Иоганн Готлиб ФИХТЕ

НАСТАВЛЕНИЕ К БЛАЖЕННОЙ ЖИЗНИ

ИСТОРИЯ
ФИЛОСОФИИ
В ПАМЯТНИКАХ

Иоганн Готлиб ФИХТЕ

НАСТАВЛЕНИЕ К БЛАЖЕННОЙ ЖИЗНИ

МОСКВА
КАНОН+
ОИ«РЕАБИЛИТАЦИЯ»
1997

ББК 87.3
Ф 65

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ В ПАМЯТНИКАХ

Серия основана в 1993 г.

Редакционная коллегия:
В. М. Бакусев (зам. председателя),
Ю. В. Божко, А. Б. Гофман, В. В. Сапов,
Л. С. Чибисенков (председатель)

Перевод с немецкого *А. К. Судакова*

Фихте И. Г.

Ф 65 Наставление к блаженной жизни / Пер. с нем., послесловие и примеч. А. К. Судакова.— М.: Канон+, 1997.— 400 с.— (История философии в памятниках.)

ISBN 5–88373–79–5

Данное издание включает впервые переведенные на русский язык этические и религиозно-философские сочинения И. Г. Фихте-старшего (1762–1814), немецкого мыслителя, продолжателя традиции трансцендентальной философии свободы. Эти работы относятся к 1800-м годам, к эпохе «позднего» Фихте. «Наставление к блаженной жизни» — наиболее полное изложение религиозно-философских взглядов автора, данное им в серии публичных лекций в Берлине в 1806 г. Работа «Философия масонства» посвящена истолкованию масонского учения и организации лож в свете философии нравственной истории человечества. «О сущности ученого» — трактат, где автор излагает неизменно занимавшую его тему — о сущности и назначении ученого сословия. Издание сопровождается аналитической статьей и комментариями.

Ф $\frac{0302000000-109}{57В(03)-97}$ Без объявл. ББК 87.3

ISBN 5–88373–79–5 © Издательство «Канон+», 1997

НАСТАВЛЕНИЕ К БЛАЖЕННОЙ ЖИЗНИ, ИЛИ ТАКЖЕ УЧЕНИЕ О РЕЛИГИИ

ЧТЕНИЕ ПЕРВОЕ

Почтенное собрание,
лекции, которые я теперь открываю, объявили о себе как наставление к жизни блаженной. Приноравливаясь к обыденному и обычному воззрению, которое нельзя исправить, если всего прежде к нему не присоединиться, мы неизбежно должны были выразиться *таким образом,* невзирая на то, что согласно истинному воззрению выражение «*блаженная жизнь*» заключает в себе нечто избыточное. А именно: жизнь необходимо блаженна, ибо она есть блаженство; мысль же о блаженной жизни содержит в себе противоречие. Неблаженна лишь смерть. Поэтому, если выражаться со всею *строгостью,* мне следовало бы назвать лекции, которые я вознамерился читать, наставлением к жизни, или учением о жизни,— или же, взяв понятие с другой стороны, наставлением к блаженству, или учением о блаженстве. То же обстоятельство, что при этом далеко не все, что является нам как живое, блаженно, основано на том, что оно, злосчастное, в действительности и поистине и не живет, но в большей части своих элементов погружено в смерть и небытие.

Сама жизнь есть блаженство, сказал я. Иначе не может и быть: ибо жизнь есть любовь, и вся форма и сила жизни состоит в любви и из любви возникает.— Только что сказанным я выразил одно из глубочайших положений познания, которое, однако же, по моему мнению, может в мгновение ока стать ясным и очевидным для всякого, кто только подлинно сосредоточил и напрягает свое внимание. Любовь как бы *делит* мертвое в себе бытие на бытие двойное, поставляя оное перед ним самим, и превращает его тем в *Я,* или самость, себя созерцающую и знающую о себе; в этой-то яйности и скрыт корень всякой жизни. В свой черед, любовь *соединяет* и *связует* разделенное *Я,* которое без любви лишь хладно и без всякого интереса созерцало бы себя. Это же последнее единство — в двойстве, им не уничтоженном,

но вечно пребывающем,— и есть как раз жизнь, как это должно сразу же стать ясно всякому, кто пожелает четко помыслить и сопоставить указанные понятия. Любовь же есть, далее, удовлетворение самим собою, радость самому себе, довольство самим собою, а стало быть, блаженство; итак становится ясно, что жизнь, любовь и блаженство суть абсолютно одно и то же.

Я сказал далее: не все, что является как живое, действительно и поистине живо. Это следует из того, что, по моему разумению, жизнь можно рассматривать — и я именно так и рассматриваю ее — с двух точек зрения: отчасти — с точки зрения истины, отчасти же — с точки зрения кажимости. Между тем ясно прежде всего, что эта последняя, лишь кажущаяся жизнь неспособна была бы даже и являться, но вполне и всецело пребывала бы в ничто, если бы подлинное бытие каким-либо образом не носило и не удерживало ее, и если бы — ведь ничто не существует поистине, кроме жизни,— подлинная жизнь каким-либо образом не вступала в жизнь, только являющуюся, и не смешивалась с нею. Не может быть ни чистой смерти, ни чистого злосчастья; ибо допуская, будто они *есть*, мы признаем для них существование; но существовать могут лишь подлинное бытие и жизнь. Поэтому всякое несовершенное бытие есть не более чем смешение живого и мертвого. Каким образом происходит в общих чертах это смешение и что является даже на низших ступенях жизни неискоренимым представителем подлинной жизни, мы укажем вскоре, несколько далее.— Следует, кроме того, заметить, что местом и средоточием даже этой, лишь кажущейся, жизни всякий раз является любовь. Поймите сказанное мною вот как: кажимость может принимать многообразные и бесконечно различные формы, как мы вскоре и увидим это подробнее. И вот эти различные формы являющейся жизни в совокупности живут вообще — если говорить так, как это выглядит с точки зрения кажимости, или являются как живущие вообще — если выразиться строго в соответствии с истиной. Но если теперь, далее, возникнет вопрос: чем же различается общая всем жизнь в ее особенных формах и что же это такое придает всякому индивидууму исключительный характер его особенной жизни? — то я отвечу: любовь

этой особенной и индивидуальной жизни.— Открой мне, что́ ты подлинно любишь, чего ищешь и к чему стремишься всей силой твоего томления, если надеешься найти истинное самоудовлетворение,— и ты истолкуешь мне тем самым свою жизнь. Что́ ты любишь, тем ты живешь. Эта любовь, которую ты назвал, и есть как раз жизнь твоя и корень, место и средоточие твоей жизни. Все прочие движения в тебе являются жизнью, лишь поскольку они обращаются к этому единственному средоточию. Многим людям было бы, вероятно, нелегко ответить на так предложенный вопрос, ибо они совсем не знают, что́ они любят; но это доказывает лишь, что эти люди не любят, собственно, ничего, и поэтому именно не живут, раз они не любят.

Этого — в общих чертах — довольно о тождестве жизни, любви и блаженства. Теперь обратимся к строгому различению подлинной жизни и жизни только кажущейся.

Бытие — *бытие,* говорю я, и жизнь точно так же суть одно и то же. Только жизнь может существовать самостоятельно, из себя и через себя самое; и, напротив, жизни, если только она есть жизнь, свойственно существование. Бытие мыслят обыкновенно устойчивым, неподвижным и мертвым — даже почти все без исключения философы мыслили его таким, высказывая бытие как абсолютное. Это происходит единственно оттого, что для мышления о бытии располагают не живым, а только мертвым понятием. Смерть заключена не в бытии в себе и самом по себе, а только в мертвящем взгляде мертвого созерцателя. В другом месте мы доказали[1] — во всяком случае, для тех, кто в состоянии это постигнуть,— что в этом заблуждении заключается основной источник всех прочих заблуждений и что вследствие его мир истины и царство духов навсегда скрываются от нашего взгляда; здесь достаточно просто исторически повторить это положение.

Для контраста скажем, что как бытие и жизнь суть одно и то же, так же точно смерть и небытие суть одно и то же. Чистой же смерти и чистого небытия нет, как уже упомянуто выше. Однако есть *кажимость,* и она есть *смешение* жизни и смерти, бытия и небытия. Это явствует из того, что кажимость — в отношении того в

ней, что делает ее кажимостью и что противоположно в ней подлинному бытию и жизни,— есть смерть и небытие.

Скажем еще и далее: бытие, безусловно, просто и немножественно; нет нескольких бытий, но лишь Одно бытие. Это положение, как и приведенное только что, содержит истину, которую обычно недооценивают или вовсе не знают о ней, но в очевидной верности которой может убедиться всякий, кто захочет хотя бы на мгновение серьезно задуматься об этом предмете. У нас нет здесь ни времени, ни намерения предпринимать вместе с присутствующими те приготовления и как бы посвящения, которые нужны большинству людей, чтобы это серьезное размышление стало для них возможным[2].

Мы намерены использовать и изложить здесь лишь результаты, извлеченные из этих предпосылок, каковые результаты, впрочем, уже сами по себе напрашиваются естественному чувству истины. Что касается их более глубоких предпосылок, то мы должны удовольствоваться здесь лишь тем, чтобы четко, определенно высказать их в форме, исключающей любое неверное толкование. Итак, касательно только что сказанного мнение наше таково: лишь бытие есть, ничего же иного, что не было бы бытием и лежало за пределом бытия, вовсе нет; для всякого, кто только понимает наши слова, последнее допущение должно быть непосредственно очевидно как явная несуразность — хотя эта самая несуразность смутно и неосознанно лежит в основании обычного воззрения на бытие. А именно, согласно этому обычному воззрению, к некоторому нечто, которое не есть и не может быть через само себя,— существование, которое, в свою очередь, есть существование ничто, прибавляется извне; и из соединения этих двух несуразностей возникает будто бы все истинное и действительное. Сформулированное выше положение: есть лишь бытие, лишь то, что есть и есть через себя само,— противоречит этому обычному мнению. Далее мы говорим: это бытие просто, равно себе самому, неизменно и постоянно; в нем нет ни возникновения, ни гибели, нет перемены и игры форм, но всегда то же спокойное бытие и пребывание.

Верность этого утверждения можно доказать коротко: что есть через себя само, то именно *есть*, и есть всецело,

наличествует сразу, без какого-либо изъяна, и так же точно нельзя ничего прибавить к нему.

И вот таким-то образом мы проложили и открыли себе путь к постижению характерного отличия подлинной жизни, которая тождественна бытию, от жизни лишь кажущейся, которая, поскольку она есть сугубая кажимость, тождественна небытию. Бытие просто, неизменно и вечно остается равным себе самому; поэтому и подлинная жизнь также проста, неизменна, вечно равна себе. Кажимость есть непрестанная смена, беспрерывное витание между становлением и уничтожением; поэтому и жизнь только кажущаяся также есть непрестанная смена, вечно витает между возникновением и уничтожением и увлекается потоком непрестанных изменений. Средоточие жизни всегда есть любовь. Подлинная жизнь любит единое, неизменное и вечное; жизнь только кажущаяся пытается любить преходящее в качестве преходящего — если бы только его возможно было любить и если бы оно только могло устоять перед ее любовью.

