102, 104, 120, 124, 139, 147, 360
- Стенгоп (Стенхоуп) Ф. Г. — 90
- Стефенс — 206
- Стобей Иоанн — 32, 41, 42, 45, 47, 55, 117, 157, 158, 246, 279
- Стонтон Дж. Л. — 91
- Суарес Ф. — 42
- Тааут — 100
- Таннер Дж. — 100
- Тацит — 264
- Теллер И. Ф. — 220
- Теофраст (Феофраст) (собств. Тиртам) — 61
- Теренций Публий — 352
- Тиреус П. — 220
- Томазий Х. — 272
- Торвальдсен Б. — 201
- Тревиранус Г. Р. — 180
- Ульпиан Домиций — 117
- Фабий Э. — 188, 216
- Фалес — 148
- Фальк И. Д. — 131
- Федер И. Г. Г. — 132
- Фейербах А. фон — 75
- Фемистокл — 279
- Феогнид — 147, 301
- Филолай — 30
- Филон Библейский — 31, 99, 100
- Филопон Иоанн — 27
- Филострат Флавий — 117
- Фихте И. Г. — 18, 20, 22, 55, 74, 75, 103, 108, 119, 123, 128, 134—136, 138, 278
- Фицино М. — 206
- Фишер К. — 108
- Фишер Ф. — 209
- Флуранс (Флуран) М. Ж. П. — 55
- Фонтенель Б. Ле Бовье — 145
- Форж Л. де ла (Делафорж Л.) — 36
- Формей И. Г. С. — 206
- Фотий — 219
- Фрайнсхофер — 279
- Франклин Б. — 277, 363
- Франциск I — 109
- Фридрих Великий (Фридрих II) — 323, 332
- Фриз Я. Ф. — 139

Фурье Ж. Б. Ж. — 30

Хаузер К. — 90, 105

Холл М. — 154

Хрисипп — 42, 43, 270

Христина (Кристина) Августа — 245

Цейбих Г. А. — 215

Циммерман И. Г. — 319

Цицерон (Марк Туллий Цицерон)
— 30, 206, 240, 255, 269, 279,
283, 315

Чапари Ф. — 192, 198

Шамфор С. Р. — 105, 125, 230, 306,
313, 319

Шекспир У. — 155, 171, 189, 201, 240,
257, 273, 339, 356

Шеллинг Ф. В. Й. — 7, 18, 20—24,
75, 103, 111, 119, 123, 128, 134,
135, 138

Шенстон У. — 147

Шиллер Ф. — 39, 75, 304

Шлейермахер Ф. Э. Д. — 120, 124, 130

Шмидт И. И. — 90

Шопенгауэр А. — 6, 65

Штурц Ф. В. — 28, 29

Шуберт Г. Г. фон — 189

Шульце Г. Э. — 71

Эврибиад — 279

Экендаль (Экендаль) Г. фон 98

Элиан — 39

Эмпедокл — 27—30, 40

Энопид — 32

Эпиктет — 44, 239

Эпикур — 56, 89, 120, 231, 255

Эпихарм — 292

Эрдман И. Э. — 8, 59, 60

Эриугена (Иоанн Скот Эриугена) — 7,
42, 48—51, 164

Эрман — 209

Эскироль Ж. Э. Д. — 241

Ювенал — 237

Юлий II (в миру Джулиано делла Рове-
ре) — 161

Юм Д. — 15, 17, 20, 69, 86, 93, 95, 120,
124, 139

Юнг-Штиллинг И. Г. — 152, 209, 215

Ямвлих — 31, 32, 44, 45, 47, 55, 158

Составитель В. М. Персонов

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	4
Эскиз истории учения об идеальном и реальном	5
Добавление	18
Фрагменты к истории философии	26
§ 1. Об истории философии	—
§ 2. Досократовская философия	27
§ 3. Сократ	33
§ 4. Платон	34
§ 5. Аристотель	37
§ 6. Стоики	41
§ 7. Неоплатоники	44
§ 8. Гностики	48
§ 9. Скот Эриугена	—
§ 10. схоластика	51
§ 11. Бэкон Веруламский	52
§ 12. Философия новейшего времени	53
§ 13. Еще некоторые пояснения к кантовской философии	62
§ 14. Несколько замечаний о моей собственной философии	101
Об университетской философии	106
Трансцендентное умоозрение о видимой преднамеренности в судьбе отдельного лица	150
Опыт о духовидении и о том, что с ним связано	168
Афоризмы житейской мудрости	230
Введение	—
Глава I. Основные отделы	231
Глава II. О том, что есть индивид	237
Глава III. О том, что имеет индивид	255
Глава IV. О том, чем индивид представляется	260
Глава V. Паренезы и максимы	301

<i>a.</i> Всеобщее	301
<i>b.</i> О нашем поведении по отношению к себе	308
<i>c.</i> О нашем поведении относительно других	333
<i>d.</i> О нашем поведении относительно миропорядка и судьбы	351
 Глава VI. О различии между возрастами	 359
Примечания	376
Указатель имен	392

АРТУР ШОПЕНГАУЭР

Собрание сочинений в шести томах

Том четвертый

Заведующий редакцией *М. Беляев*

Ведущий редактор *П. Апрышко*

Редактор *Ж. Крючкова*

Художественный редактор *И. Марев*

Технический редактор *Е. Куликова*

Корректор *Т. Радина*

ЛР № 071673 от 01.06.98 г. ЛР № 010273 от 10.12.97 г.

Изд. № 0201013. Подписано в печать 28.12.2000 г.

Гарнитура Таймс. Формат 60×90¹/₁₆.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 25,0.

Уч.-изд. л. 29,68. Заказ № 0101650.

ТЕРРА—Книжный клуб.

113093, Москва, ул. Щипок, 2.

Издательство «Республика»

Министерства Российской Федерации

по делам печати, телерадиовещания

и средств массовых коммуникаций.

125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Отпечатано в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат».

150049, Ярославль, ул. Свободы, 97.

ISBN 5-275-00133-9



9 785275 001334

**ИЗДАТЕЛЬСТВО "РЕСПУБЛИКА"
и ТЕРРА — КНИЖНЫЙ КЛУБ**

выпускают

**Собрание сочинений
Артура Шопенгауэра**

в шести томах

Вышли в свет следующие тома:

Т. 1. Мир как воля и представление. Том первый.

Т. 2. Мир как воля и представление. Том второй.

Т. 3. Малые философские сочинения.

**Т. 4. Parerga и Paralipomena.
Том первый: "Parerga".**

Подготовлены к выпуску:

**Т. 5. Parerga и Paralipomena.
Том второй: "Paralipomena".**

**Т. 6. Сочинения
из рукописного наследия**