Тот предмет, возлюбленный подлинной жизнью, есть то, что́ мы подразумеваем под именем Бог, или по крайней мере то, что́ нам следовало бы разуметь под этим именем; предмет любви лишь кажущейся жизни есть то, что́ является нам как мир и что́ мы называем миром. Итак, подлинная жизнь живет в Боге и любит Бога; жизнь лишь кажущаяся живет в мире и пытается любить мир. С какой именно особенной стороны она постигает мир — здесь это совершенно несущественно; может статься, для человеческого общества то, что обыденное воззрение называет моральной порчей, грехом и пороком, вреднее и губительнее, чем многое иное, этим воззрением допускаемое и даже признаваемое похвальным. Перед лицом истины всякая жизнь, устремляющая свою любовь на случайное и ищущая себе удовлетворения в каком-нибудь ином предмете, а не в вечном и непреходящем, единственно потому и вследствие того, что своего удовлетворения она ищет в ином предмете, равно ничтожна, убога и злосчастна.

Подлинная жизнь живет в неизменном; в ней поэтому не может быть ни ущерба, ни приращения, как не может быть подобного ущерба или прироста и в самом том неизменном, в котором она живет. Она во всякое мгнове-

ние есть *всецело* — высшая жизнь, какая вообще возможна, и необходимо остается во веки вечные тем, что́ она есть в каждое мгновение. Мнимая жизнь живет лишь в изменчивом и потому даже в двух сменяющих друг друга мгновениях не остается равной себе; всякий будущий миг поглощает и пожирает предшествовавший; и так кажущаяся жизнь становится непрерывным умиранием и живет лишь умирая и в умирании.

Подлинная жизнь блаженна через себя самое, сказали мы сейчас, кажущаяся жизнь необходимо убога и злосчастна. Возможность всякой радости, удовольствия, блаженства, и каким бы словом вы ни пожелали обозначить общее сознание благосостояния, основана на любви, стремлении, влечении. Быть соединенным с любимым нами и теснейшим образом слитым в одно с ним есть блаженство; быть же разделенным с ним и изгнанным, меж тем как мы, однако, беспрерывно обращаемся к нему тоскующей мыслью,— это злосчастье.

Отношение явления, или действительного и конечного, к абсолютному бытию, или бесконечному и вечному, вообще говоря, следующее. То, о чем выше мы уже упомянули,— что́ должно нести явление и удерживать его в бытии, если оно должно существовать хотя бы только как явление,— есть *тоска по вечному*. Это влечение к соединению и слиянию с непреходящим есть сокровеннейший корень всякого конечного существования, и оно неискоренимо вполне ни в одной отрасли этого существования, если только отрасль эта не должна погрузиться в совершенное небытие. Через эту тоску, в которой заключена основа всякого конечного существования, и от нее — или начинается подлинная жизнь, или же не начинается. Там, где начинается жизнь и где она пробивается, эта тайная тоска толкуется и понимается как любовь к вечному: человек узнает, чего, собственно, он хочет, что́ любит и чего требует. А потребность эту всегда и при любых условиях возможно удовлетворять: непрерывно окружает нас и предлежит нам вечное, и нам не нужно ничего более делать, как только схватить его. Но если возьмешь его однажды, его никогда нельзя вновь потерять. Подлинно живущий человек схватил его и вовеки владеет им отныне, в каждом моменте своего существования — целиком и неделимо, во всей полноте

его, и потому блажен в соединении с любимым; будучи убежден с непоколебимой твердостью, что во веки вечные будет так же наслаждаться им,— и тем оберегается от всяческих сомнений, страхов и беспокойств. Где еще не началась подлинная жизнь, там тоска эта чувствуется ничуть не менее; ее, однако, не понимают. Блаженства, покоя, удовлетворения своим состоянием охотно желали бы все, но они не знают, в чем они найдут это блаженство; не понимают они, что они, собственно, любят и к чему стремятся. Они полагают, что его надо искать в том, что непосредственно встречают и воспринимают их чувства,— в мире; ибо для того духовного настроения, в котором они и находятся, ничего иного, разумеется, и нет налицо, кроме мира. Храбро отправляются они на охоту за блаженством, искренне усваивая себе и с любовью предаваясь первому попавшемуся предмету, который нравится им и который обещает удовлетворить их стремление. Но как только они обратятся в себя самих и спросят себя: счастлив ли я теперь? — из глубины их души внятно раздается ответ: о нет, ты все еще так же пуст и нищ, как и прежде. Разобравшись в себе самих в этом отношении, они мнят, будто ошиблись лишь в выборе предмета, и кидаются к другому. И этот предмет удовлетворит их не более первого; никакой предмет под солнцем и луною их не удовлетворит. Разве мы хотели, чтобы какой-нибудь предмет удовлетворил их? Ведь именно то обстоятельство, что их не может удовлетворить ничто конечное и бренное,— именно оно образует единственную нить, еще связующую их с вечным и сохраняющую их в существовании; если бы случилось им найти конечный объект, который вполне удовлетворял бы их, то именно тем-то самым они были бы безвозвратно отторжены от Божества и ввержены в вечную смерть небытия. Так томятся они и пугаются всю жизнь свою, думая в любом положении, в каком ни находятся, что если бы только стало у них *по-другому*, стало бы им *лучше*, и, однако, после того как состояние их изменится, не чувствуя себя лучше; полагая на всяком месте, где ни стоят они, что если бы только достигнуть им туда, на высоту, видимую их глазу,— отступили бы их боязни,— и, однако, всякий раз находя там, на высоте, свои старые печали. Если, положим, в более зрелые годы, когда ис-

чезнут бодрая отвага и радостная надежда юности, задумаются они, оглянут, к примеру, всю прежнюю свою жизнь и рискнут извлечь из этого решающий урок для себя — рискнут, к примеру, признаться себе, что никакое благо на свете не сумело удовлетворить их: что сделают они тогда? Может быть, они решительно откажутся от всякого счастья и всякого мира, умерщвляя и заглушая, насколько это им по силам, неискоренимое и все-таки продолжающееся томление души; и назовут тогда эту глухоту единственной подлинной мудростью, а это отчаяние в своем спасении — единственным подлинным спасением, мнимую же истину, будто бы человек предназначен не для счастья, а лишь для этого блуждания в ничто и ради ничто,— подлинным разумением. Может быть и то, что они откажутся от удовлетворения желаний лишь в этой земной жизни, однако допустят некое перешедшее к нам по традиции наставление о блаженстве за гробом. В каком прискорбном заблуждении находятся они! Хотя блаженство, совершенно бесспорно, находится и за гробом — для того, для кого оно началось уже по эту сторону могилы, и не в каком ином роде и образе, чем в каком может начаться оно здесь, во всякое мгновение,— но одним тем, что мы умрем и нас похоронят, блаженства мы не достигнем. И столь же напрасно станут они искать блаженства также и в будущей жизни и в бесконечном ряду будущих жизней, как напрасно искали они его в настоящей жизни, если они ищут его в чем-нибудь ином, а не в том, что́ уже здесь столь близко окружает их со всех сторон, что во всю бесконечность невозможно более приблизить его к ним, а именно — в вечном.— И так-то бедный потомок вечности, изгнанный из отеческого своего жительства, окруженный всегда небесным наследием своим, взять которое просто боится его робкая рука, беспокойно и бесприютно блуждает в пустыне, стараясь обжиться на всяком месте; к счастью, скорое разрушение каждой построенной им хижины напоминает ему, что нигде не найдет он покоя, как только в доме Отца своего.

Таким образом, почтенное собрание, подлинная жизнь необходимым образом есть само блаженство, а жизнь кажущаяся необходимым же образом злосчастна.

А теперь обдумайте вместе со мною следующее. Я

говорю: стихией, эфиром, субстанциальной формой — если только кто-нибудь хорошенько поймет это последнее выражение,— стихией, эфиром, субстанциальной формой подлинной жизни является *мыслъ*.

Прежде всего, никому, вероятно, не придет на ум всерьез приписывать жизнь и блаженство в собственном значении этих слов кому-то другому, кроме того, кто сознает сам себя. Поэтому всякая жизнь предполагает самосознание, и только одно самосознание может завладеть жизнью и сделать ее предметом удовольствия.

Далее: подлинная жизнь и блаженство жизни состоят в соединении с неизменным и вечным; вечное же можно охватить единственно и только мыслью, и оно как таковое никаким иным способом для нас недоступно. Единое и неизменное постигается как основание объяснения мира и нас самих; как основание объяснения — в двояком смысле: а именно, частью потому что в нем заключается основание того, что оно вообще существует, а не пребывает в небытии; частью же потому, что в нем и в его внутренней сущности, постижимой для нас лишь таким образом, а всяким иным образом абсолютно непостижимой, заключается основание того, что оно существует именно так и не каким-либо иным образом, как оно находит себя существующим. Итак подлинная жизнь и блаженство ее состоят в мысли, т. е. в известного рода определенном воззрении на нас самих и на мир как на происшедшие из внутренней и в себе сокрытой божественной сущности; и учение о блаженстве не может быть чем-либо иным, как только учением о знании, коль скоро вообще кроме учения о знании не существует никакого иного учения. Источник жизни — в духе, в основанной на самой себе жизни мысли, ибо кроме духа вовсе ничто не существует поистине. Подлинно жить — значит подлинно мыслить и познавать истину.

Так это есть; пусть никого не сбивают с толку поношения, какие раздавались в последние — безбожные и бездуховные — времена на то, что́ они называли умозрением. Наглядной для всех и примечательной чертой этих ругательств было то, что исходили они лишь от тех, которые ничего не знали об умозрении; никто же из тех, кто был знаком с ним, не поносил его. Лишь к высшему полету мышления снисходит Божество, и его не постичь

никаким иным чувством; желать же посеять в людях подозрительность к этому полету мышления — значит желать навсегда отлучить их от Бога и от причастности блаженству.

В чем же еще могла бы состоять стихия жизни и ее блаженства, не будь этой стихией жизни мышление? В неких, что ли, чувствах и ощущениях, относительно которых для нас решительно все равно, будут ли это грубейшие чувственные наслаждения или самые утонченные сверхчувственные восторги? Как могло бы чувство, которое как таковое в существе своем зависит от случайности, гарантировать себе вечное и неизменное бытие? И как могли бы мы, при той смутности, какая необходимо присуща чувству по той же самой причине, внутренне созерцать и переживать это неизменное продолжение чувства? Нет, лишь совершенно прозрачное для самого и свободно владеющее всей глубиной своей пламя ясного познания является — благодаря этой самой ясности — залогом своего неизменного сохранения.

Или, может быть, блаженная жизнь состоит в добродетельных поступках и делах? Что́ зовется у этих профанов добродетелью: регулярно и правильно исполнять свою службу и должность, оставлять каждому свое и еще, возможно, дарить сверх того что-нибудь нуждающемуся,— эту добродетель и далее, как и доселе, будут вынуждать законы, и к ней будет побуждать естественное сострадание. Но до подлинной добродетели, до поистине божественного образа действия, творящего истинное и благое в мире из ничего, никогда не возвысится тот, чья любовь не охватит Божество в ясном понятии; но тот, кто постигнет его таким образом, помимо всяких побуждений и желаний своих даже не сможет поступать иначе, чем именно так.

Своим утверждением мы вовсе не хотим предложить какое-то новое учение о царстве духов — это, напротив, старое, от века излагаемое в такой форме учение. Так, например, христианство признает в вере исключительное условие подлинной жизни и блаженства и отвергает как ничтожное и мертвое без исключения все, что происходит не из этой веры[3]. Но эта вера есть для христианства совершенно то же самое, что мы называли мыслью: единственно истинное воззрение на нас самих и на мир в

неизменной божественной сущности[4]. Лишь после того, как эта вера, т. е. ясное и живое мышление, исчезла в мире, условием блаженной жизни положили добродетель и принялись искать добрые плоды от дикого древа.

И вот к этой предварительно в общих чертах охарактеризованной жизни мы только и обещаем дать здесь *наставление:* я вызвался указать пути и средства прийти в эту блаженную жизнь и улучить ее себе. Это наставление можно выразить в одном-единственном кратком замечании: от человека вовсе не требуется создать себе вечное — этого он никогда и не смог бы сделать; вечное — в нем и окружает его постоянно; человек должен только оставить бренное и ничтожное, с которым никогда не сможет соединиться подлинная жизнь; вслед за чем к нему сразу же низойдет вечное со всем своим блаженством. Приобрести блаженство мы не можем, но мы в состоянии отвергнуть нашу нищету, вслед за чем ее место тотчас же само собою заступит блаженство. Блаженство, как мы видели, есть покой и пребывание в едином: нищета есть рассеянность во множественном и различном; состояние спасения души есть, стало быть, возвращение нашей любви от множественного к единому.

Рассеянное во множественном растекается, излито и разлито как вода; из-за прихоти любить то и это и вообще многое оно ничего не любит, и потому, что хотело бы повсюду быть дома, оно нигде не бывает дома. Эта рассеянность есть наша собственная природа, и в ней мы рождаемся. По этой-то причине обращение души на единое, которое никогда не дается естественному воззрению, но должно быть достигаемо с усилием, представляется в явлении как *собирание* души и вхождение ее в себя самое, и как *серьезность* — в противоположность шуточной игре, в какую играет с нами многообразие жизни, и как глубина — в противоположность легкомыслию, которое, стремясь схватить многое, не удерживает крепко ничего. Эта глубокомысленная серьезность, это тщательное собирание души и вхождение в себя есть единственное условие, при котором может прийти к нам блаженная жизнь; но при этом условии она придет к нам наверняка и непременно.

Верно, впрочем, и то, что вследствие этого обращения

нашей души от зримого для нас блекнут и постепенно исчезают предметы нашей прежней любви — до тех пор, пока мы не обретем их вновь еще более прекрасными в открывающейся нашему взору заре нового мира; и что вся прежняя жизнь наша умирает для нас до тех самых пор, пока мы не обретем ее вновь как незначительную прибавку к той новой жизни, что начнется в нас. Однако такова неотъемлемая судьба конечного: лишь через смерть может оно пробиться к жизни. Смертное должно умереть, и ничто не освободит нас от власти его сущности[5]; оно непрерывно умирает в этой мнимой жизни[6]; в той одной смерти, где начинается истинная жизнь, оно умирает навсегда и для всего бесконечного ряда смертей, ожидающих его в кажущейся его жизни[7].

Я обещал преподать наставление к блаженной жизни! Но в каких выражениях, какими образами, формулами и понятиями донести нам его до этой эпохи и этой среды? Образы и формулы традиционной религии, говорящие только то же, что можем сказать также и мы, и говорящие это, кроме того, в тех же самых обозначениях, в каких только и мы можем это сказать, потому что это — самое подходящее обозначение,— эти образы и формулы сперва опустошены, затем подвергнуты гласной насмешке и, наконец, преданы безмолвному и вежливому презрению. Понятия и дедукции философов оказались под судом как вредоносные для граждан и отечества и подрывающие основы трезвого размышления — под судом, где не объявляются ни обвинитель, ни судья, что еще было бы сносно. Но хуже то, что всякому готовому в это верить говорят об этих понятиях и умозаключениях, будто он никогда не поймет их,— говорят с той целью, чтобы он принимал слова не в их естественном смысле и не так, как они сказаны, но искал за ними еще чего-нибудь особого и потаенного: и ведь таким-то образом и возникает, конечно, всяческое недоразумение и путаница в умах.

Или — в случае, если бы, скажем, удалось отыскать доступные формулы и обороты речи для такого наставления: как пробудить желание даже только обратить на них внимание там, где — с бóльшим, чем когда-либо прежде, успехом у публики — отчаяние спастись выдается за единственно возможное спасение, а познание

ничтожества людей как игрушек своенравного и склонного шутить Бога — за единственную мудрость; и где того, кто еще верит в бытие, истину, постоянство и блаженство в них, высмеивают как незрелого и совершенно не знающего света мальчишку?

Между тем пусть дело обстоит как угодно — у нас достаточно смелости; а к тому же прилагать усилия для достижения похвальной цели, пусть даже и безуспешные, стоит труда.— Я вижу пред собою — и надеюсь, что буду видеть и в дальнейшем,— людей, удостоившихся получить лучшее образование, какое только может дать наша эпоха, прежде всего особ женского пола — пола, которому человеческое установление преимущественно доверило заботу о незначительных внешних потребностях, как и о прикрасах человеческой жизни,— заботу, рассеивающую и отвлекающую от ясного и серьезного размышления сильнее, чем что-либо иное; в то время как разумная природа наделила их взамен этого более жаркою страстью к вечному и более утонченным чувством к нему. Далее, я вижу пред собою коммерсантов, которых их профессия во все дни их жизни влечет через многообразнейшие и различнейшие мелочи, каковые мелочи хотя и связаны, впрочем, с вечным и непреходящим, но связаны так, что не каждый сможет с первого взгляда обнаружить это связующее звено. Наконец, я вижу пред собою молодых ученых, в которых форма, какую назначено принять в них вечному, еще трудится над их образованием. И в то время как относительно этих последних я, возможно, смею льстить себя надеждой, что некоторые из моих высказываний могли бы оказать содействие упомянутому образованию, в отношении первых двух классов слушателей мои притязания намного скромнее. Я просто прошу их принять от меня то, что они, без сомнения, могли бы точно так же иметь и без моей помощи, но что достается мне лишь с меньшим трудом.

Между тем как все они вместе взятые рассеиваются и распыляются душой из-за множества предметов, над которыми должна носиться туда и сюда их мысль, философ, в тишине одиночества и в нерушимой собранности души, ищет только доброго, истинного и прекрасного; и для него повседневным трудом становится то, к чему они могут приступать лишь на отрадном отдыхе. Эта благая

доля выпала, в числе прочих, и мне, а потому я и предлагаю вам выслушать здесь от меня сообщение о том общепонятном, ведущем к доброму, прекрасному и вечному, что́ было результатом моих спекулятивных трудов, насколько я располагаю им и насколько я в состоянии сообщить его.

ЧТЕНИЕ ВТОРОЕ

Почтенное собрание,

строгий порядок и метод совершенно сам собою, без всякого особенного о том старания, придет в совокупность лекций, которые я намерен прочитать перед вами, как только мы найдем подступ к этому целому и твердою стопой встанем в его области. Теперь нам все еще предстоит заниматься подготовкой этого последнего дела; а при этом самое главное — достичь еще более ясного и еще более свободного понимания того существенного, что было изложено в прошлой лекции. Поэтому начиная со следующей лекции мы будем еще раз повторять то же, что было сказано тогда, но только исходя из другой точки зрения, а потому пользуясь другими выражениями.

Однако сегодня я прошу вас обдумать вместе со мною следующие предварительные напоминания.

Я сказал: мы хотим произвести в себе ясное понимание; но ясность можно найти лишь в глубине — на поверхности никогда не лежит ничего, кроме путаницы и темноты. А потому тот, кто зовет вас к ясному познанию, конечно же, зовет вас спуститься вместе с ним в глубину. Точно так же и я нимало не намерен отрицать, но с самого же начала хочу гласно признать, что уже в прошлой лекции затрагивал перед вами глубочайшие основания и элементы всякого познания, глубже которых никакое познание не проникает, и что те же самые элементы — на школьном языке именуемые глубочайшей метафизикой и онтологией — я положил объяснить в следующий раз иначе, а именно — популярно.

Против такого намерения возражают обыкновенно, что или изложить эти познания популярно невозможно, или же делать это не рекомендуется, а последнее гово-

рят порою философы, которые охотно сделали бы из своих познаний род мистерий; и прежде всего я должен ответить на эти возражения, чтобы сверх борьбы с трудностью самого предмета мне не пришлось еще сражаться с вашею нерасположенностью к нему.

Во-первых, что касается возможности популярного изложения, то я и в самом деле не знаю, удалось ли когда-нибудь, или удастся ли когда-нибудь кому-то из философов, и в особенности, удастся ли мне путем популярного изложения возвысить тех, кто не желает или не может систематически изучать философию, до понимания коренных истин философской науки. Зато я знаю и с абсолютной очевидностью познаю́ две следующие истины. Первая: если кто-нибудь не начнет понимать эти элементы всякого познания, лишь *намеренное* и *систематическое развитие* которых, но никак не их содержание, стало достоянием научной философии, если кто-нибудь, говорю я, не начнет понимать эти элементы всякого познания, то он не начнет также и *мыслить* и не достигнет подлинной внутренней самостоятельности духа, но останется во власти *мнения* и во все дни жизни своей будет вовсе не собственным разумением, а лишь привеском к чужому разумению; ему вечно недостает духовного чувствилища, и притом благороднейшего из тех органов чувств, какие имеет дух. А потому утверждение: невозможно и нежелательно возвышать тех, кто не в состоянии изучать философию систематически, до постижения сущности духовного мира иным путем,— было бы равнозначно следующему: тому, кто не учился на школярский лад, никак невозможно достичь когда-либо мышления и самостоятельности духа; ведь только школа и она одна бывает создательницей и родительницей духа; или если бы все же подобное было возможно, то было бы нежелательно возводить неученую публику к свободе духа, но ей всегда следовало бы оставаться под опекой так называемых философов, будучи привеском к их суверенному разумению.— Кстати говоря, с самого же начала следующей лекции обозначится и выяснится окончательно только что упомянутое различие между собственно мышлением и простым мнением.

Во-вторых, я знаю и с той же очевидностью познаю́ следующее: лишь собственно так называемым чистым и

истинным мышлением, а не каким бы то ни было другим органом можно постичь и приблизить к себе Божество и проистекающую от него блаженную жизнь; поэтому вышеприведенное утверждение о невозможности популярно изложить глубокие истины равнозначно также следующему утверждению: лишь систематически изучая философию, можно возвыситься до религии и благодатных действий ее; и всякий, не являющийся философом, навеки останется отделенным от Бога и Царства Его. В этом нашем доказательстве, почтенное собрание, все зависит от той истины, что подлинного Бога и подлинную религию может постичь лишь чистое мышление,— на этом же доказательстве наше изложение будет останавливаться весьма часто, стараясь разносторонне провести его. Религия состоит не в том, в чем полагает ее обыденный образ мысли: не в том, чтобы *верить* — соглашаться и допускать (потому что не имеем смелости отрицать это) понаслышке и с чужого уверения,— «Бог есть»; ибо это мнительное суеверие, которое лишь в лучшем случае возмещает недостатки полиции, душа же человека остается так же дурна, как и прежде, а часто даже становится и еще хуже; потому что этого Бога человек образует себе по образу своему и претворяет его в новую опору своей испорченности. Но в том состоит религия, чтобы собственнолично, а не в лице другого, собственным духовным оком своим, а не другого непосредственно созерцать, иметь и принимать Бога. Но это возможно для чистого и самостоятельного мышления, ибо только благодаря ему мы сами становимся особым лицом, и лишь оно есть то око, которое может узреть Бога. Чистое мышление само есть божественное бытие; и, обратно, божественное бытие в его непосредственности есть не что иное, как чистое мышление.

А кроме того, если посмотреть на дело исторически, то предпосылка, согласно которой абсолютно все люди без исключения могут достичь богопознания, равно как и устремление возвысить всех до этого познания, является предпосылкой и стремлением христианства; а так как христианство образует принцип развития и собственный характер Нового времени, то эта предпосылка и это стремление составляют подлинный дух эпохи Нового Завета. А возвысить всех людей без исключения до

богопознания или иным несистематическим путем сообщить людям глубочайшие элементы и основания познания означает совершенно и в точности то же самое. Ясно поэтому, что всякий, кто не хочет возвратиться в древние языческие времена, должен признавать не только возможность, но и обязательный долг — сообщать людям общедоступным путем глубочайшие основания познания.

Но — заключая это обоснование возможности популярно изложить наиглубочайшие истины решающим — фактическим — доказательством — имелось ли то познание, которое мы собрались развить нашими лекциями в тех, кто еще не обладает им, а в других, уже обладающих им, укрепить и прояснить его,— имелось ли оно где-либо в мире и до наших времен, или же мы утверждаем, будто представляем публике нечто совершенно новое и доселе небывалое? Мы вовсе не хотели бы, чтобы о нас говорили последнее, но утверждаем, что это познание, со всею чистотой и ясностью, какой и мы никоим образом не могли бы превзойти, жило и распространялось во всякую эпоху от начала христианства и, хотя бывало по большей части непонятно и гонимо господствующей церковью, развивалось, однако же, там и тут сокровенно и тайно. С другой стороны, мы также утверждаем, нимало не колеблясь, что путь последовательно-систематического и научно-ясного выведения, которым мы сами пришли к этому познанию, никогда еще прежде не был пройден на свете никем,— правда, не в отношении попыток, а в отношении удачи; и, вослед руководству духа нашего великого предшественника[8], открытие его является делом наших собственных усилий. Если, стало быть, научно-философского постижения никогда еще не бывало на свете, то каким же путем пришел к нему Христос,— или, если кто-нибудь признает Его чудесное и сверхъестественное происхождение, которое я не намерен здесь оспаривать, то каким путем пришли к нему апостолы Христовы, каким путем пришли к нему все последующие из тех, кто достигал этого познания, вплоть до наших дней? Среди первых, как и среди последних, бывали весьма неученые, совершенно не сведущие в философии или даже не расположенные к ней люди; те немногие среди них, которые занимались философствованием и философия которых нам известна, философствовали так, что

знатоку скоро станет заметно: не философии своей они обязаны своим постижением истины. Они получили его не на путях философии, но это значит: они получили его популярным путем. Так почему же то, что бывало возможным прежде в непрерывном ряду почти в течение двух тысячелетий, должно быть невозможным еще и сегодня? Почему то, что было возможным с весьма несовершенным подспорьем, когда еще не было нигде на свете всесторонней ясности сознания, должно стать невозможным по усовершенствовании подспорий и по достижении — во всяком случае в философии — всеобъемлющей ясности? Почему то, что было возможным, когда религиозная вера и естественный рассудок беспрерывно находились между собою тем не менее в известного рода раздоре, должно стать невозможным именно теперь, когда они примирены и растворились друг в друге и согласно стремятся к той же Единой Цели?

Из всего этого рассуждения всего бесспорнее следует одно: долг каждого, кто охвачен этим высоким знанием, напрячь все силы свои, чтобы по возможности разделить это знание со всем родом братьев своих, сообщая его каждому в той форме, в которой он наиболее способен воспринять его, никогда не задаваясь вопросом и не предаваясь также сомнениям, удастся ли ему это его предприятие, но трудясь над ним, как будто бы удача была обеспечена, а по завершении всякого труда принимаясь за дело с новыми и свежими силами, словно бы ничто нам не удалось. С другой стороны, долг для каждого, кто еще не обладает этим знанием или кто обладает им не с должной ясностью и свободой, не как достоянием непреходящим,— вполне и без оговорок предаться поучению, которое предлагают ему, словно бы оно было собственно для него и к нему относилось и он должен был понять его; отнюдь не боясь и не робея: ах, да и пойму ли я его? или: верно ли я понимаю его? *Верно* понять, в смысле совершенного проникновения,— многое значит; в этом смысле настоящие лекции способен понять лишь тот, кто мог бы так же точно прочитать их публично и сам. Однако *отчасти* и *не совсем неверно* поймет их всякий, кого они, захватив, возвысят над обыденным миросозерцанием и воодушевят к возвышенным умонастроениям и решениям. Взаимные обязательства по этим

двум упомянутым категориям обязанностей служат основой своего рода договора, который мы, почтенное собрание, заключаем между собою с самого начала этих лекций. Я буду неустанно думать над новыми формулами, оборотами и сочетаниями, как если бы невозможно было сделаться вполне понятным вам; вы же, т. е. те из вас, кто ищет здесь поучения себе — ибо в отношении всех прочих я охотно ограничусь просто советом,— вы же приступайте к делу с *такой* смелостью, будто бы вам приходилось понимать меня с полуслова; и таким образом, полагаю я, мы сойдемся неплохо.

Все только что представленное мною рассуждение о возможности и необходимости общедоступного изложения глубочайших элементов познания обретет еще большую отчетливость и убедительную силу, если пристальнее вдуматься в характер настоящего различия между популярным и научным изложением, различия, которое, насколько я знаю, также почти неизвестно и сокрыто также, в частности, от тех, кто с такой охотой рассуждает о возможности и невозможности популяризации. А именно: *научное* изложение извлекает истину из противоположного ей со всех сторон и во всех определениях заблуждения и, уничтожая эти противоположные истине воззрения как ошибочные и невозможные при правильном мышлении, показывает истину как то верное, что только и остается за вычетом этих воззрений и потому единственно возможно: и в этом-то разделении противоположностей и этой возгонке истины из хаотического смешения, в котором перемешаны истина и заблуждение, состоит подлинно характерная сущность научного изложения. Этот род изложения таков, что в нем истина на наших глазах *становится* и *созидается* из мира заблуждения. Между тем очевидно, что философ уже до этого своего доказательства и для того, чтобы быть в состоянии даже только набросать общий очерк этого доказательства и приступить к нему, а стало быть, независимо от своего искусного доказательства, должен иметь истину и обладать ею. Но как бы мог он завладеть ею, если не под водительством естественного чувства истины, которое выступает у него лишь с большей силой, чем у всех прочих его современников; а, значит, каким же иным путем получает он ее впервые, если не безыскус-

ным и популярным путем? К этому-то естественному чувству истины — которое, как здесь обнаруживается, служит исходным пунктом даже и для собственно научной философии — популярное изложение обращается непосредственно, не привлекая в помощь себе ничего иного: чисто и просто высказывая истину, и ничего кроме истины, как она есть в себе, а отнюдь не так, какова она в противоположность заблуждению, и рассчитывает на добровольное согласие этого чувства истины. *Доказать* это изложение не может, однако оно должно быть *понятно,* ибо лишь понимание есть орган, которым мы воспримем его содержание, а в отсутствие понимания оно вовсе не доходит до нас. Научное изложение рассчитывает на пребывающих в заблуждении и на больную и искаженную духовную природу. Как же после всего этого может философ усомниться в том, что естественного чувства истины достаточно для руководства в познании истины, если сам он пришел первоначально к этому познанию с помощью этого самого, а не какого-то иного, средства?

И вот, несмотря на то что постижение глубочайших истин разума возможно с помощью их популярного представления, несмотря, далее, на то что постижение это есть необходимая цель человечества, для достижения которой мы обязаны трудиться изо всех наших сил, мы должны признаться, однако, что именно в нашу эпоху подобное намерение встречает много бóльшие препятствия, чем в какую-либо из прошедших эпох. Прежде всего, уже сама форма этой высшей истины — эта полная решимости, уверенная в себе самой и не допускающая в себе абсолютно никаких перемен форма — грешит против скромности, которой хоть и лишена эта эпоха, но которой она требует по отношению к себе от всякого, кто вознамерится иметь с нею дело.— Нельзя отрицать, впрочем, что это познание желает быть истинным, и единственно истинным, и истинным лишь в этой всесторонней определенности, в которой оно высказывается; и что абсолютно все противостоящее ему, без изъятия и снисхождения, должно быть ложно, что поэтому эта истина желает безжалостно поработить всякую добрую волю и всякую свободу иллюзии и решительно отказывается вступать в договоры с чем бы то ни было,

кроме себя. Такой суровостью люди наших дней оскорбляются, словно это причиняет им величайший ущерб; ведь они хотят, чтобы их тоже спросили и вежливо приветствовали, если уж их обязывают что-то признать; они также со своей стороны хотят диктовать свои условия — должно ведь еще остаться немного места и для их собственных фокусов. Других эта форма отталкивает тем, что требует от них явно принять чью-то сторону, «за» или «против», и не сходя с места решить в пользу «да» или «нет». Ибо эти люди не спешат узнать что-нибудь о том, что единственно достойно знания, и охотно желали бы воздержаться от подачи голосов на случай, если бы, скажем, однажды все снова сложилось совершенно иначе; к тому же весьма удобно прикрывать недостаток разумения благородным именем скептицизма, и там, где на самом деле у нас недостало сил уловить то, что лежит прямо перед нами, уверять людей, будто наша феноменальная проницательность подсказывает нам неслыханные и всем другим людям недоступные основания для сомнений.

Далее, нашему намерению в настоящую эпоху противостоит чрезвычайно парадоксальный, необычный и почти неслыханный облик наших воззрений: ведь они провозглашают ложью именно то, что эпоха признавала до сих пор многоценнейшими святынями своей культуры и своего просвещения. Не то чтобы наше учение само по себе было так уж ново и парадоксально. На этом же пути стоял, из греков, Платон. Христос у Иоанна-евангелиста говорит то же самое, чему мы учим и что доказываем, и говорит это даже в тех же выражениях, которыми и мы здесь пользуемся; и даже в эти десятилетия в нашей нации это же говорили оба величайших наших поэта[9] в разнообразнейших оборотах и иносказаниях. Но иоаннова Христа перекричали его менее одухотворенные приверженцы; поэты же, как полагают, и подавно не хотят ничего сказать, а желают только производить красивые слова и звуки.

То, что это древнейшее, а впоследствии от эпохи к эпохе обновляемое учение кажется столь новым и неслыханным, происходит вот отчего. Со времени восстановления наук в новой Европе, в особенности с тех пор, как благодаря реформации Церкви дух получил право испы-

тывать высшие и религиозные истины, образовалась постепенно такая философия, которая попыталась придать некий смысл непонятной для нее книге природы — тем, что принялась читать ее задом наперед; чем, разумеется, и поставила все из естественного положения решительно вверх ногами[10]. Эта философия, как то делает с необходимостью всякая общеизвестная философия, завладела всеми источниками публичного обучения, катехизисами и всеми учебниками, публичными религиозными чтениями, самыми читаемыми печатными сочинениями. На эту эпоху приходится юношеское образование всех нас. Поэтому совсем неудивительно, что с тех пор, как неестественность сделалась нашим естеством, естество кажется нам неестественностью и что, увидев впервые все вещи, стоя на голове, мы думаем, будто вещи, возвращенные к их правильному положению, стоят вверх тормашками. А это — заблуждение, которое, несомненно, со временем исчезнет: ведь именно мы — выводящие смерть из жизни и тело из духа, а не наоборот, как то делают современные умы[11],— мы и есть подлинные наследники древних, но только мы постигаем ясно то, что оставалось для них смутно-неясным; вышеупомянутая же философия, собственно, вовсе не составляет никакого прогресса во времени, а есть лишь шутовская интермедия — небольшое приложение к совершенному варварству.

Тех, наконец, кто, будь они предоставлены самим себе, могли бы во всяком случае одолеть оба упомянутых препятствия, фанатики извращенности отпугивают разного рода злобными и неприязненными возражениями. Между тем достойно удивления, как извращенность, которой мало быть извращенной в себе самой и в собственной своей персоне, способна еще с фанатическим рвением поддерживать и распространять извращенность за пределы своей персоны. Однако и это вполне поддается объяснению — а именно, вот как обстоит с этим дело. Достигнув возраста осмысленного и самосознательного, тщательно исследовав свою душу и не найдя в ней ничего, кроме влечения к личному чувственному благосостоянию, и нимало не стремясь найти в себе или приобрести себе еще что-то иное, они оглянулись вокруг себя на других, им подобных, и вообразили, будто не

заметили и в них ничего более возвышенного, чем это самое влечение к личному, чувственному благосостоянию. А потому они и установили для себя, что в этом влечении состоит подлинная сущность человеческого рода, и с неустанным прилежанием трудились над образованием в себе этой сущности человечества с наибольшей возможной сноровкой, чем и должны были стать в собственных глазах отличными и отменнейшего достоинства людьми, потому что сознают за собою, что достигли виртуозности в том самом, что́ единственно составляет ценность человечности[12]. Так думали и поступали они целую жизнь. Если же случилось бы, что они ошибаются в упомянутой большей посылке их силлогизма, и если в других им подобных существах, конечно же, проявляется еще нечто иное, а в таковом случае — нечто бесспорно высшее и божественнейшее, чем только влечение к личному чувственному благосостоянию, то ведь *они,* что касается их, считавшие себя доселе превосходнейшими людьми, оказывались бы субъектами низшего рода и, вместо того чтобы — как до сих пор — превыше всех и вся уважать себя, должны были бы отныне презирать и унижать себя в собственных глазах. Это устыжающее их убеждение в существовании чего-то высшего в человеке, а также все явления, которые кажутся подтверждающими это убеждение, они яростно гонят и иначе поступить не могут; они должны сделать все возможное, чтобы удержать эти явления подалее от себя и подавить их: они борются за свою жизнь, за тончайший и потаеннейший корень своей жизни, за возможность выносить себя самих. Всякий фанатизм и всякое яростное его проявление от начала мира и вплоть до сего дня исходили от *этого самого* принципа: «Если бы противники были правы, то жалкий я был бы человек». Если этот фанатизм способен добраться до огня и меча, то он огнем и мечом атакует ненавистного врага; если огонь и меч ему недоступны, то в его арсенале остается язык, который, пусть он и не умертвляет врага, однако, весьма часто может существенно ослабить его активность и внешнюю действенность. Один из излюбленнейших и употребительнейших трюков с этим оружием таков, что вещи, ненавистной лишь для них, прилагается имя, ненавидимое всеми, и тем самым сеется поношение и подозрение в

отношении самой вещи. Сокровищница этих приемов и именований неисчерпаема и пополняется непрестанно, и напрасно было бы стараться представить ее с некоторой полнотой. Хотел бы упомянуть здесь лишь об одном из самых обыкновенных ненавистных всем именований: о том, когда говорят, что это учение есть мистицизм.

Заметьте при этом прежде всего касательно формы этого обвинения, что в случае, если бы, скажем, беспристрастный человек ответил на него так: «Ну что же, давайте предположим, что это — мистицизм и что мистицизм — учение опасное и ошибочное; поэтому пусть он, однако, все-таки изложит свое дело, а мы его послушаем; если он опасен и пребывает в заблуждении, так ведь это при случае, конечно же, выяснится»,— то обвинителям соответственно тому категоричному решению, которым, как они думают, они нас отвергли, следовало бы отвечать на это: «Нечего тут больше слушать; мистицизм уже давным-давно, не меньше чем полтора человеческих века назад единодушными постановлениями всех наших соборов рецензентов провозглашен ересью и подвергнут анафеме».

Далее, переходя от формы обвинения к его содержанию,— что же сам он такое, этот мистицизм, в котором они обвиняют наше учение? Хоть мы и не получим от них никогда определенного ответа, ибо так же как они ни о чем не имеют ясного понятия, но выдумывают лишь громогласные слова, так не хватает им понятия и здесь: мы сами должны будем помочь себе в этом отношении. Дело в том, что, действительно, существует такое воззрение на духовные и святые предметы, которое, как бы ни было верно оно в существе дела, отягощено тем не менее коренным недостатком и становится оттого нечистым и зловредным. В моих чтениях прошлого года я мимоходом описал это воззрение[13], и в этом году, вероятно, также настанет время, когда я вынужден буду вернуться к разговору о нем. Отличать это отчасти весьма искаженное воззрение под именем мистицизма от подлинно религиозного воззрения вполне целесообразно; что до меня, я сам обычно провожу это различие, пользуясь упомянутым именем,— от этого мистицизма мое учение весьма далеко и весьма к нему мало расположено. Так, говорю я, понимаю дело я. Но чего хотят здесь фанати-

ки? — От глаз их, как и от той философии, которой они следуют, упомянутое различие совершенно сокрыто: согласно упомянутому единодушному постановлению их рецензий, их трактатов, их увеселительных сочинений, всех их суждений без исключения,— с которыми может справиться всякий, кому это по силам, все же прочие между тем могли бы поверить мне на слово,— согласно этим единодушным постановлениям, всегда и неизменно именно истинную религию, постижение Бога в духе и истине называют они мистицизмом и ее-то под этим названием поражает острие их отлучающей анафемы. А потому и предостережение от этого учения как мистицизма означает — в несколько иных выражениях — и здесь не что иное, как следующее: там вам расскажут о существовании духовного, абсолютно не данного никакому внешнему чувству, но постижимого лишь чистым мышлением; и вы — совсем пропащие люди, если позволите себя в этом убедить, ибо не существует решительно ничего, кроме того, что можно пощупать руками, а ни о чем ином не следует и беспокоиться; все остальное — простые абстракции от осязаемого руками, которые лишены какого бы то ни было содержания и которые все эти сновидцы путают с осязаемой реальностью. Вам расскажут о реальности, внутренней самостоятельности и творческой силе мысли; вы совершенно непригодны к практической жизни, если верите в подобное; ибо не существует ничего, кроме, во-первых, брюха, а во-вторых, того, что носит его и доставляет ему пропитание: и вот восходящие от него испарения эти сновидцы называют идеями. Мы полностью признаем все это обвинение и не без радостного и возвышающего чувства сознаемся, что в этом смысле слова наше учение, безусловно, является мистицизмом. Тем самым мы вовсе не затеваем с обвинителями нового спора, но пребываем с ними в старинном непримиримом и не допускающем компромиссов споре, ибо *они* говорят, что всякая религия — кроме разве упомянутого нами выше мнительного суеверия — есть нечто в высшей степени предосудительное и пагубное и должна быть в корне уничтожена на земле; *мы* же говорим: подлинная религия есть нечто в высшей степени отрадное и такое, что единственно дает человеку, здесь и во веки веков, действительность, достоинство и

ценность, и надлежит всеми силами работать над тем, чтобы эта религия по мере возможного достигала всех людей: это мы познаем с абсолютной очевидностью, а потому так тому и быть.

Что обвинители наши между тем с большей охотой говорят: «Это мистицизм», вместо того чтобы говорить, как следовало бы: «Это религия»,— имеет помимо прочих, не относящихся к нашей теме причин, еще в особенности следующие причины. Употребляя это название, они хотят совершенно неприметно посеять страх, что это воззрение отчасти вызовет нетерпимость, страсть к гонениям, неповиновение и гражданские беспорядки и что, одним словом, оно представляет опасность для государства,— отчасти же и преимущественно хотят породить в тех, кто желал бы заняться размышлениями, подобными теперешнему, опасения за сохранность их здравого смысла и намекнуть им: таким путем они легко могут дойти до того, что средь бела дня станут видеть духов,— а это было бы особо страшным несчастьем. Что касается первого — угрозы для государства,— то они ошибаются в указании на тех, от кого следует опасаться угрозы, и, без сомнения, весьма рассчитывают на то, что не найдется никого, кто раскрыл бы их подмену, ибо никогда ни то, что *они* называют мистицизмом — подлинная религия, ни то, что *мы* называем этим словом, никого не преследовало, не обнаруживало нетерпимости, не учиняло гражданских беспорядков. Во всю историю церкви, ересей и гонений преследуемые стоят всякий раз на относительно высшей, а преследователи — на низшей позиции; последние сражались при этом, как мы указали уже выше, за свою жизнь. Нет! Нетерпимым, гонительным, возбуждающим беспорядки в государстве всегда бывает только тот дар, которым владеют они сами: фанатизм извращенности; и будь это целесообразно, я охотно желал бы, чтобы узников выпустили на свободу уже сегодня, дабы увидели, что́ они предпримут. Что же касается второго — сохранения здравого разумения,— то оно прежде всего зависит от телесной организации, а от влияния этой последней, как известно, нисколько не защищает даже глубочайшая пошлость и нижайшая подлость духа; так что нет нужды бросаться в объятия этой крайней пошлости, чтобы избежать пугающей нас опасности. На-

сколько мне известно теперь и насколько я знаю за время моей жизни, даже те, кто живут в размышлениях, о каких идет здесь речь, и непрерывно исполняют в них повседневный труд свой, нимало не подвержены подобной рассеянности, духовидением не страдают и не менее прочих здоровы телом и душой. Если они в жизни своей порою не делают того, что сделало бы на их месте большинство других людей, или делают то, чего не сделало бы большинство на их месте, то это отнюдь не потому, что им не хватило проницательности, чтобы заметить первую возможность действования или же последствия второй, как непременно думает тот, кто наверняка поступил бы на их месте известным образом, но — по другим причинам.— Пусть, однако же, существуют такие болезненные духовные натуры, которые, стоит им подняться над их домоводственными книгами — или чем еще реальным они заняты, немедленно впадают в состояние неверных блужданий. Пусть они остаются при своих домоводственных книгах! Только я не хотел бы, чтобы по ним, которые ведь, надо думать, составляют меньшинство и уж, наверное, низший род людей, выводили общее правило или чтобы оттого, что среди людей встречаются слабые и больные, весь род людской рассматривали как слабый и больной. Если люди заботятся даже о глухонемых и слепорожденных и изобрели способ доступного для них преподавания наук, то это достойно всяческой благодарности — а именно со стороны глухонемых и слепорожденных. Но если бы кто-то пожелал сделать этот способ преподавания общим методом преподавания и для здраворожденных, потому-де, что ведь рядом с ними всегда могут случиться и глухонемые, и слепорожденные, и тогда-то мы-де уж наверняка можем считать, что обо всех позаботились; если бы полноценно слышащий без всякого снисхождения к его слуху принужден был бы так же утомительно учиться говорить и читать слова с губ, как глухонемой, а зрячий без снисхождения к его зрению должен был на ощупь читать буквы, то за это здоровые навряд ли могли бы благодарить учителей, невзирая на то что такой порядок, без всякого сомнения, был бы заведен немедленно же, как только устройство общественного образования стало бы зависеть от мнения глухонемых и слепорожденных.

Таковы предварительные напоминания и рассуждения, которые я счел нужным сообщить вам сегодня. Через восемь дней я постараюсь представить вам основное содержание этих чтений, заключающее в себе одновременно и основание всякого познания, с иной стороны и в новом свете, к чему вас почтительно и приглашаю.

ЧТЕНИЕ ТРЕТЬЕ

Почтенное собрание,

в первом из этих докладов мы утверждали: далеко не все являющееся нам как живое в самом деле и действительно живет; во втором мы сказали, что значительная часть людей в продолжение всей своей жизни вовсе не достигает истинного и настоящего *мышления*, но остается при *мнении*. И вот, может статься, да это уже отчетливо выяснилось из других наших утверждений по этому поводу, что оба эти названия — мышление и жизнь, немыслие и мертвенность — означают, собственно говоря, совершенно одно и то же, и как уже прежде полагали мы стихию жизни в мышлении, так, стало быть, немыслие являлось бы источником смерти.

Это утверждение встречает, однако, лишь одну значительную трудность, на которую я вынужден обратить ваше внимание, а именно следующую. Если жизнь есть органическое целое, определяемое действующим без изъятия законом, то на первый взгляд представляется невозможным, чтобы какая-нибудь необходимая для жизни часть отсутствовала, если другие имеются в наличии, или чтобы какая-нибудь одна из частей присутствовала там, где не встречается всех необходимых для жизни частей и, значит, нет всецелой жизни в ее завершенном органическом единстве. Устранив это затруднение, я смогу ясно изложить вам одновременно различие между собственно мышлением и простым мнением — то первое, уже объявленное мною в прошлый раз дело, не совершив которого мы не сумеем совместно приступить — а мы намерены так точно сделать это в настоящей лекции — к самому́ подлинному мышлению об элементах всякого познания.

Изложенную только что трудность можно преодолеть

вот как. В самом деле, всюду, где есть духовная жизнь, все без исключения принадлежащее к составу этой жизни совершается всецело и без ущерба согласно закону; но все это совершающееся с абсолютной необходимостью, схожей с механическою, вовсе не непременно вступает в сознание; хотя это — жизнь закона, но отнюдь не наша, свойственная и присущая нам жизнь. Наша жизнь есть лишь то, что́ из этого возникшего согласно закону целого постигается нами с ясным сознанием и что́ мы в этом ясном сознании любим и приемлем. Где есть любовь, там есть индивидуальная жизнь, сказали мы однажды; но любовь есть лишь там, где есть ясное сознание.

Развитие этой-то нашей жизни, которую мы в этих лекциях только и будем называть жизнью, в пределах всей возникшей согласно закону жизни протекает в точности так же, как и физическая смерть. Подобно тому как смерть в ее естественном течении начинается сперва в самых крайних и самых удаленных от средоточия жизни членах и от них распространяется далее, все ближе к средоточию, пока наконец не поражает сердце,— так же точно и духовная, себя самое сознающая, себя любящая и собою удовольствующаяся жизнь начинается сперва в конечностях, отдаленнейших внешних устроениях жизни, пока, если будет угодно Богу, не взойдет она в истинном основании и средоточии жизни.— Один древний философ утверждал, что животные произросли из земли, так же как в малом, прибавлял он, это происходит еще и до сего дня: каждой весной, в особенности после теплого дождя, можно наблюдать, к примеру, лягушек, отдельные части которых, скажем передние лапки, уже неплохо развиты, в то время как все прочие члены тела образуют еще грубый и неразвитый комок земли[14]. Полуживотные, о которых говорит этот философ (несмотря на то что это вообще-то едва ли доказывает ту мысль, которую должно подтвердить), представляют собою тем не менее весьма верный образ духовной жизни обычных людей. Внешние члены этой жизни у них уже совершенно сформировались, и в конечностях уже пульсирует теплая кровь; но на местах сердца и других благородных органов жизни,— а эти места сами по себе и согласно закону, разумеется, наличествуют у них и непременно должны быть, поскольку

иначе не могло бы быть и внешних членов,— на этих местах, говорю я, они остаются по-прежнему бесчувственным комком земли и холодной как лед скалой.

В этом я прежде всего хотел бы убедить вас на одном ярком примере, о котором хотя и выскажусь с величайшей ясностью, однако по причине новизны самого замечания призываю вас быть при этом чрезвычайно внимательными.— Мы видим, слышим, осязаем внешние предметы; одновременно с этим зрением и т. п. мы и *мыслим* эти предметы, и сознаем их посредством внутреннего чувства, точно так же как посредством того же внутреннего чувства мы осознаем, что видим, слышим и осязаем их. Никто, вероятно, если только он способен к самому обычнейшему размышлению, не станет утверждать, будто может видеть, слышать, осязать этот предмет, внутренне не осознавая также одновременно этого самого предмета и того, что он видит, слышит или осязает этот предмет, будто может бессознательно видеть, слышать и т. п. нечто определенное. Эта одновременность — одновременность, говорю я, и эта обоюдная неразделимость внешнего чувственного восприятия и внутреннего мышления — вот что, и не более, заключается в фактическом самонаблюдении, в факте сознания; но *отношение* двух упомянутых составляющих — внешнего чувства и внутреннего мышления — отношение обоих друг к другу, как, скажем, причины и следствия или существенного и случайного, отнюдь — прошу хорошенько заметить это,— отнюдь в этом факте не заключается. Если бы мы, положим, все-таки допустили подобное отношение между этими элементами, то такое допущение произошло бы никак не вследствие фактического самонаблюдения и не заключалось бы в факте; это — первое, что я прошу вас понять и запомнить.

Если бы, во-вторых, по какой-нибудь иной причине, кроме фактического самонаблюдения,— каковую возможную причину мы здесь оставляем без внимания,— если бы, говорю я, по такой-то причине все-таки полагали и допускали подобное отношение между этими двумя составляющими, то на первый взгляд кажется, что обоим как существующим всегда одновременно и друг от друга нераздельно следовало бы приписать равное достоинство и что поэтому внутреннее мышление точно так же могло

бы быть основанием и существенным содержанием внешнего чувственного восприятия как основанного на нем и случайного, и наоборот. Таким образом возникло бы нескончаемое колебание между двумя возможными допущениями, которое никак не позволило бы достичь окончательной ясности в нашем суждении об этом отношении. Так, говорю я, обстоит дело на первый взгляд; если бы, положим, кто-то взглянул попристальнее, то нашел бы — коль скоро ведь внутреннее сознание объемлет одновременно также и внешнее чувство (сознавая в себе также и самозрение, слышание, осязание,— но мы отнюдь не видим, не слышим и не осязаем нашего сознания) и, таким образом, сознание занимает более высокое место уже в непосредственном факте этого сознания,— он нашел бы, говорю я, гораздо более естественным объявить внутреннее сознание существом дела, внешнее же чувство второстепенным и объяснять последнее из первого, контролировать его первым и соблюдать, но никак не наоборот.

Как же поступает здесь обыденный образ мысли? Он всегда и безоговорочно считает внешнее чувство первым и непосредственным пробным камнем истины; то, что видят, слышат, осязают, то существует, поскольку его видят, слышат, осязают и т. п. Мышление и внутреннее сознание предметов приходит впоследствии как пустой довесок, который едва заметен и без которого так же охотно обошлись бы, если бы оно не навязывалось само; и всякий раз мы видим или слышим не потому, что мыслим, но, напротив, мы мыслим, потому что видим или слышим, и притом под управлением этого зрения или этого слышания. К этому добавляется и упомянутая мною на днях искаженная и банальная современная философия, этот истинный голос и уста пошлости; она открывает рот и говорит не краснея: «Только внешнее чувство является источником реальности, и все наше познание основывается исключительно лишь на опыте», как будто это — некая аксиома, на которую никто не посмеет что-нибудь возразить. Но как же смог этот обыденный образ мысли вместе с его ученой попечительницей с такою легкостью пренебречь вышеупомянутыми основаниями для сомнений и фактами, положительно требующими от нас допущения двух противоположных

отношений элементов,— так, словно бы этих оснований и фактов вовсе не бывало? Почему же им осталось неведомым напрашивающееся даже на первый взгляд, еще без всяких глубокомысленных изысканий, как гораздо более естественное и вероятное, воззрение, согласно которому все внешние чувства взятые вместе со всеми их объектами имеют своим основанием только всеобщее мышление; чувственное же восприятие вообще возможно лишь в мышлении и — как мыслимое, как определение всеобщего сознания, но отнюдь не в отдельности от сознания и само по себе,— то воззрение, я имею в виду, согласно которому вообще неверно, будто мы просто видим, слышим, осязаем, но лишь сознаем, что видим, слышим, осязаем? Почему это воззрение, которого держимся, например, мы и постигаем его с абсолютною очевидностью как единственно верное, а в противоположном ему признаем очевидную нелепость; почему даже сама возможность такого взгляда осталась скрытой от обыденного образа мысли? Это объяснить легко: *суждение* такого образа мысли есть необходимое выражение свойственной ему *степени жизни*. Во внешнем чувстве, этом крайнем пределе начинающейся духовной жизни, помещается пока что вся их жизнь; во внешнем чувстве они присутствуют в живейшей степени своего существования, чувствуют себя, любят себя в нем и в нем собою наслаждаются, а потому и вера их необходимо оказывается там же, где пребывает и сердце их; в мышлении же, напротив, жизнь у них только-только начинается — не как живая плоть и кровь, а как некая кашеобразная масса, а потому мышление и представляется им неким чужеродным, ни к ним, ни к делу не относящимся туманом. Если однажды они достигнут того, чтобы гораздо сильнее присутствовать духом в мышлении, нежели в зрении и слухе, и гораздо живее чувствовать и наслаждаться собою в нем, то иным окажется тогда и их суждение.

Мышление даже в низшем из своих проявлений столь унижено и малоценно в обыденном воззрении, потому что это обыденное воззрение еще не перенесло свое местопребывание в мышление и не простерло до пределов мышления своих духовных щупалец. Мышление в своем низшем проявлении, сказал я, ибо таковым, и

ничем более, является это мышление внешних предметов, противообразом и соперником которому в искании истины бывает внешнее чувственное восприятие. Подлинное, высшее мышление есть то, которое без всякого содействия внешнего чувства и без всякого соотнесения с этим чувством создает себе свой, чисто духовный объект всецело из себя самого. В обычной жизни мышление этого рода встречается, например, если спрашивают о том, как возник мир или род человеческий или каковы внутренние законы природы; причем в первом случае ясно, что при сотворении мира и при начале рода человеческого не присутствовал никакой наблюдатель, опыт которого мог бы высказаться в ответе на вопрос; во втором же случае вопрос касается вовсе не какого-то явления, но того, в чем сходствуют между собою все отдельные явления: и нужно указать не какое-то бросившееся в глаза событие, но мыслительную необходимость, которая ведь *есть*, и есть *именно так*, и ничем иным быть не может; а это — такой объект, который происходит единственно лишь из самого мышления. Это первое обстоятельство я прошу хорошенько понять и постичь.

И вот в том, что касается этого высшего мышления, обыденный образ мысли поступает так: он предоставляет другим выдумать или, если имеет больше силы, выдумывает себе сам, с помощью того свободного и беззаконного мышления, которое называют фантазией, одну из многих возможностей того, как могло возникнуть то действительное, о котором задан вопрос (школа называет это «выдвинуть гипотезу»), а затем вопрошает свою склонность, боязнь, надежду или иную страсть, которой он подвластен, и если та соглашается, то упомянутый вымысел закрепляется как вечная и неизменная истина. Он изобретает себе, сказал я, одну из многих возможностей; таков основной характер описанного метода, но это выражение надо правильно понять. Дело в том, что само по себе вовсе неверно, будто что бы то ни было бывает возможным несколькими разными способами, но все существующее возможно, действительно и одновременно необходимо лишь одним-единственным, совершенно определенным в себе образом; и коренной порок этого метода заключается уже в том, что он допускает несколько возможностей, из которых он к тому же односто-

ронне и пристрастно хватается лишь за одну и не умеет подтвердить ее ничем, кроме своей склонности. Такой-то метод мы и называем *мнением* в противоположность действительному *мышлению*. Это настоящее (и нами так называемое) мнение, равно как и мышление, имеет свою область на территории, лежащей по ту сторону всякого чувственного опыта; указанную область оно заселяет отродьями чужой, а то и собственной фантазии, которым одна лишь склонность придает вид долговечности и самостоятельной жизни,— и все это случается с ним таким образом единственно и исключительно оттого, что местопребывание его духовной жизни по-прежнему находится не выше, чем в крайностях слепой приверженности или нерасположения.

Иначе поступает, заполняя эту сверхчувственную область, действительное мышление. Оно не измышляет себе, но к нему само приходит; не наряду с прочим и среди прочего возможное, но — единственно возможное, действительное и необходимое; и подтверждается оно не каким-то вне его лежащим доказательством, но содержит свое подтверждение непосредственно в себе самом, и если только оно мыслится, то само является этому мышлению очевидным как единственно возможное, вполне и абсолютно истинное, охватывая душу с непоколебимыми, отвергающими абсолютно всякую возможность сомнения достоверностью и очевидностью. Поскольку, как мы сказали, эта достоверность непосредственно и на деле проницает акт живого мышления в его жизни и держится только такого акта, то отсюда следует, что всякий, кто хочет испытать достоверность, должен именно сам и собственной персоной мыслить достоверное и не предоставлять это занятие вместо себя никому другому. Я хотел предварительно напомнить вам лишь об этом, переходя теперь к тому, чтобы вместе с вами совершить акт подлинного мышления о высших элементах познания.

Первоочередная задача этого мышления такова: *отчетливо мыслить бытие,* а к этому мышлению я поведу вас вот как.— Я говорю: подлинное и истинное бытие не становится, не возникает, не происходит из небытия. Ибо всему становящемуся вы принуждены предпослать нечто существующее, силою которого это первое становит-

ся. Если же теперь это второе сущее вы захотели бы представить себе в свою очередь возникшим в некий прежде бывший момент времени, то должны и для него предположить третье сущее, силою которого оно стало: а если и это третье вы представите себе возникшим, то — предпослать ему некое четвертое сущее и так далее до бесконечности. В конечном счете вы всегда вынуждены будете допустить бытие, которое не возникло и которое именно поэтому не нуждается для своего бытия ни в чем другом, но существует абсолютно через себя самого, по себе и из себя самого. В этом бытии, к которому ведь вы должны будете взойти однажды от всего ставшего, вам надо теперь, согласно моему требованию, установиться уже с самого начала; а тогда-то, если только вы совершили вместе со мною требуемую мысль, вам и станет очевидно, что подлинное бытие вы можете мыслить лишь как бытие по себе самому, из себя самого, через себя самого.

Во-вторых, я прибавляю: и в пределах этого бытия также не может возникнуть ничто новое, образоваться ничто иное, ничто не может измениться и обратиться, но оно есть, как оно есть, от века и пребудет неизменно вовек. Ибо, будучи через себя самого, оно есть всецело, неделимо и без изъяна все, чем оно может быть и должно быть через себя. Если бы во времени возникло нечто новое, то либо прежде вне его сущее бытие препятствовало ему стать этим, либо же это новое возникло силою этого вне его сущего бытия, которое только теперь начало воздействовать на него; каковые допущения оба совершенно противоречат абсолютной независимости и самостоятельности бытия. И таким-то образом, если только вы совершили вместе со мною заданные мысли, вам станет ясно, что бытие следует мыслить абсолютно лишь как Одно, а не как многие и что его до́лжно мыслить лишь как замкнутую и законченную в себе самой и абсолютно неизменную однообразность (Einerleiheit).

Такое мышление — и это будет наш третий момент — приводит вас только к замкнутому, сокрытому и взошедшему в себе самом бытию; но вы еще отнюдь не достигаете таким путем существования (Dasein) — существования, говорю я,— проявления и откровения этого бытия[15]. Я весьма желал бы, чтобы вы сразу же постигли только

что сказанное,— а вы это, без сомнения, постигнете, если только с достаточной отчетливостью помыслили установленную нами вначале мысль о бытии,— и теперь осознали бы, что́ в этой мысли заключено и чего в ней не заключается. Естественную иллюзию, которая могла бы замутнить в вас желанное постижение, я раскрою перед вами весьма скоро, в дальнейшем.

Разъясним это далее: вы слышите, что я различаю бытие, внутреннее и сокрытое в себе, и существование и утверждаю их как две совершенно противоположные, вовсе никак непосредственно не связанные мысли. Это различение в высшей степени важно, и только оно может придать ясность и надежность высшим элементам познания. Что же такое, в частности, есть существование, лучше всего можно выяснить действительным созерцанием этого существования. А именно, я говорю: непосредственно и в своей основе существование бытия есть сознание, или представление бытия, как вы можете сразу же прояснить себе на самом слове «*есть*», прилагая его к какому-нибудь объекту, например хоть к этой стене. Ибо что же такое в предложении «стена *есть*» это самое «*есть*»? Очевидно, что это не сама стена и что оно не тождественно ей; оно ни за что подобное вовсе и не выдает себя, но третьим лицом глагола исключает из себя эту стену как существующую независимо от него; оно, стало быть, выдает себя лишь за внешнюю метку самостоятельного бытия, за его образ, или, как мы уже выразили это выше и как определеннее всего будет это выразить,— оно предстает как непосредственное, внешнее существование стены и как *ее бытие вне пределов ее бытия*. (Мы признаём, что весь этот эксперимент требует величайшей строгости абстракции и живейшего внутреннего созерцания; а равно и прибавляем в доказательство, что требуемого в этом эксперименте не исполнил никто, кому в особенности последнее выражение не стало очевидным как совершенно точное.)

Надо сказать, обыденный образ мысли обыкновенно даже не замечает этого, и очень может быть, что в сказанном мною для многих заключается нечто совершенно новое и неслыханное. Причина этого заключается в том, что их любовь и их сердце без промедления спешат сразу лишь к объекту и интересуются лишь им,

бросаются лишь в него и не находят времени созерцательно остановиться на слове «есть» и, таким образом, совершенно теряют это последнее. Оттого и случается, что обыкновенно, перескакивая через существование, мы полагаем, что достигли самого бытия, меж тем как мы всегда и вечно пребываем, однако, лишь в преддверии — в существовании; эта обыкновенная иллюзия могла бы на первых порах замутнить постижение того положения, которое я предложил вашему вниманию чуть ранее. Здесь же все дело зависит от того, постигнем ли и заметим ли мы это себе отныне на всю жизнь.

Сознание бытия, «есть» бытия непосредственно есть существование, сказали мы, оставляя предварительно впечатление, будто сознание было, скажем, лишь одной, наряду и среди других, возможной формой, и родом, и способом существования, и словно бы могли быть еще некоторые, возможно — бесконечные формы и способы существования. Это впечатление не должно оставаться прежде всего потому, что мы желаем здесь — не мнить, но подлинно мыслить; далее же, если оставить эту возможность, то и в отношении последствий рядом с нею никоим образом не могло бы устоять наше соединение с абсолютным как единственный источник блаженства, но из этого, возможно, проистекла и появилась бы как подлинный исток всякого злосчастия неизмеримая пропасть между Ним и нами.

Нам предстоит, следовательно (что и будет четвертым моментом), доказать в процессе мышления, что *сознание* бытия есть единственно возможная форма и способ *существования* бытия, а потому само совершенно непосредственно, прямо и абсолютно есть это существование бытия. К пониманию этого мы подведем вас следующим образом. Бытие — как бытие, и оставаясь бытием; но отнюдь не теряя своего абсолютного характера, не смешиваясь и не сливаясь с существованием,— должно существовать. Оно должно поэтому быть отличено от существования и противоположено ему, и притом — поскольку кроме абсолютного бытия нет решительно ничего иного, помимо его существования,— это отличение и противоположение должно совершиться в самом же существовании, что в более четком выражении будет означать следующее. Существование должно постичь,

познать и образовать само себя как простое существование и полагать и образовывать в отношении с собой самим абсолютное бытие, простым существованием которого именно и является оно само: своим бытием в отношении к другому абсолютному существованию оно должно уничтожить себя. Именно это и составляет характер простого образа, представления или сознания бытия, как Вы и нашли все это как раз таким образом уже в состоявшемся выше обсуждении слова «есть». И так-то, если только мы совершили заданные здесь мысли, становится ясно, что существование бытия необходимо должно быть самосознанием его самого (существования) как простого образа бытия, абсолютно в самом себе сущего, и не может быть совершенно ничем иным.

То, что это именно так обстоит и что знание и сознание есть абсолютное существование или, если вам сейчас будет более угодно, проявление и откровение бытия в единственно возможной форме,— знание вполне способно понять и постичь, подобно тому как и мы все, согласно предпосылке, только что постигли это. Но это знание — и это будет наш пятый момент — отнюдь не способно понять и постичь в себе самом, как оно само возникает и как из внутреннего и постоянного в себе самом бытия может последовать его существование, проявление и откровение; так и мы выше, начав разбирать наш третий пункт, явственно постигли также, что подобного необходимого для нас следования не имеется. Это происходит потому, что, как уже было показано выше, бытие совершенно не может быть, не находя, не схватывая и не предполагая себя, ибо схватывание себя неотделимо от его сущности; а таким-то образом в силу абсолютности его существования и вследствие его привязанности к этому своему существованию оно лишено всякой возможности превзойти его и постичь и дедуцировать себя еще и по ту сторону существования. Оно *есть* — для себя и в себе,— и этого довольно: повсюду, где оно ни есть, оно уже преднаходит себя, и преднаходит себя определенным известным образом, который оно вынуждено принять таким, как он ему дается, но отнюдь не может объяснить, как и посредством чего эта определенность стала такой. Этот необратимо определенный и уловимый лишь непосредственным постижением и вос-

приятием *способ* существования знания есть его внутренняя и подлинно реальная жизнь.

И хотя эта подлинно реальная жизнь знания в отношении ее особенной определенности не поддается объяснению в знании, ее, однако, возможно в общих чертах истолковать в этом знании; и возможно понять и постичь с абсолютною очевидностью, что она такое по ее внутреннему и подлинному существу; и это будет наш шестой момент. К постижению этого я направлю вас так. То, что выше мы заключили как наш четвертый пункт — что существование необходимо есть сознание — и все прочее с этим связанное, следовало из простого существования как такового и понятия о нем. И вот, это существование само *есть*, покоясь и стоя на себе,— до всякого своего понятия о себе самом и неотъемлемо от этого своего понятия о себе самом, как мы только что и доказали, а это его бытие назвали его реальной, подлежащей лишь непосредственному восприятию *жизнью*. Откуда же получает жизнь это бытие, совершенно независимое от всякого его бытия, следующее лишь из его понятия о самом себе и, скорее, предшествующее такому бытию и впервые делающее возможным его самое? Мы уже сказали: это есть живое и могучее существование самого Абсолютного, которое ведь единственно и способно быть и существовать и кроме которого ничто не *есть* и не *существует* поистине. Абсолютное же, таким же образом как оно может быть лишь через себя самое, может и существовать лишь через себя самое; а поскольку существовать должно Оно само, а не что-то постороннее вместо него,— коль скоро ведь ничто постороннее, кроме него, и не может быть и существовать,— то оно существует прямо так, как оно есть в себе самом: всецело, и неделимо, и без изъяна, и без переменчивости и преложения, как абсолютная однообразность, подобно тому как и внутренне оно таково же. Реальная жизнь знания есть поэтому в корне своем внутреннее бытие и сущность самого Абсолютного, и не что иное; и между Абсолютным, или Богом, и знанием в глубочайшем жизненном корне его нет никакого разделения, но оба совершенно едины друг с другом.

И таким образом мы можем уже сегодня достичь того пункта, который придает бóльшую отчетливость нашим

прежним утверждениям и проливает свет на предстоящий нам путь.— Чтобы какое-нибудь существующее живое,— а все существующее, как мы видели, необходимо есть жизнь и сознание; мертвое же и лишенное сознания даже и не существует,— чтобы какое-нибудь существующее живое совершенно отделилось от Бога,— это уже предотвращено, и подобное абсолютно невозможно; ибо лишь бытие Божие в нем удерживает его в существовании, и если бы оно само прекратило существовать, то Бог был бы способен покинуть его. Но это божественное бытие на низших ступенях духовной жизни бывает видимо лишь сквозь темные покровы и в смутных очертаниях, происходящих из того духовного чувствилища, которым взирают на себя и на бытие; узреть же его ясно, неприкровенно и явственно — как божественные жизнь и бытие, и с любовью и радостью погрузиться в эту, так понятую, жизнь, есть подлинно и несказанно блаженная жизнь.

Существование абсолютного и божественного бытия, сказали мы, и есть всегда то, что «есть» во всякой жизни; под «всякой» жизнью мы понимаем упомянутую в начале этого чтения всеобщую жизнь, которая поэтому вовсе не может быть иначе, чем именно так, как она есть. Но только на низших ступенях духовной жизни человека это божественное бытие не открывается сознанию как таковое; в подлинном же основании такой духовной жизни это божественное бытие явственно открывается сознанию как таковое — подобно тому как открылось оно только что и нам, согласно предпосылке. Но то, что оно как таковое открывается сознанию, может означать не что иное, как следующее: оно вступает в (дедуцированную только что как необходимая) форму существования и сознания в *образе* и *изображении*, или *понятии*, которое явственным образом дает понять, что оно — лишь понятие, а отнюдь не сама вещь. Непосредственно, своим реальным бытием, и притом безóбразно, оно издавна выступало в действительной жизни человека, однако не будучи узнано, и продолжает так же точно выступать в ней по достижении познания, разве что теперь его, сверх того, узнают также и в образе. Образная же форма составляет внутреннюю сущность мышления, в особенности же рассмотренный здесь род мышления, одним

гем, что покоится на себе самом и само себя подтверждает (что мы назвали его внутренней очевидностью), обнаруживает в себе характер абсолютности и тем самым удостоверяется как чистое, настоящее и абсолютное мышление. Итак, со всех сторон теперь доказано, что лишь чистым мышлением мы можем познать наше соединение с Богом.

Мы уже упоминали — и, однако, следует со всей определенностью подчеркнуть и обратить на то ваше внимание,— что так же точно, как бытие есть лишь Одно, а не несколько и как оно неизменно и непреложно есть сразу всецело и таким образом есть внутренне абсолютное однообразие,— и существование, или сознание, поскольку ведь оно есть лишь благодаря бытию, и есть лишь его существование, есть абсолютно вечное, непреложное и неизменное Одно и Однообразие. Так оно с абсолютной необходимостью *есть* само по себе и так *остается* — в чистом мышлении. В существовании нет решительно ничего, кроме непосредственного и живого мышления; *мышления*, говорю я, но отнюдь не какого-нибудь *мыслящего* как мертвой материи, которому было бы присуще мышление,— за каковую бессмыслицу, впрочем, немедленно хватается бессмыслитель[16],— и, далее, реальной жизни этого мышления, которая в основе своей есть жизнь божественная, которые (это мышление и эта реальная жизнь) сливаются во внутреннее органическое единство, так же как и внешне они образуют единство, вечную простоту (Einfachheit) и неизменную однообразность. Между тем, вопреки этому последнему внешнему единству, возникает, однако, впечатление множественности в мышлении — отчасти вследствие необходимого существования различных мыслящих субъектов, отчасти — из-за прямо-таки бесконечного ряда объектов, о которых вовеки должно протекать мышление этих субъектов. Эта кажимость совершенно точно так же возникает и для чистого мышления и блаженной в нем жизни, и это мышление не в силах устранить этой наличной кажимости; но это мышление нимало не верит кажимости, не любит ее и не пытается наслаждаться в ней самим собою. Низшая жизнь на всех низших ее ступенях, напротив, верит какой угодно кажимости множественного и во множественном, рассеивается и дробится по этому

множественному и ищет в нем покоя и самоудовлетворения, которого, однако же, никогда на этом пути не найдет.— Пусть это замечание послужит, во-первых, разъяснением данного мною в первой лекции описания подлинной жизни и жизни лишь кажущейся. Во внешних чертах эти два противоположных образа жизни почти что сходствуют; оба протекают среди тех же, общих всем, предметов, которые одинаковым образом ими обоими воспринимаются; но внутренне оба они чрезвычайно различны. А именно, подлинная жизнь нисколько не верит в реальность этого множественного и преложного, но верит единственно лишь в непреложную и вечную основу этой реальности в божественной сущности; со всем своим мышлением, своей любовью, своим послушанием, своим самоудовлетворением она неизменно растаивает и исчезает в этой основе; жизнь же кажущаяся не знает и не уловляет вовсе никакого единства, но считает само множественное и преходящее истинным бытием и принимает его как таковое. Во-вторых же, это самое замечание ставит перед нами задачу: указать подлинную причину того, почему то, что, согласно нашему учению, есть само по себе абсолютно Одно и остается Одним в подлинной жизни и мышлении, превращается в явлении, фактическую неискоренимость которого мы, однако, равным образом обязаны признать, во множественное и переменчивое; по крайней мере указать в точности, говорю я, подлинную причину этого превращения и отчетливо изложить ее, на случай, если бы, скажем, ясное доказательство этой причины оказалось недоступным для популярного изложения. Указание же этой причины множественности и переменчивости наряду с дальнейшим применением сказанного сегодня должно составить содержание нашего следующего чтения, к которому я вас почтительнейше и приглашаю.

ЧТЕНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ

Почтенное собрание,

сегодняшнее наше рассуждение давайте начнем с того, что бросим общий взгляд и на подлинную нашу цель, и на то, что уже сделано нами для этой цели.

Мое мнение таково: человек не предназначен к несчастью, но мир, покой и блаженство могут выпасть на его долю,— и, однако, блаженства этого ему не может придать ни какая-либо внешняя сила, ни даже чудесное действие этой внешней силы, но он сам должен принять его собственными своими руками. Причина всяческих бедствий и несчастий среди людей есть их рассеянность во множественном и преложимом; единственное и абсолютное условие блаженной жизни — уловление единого и вечного сердечной любовью и радостью, хотя это Одно схватывается, конечно же, лишь в образе, мы же сами отнюдь не можем стать в действительности Единым, не можем и превратиться в него.

И вот я хотел бы, чтобы вы достигли прежде всего ясного постижения самого этого, только что высказанного мною положения и убедились в его истинности.— Мы намерены достичь здесь поучения и просвещения, которое только и имеет к тому же непреходящую ценность, а вовсе не минутного умиления и возбуждения фантазии, большею частью исчезающего без следа. Для рождения же этого желаемого ясного познания требуется следующее: во-первых, постичь бытие как сущее абсолютно по себе и через самое себя; как Единое и как непреложное и неизменное в себе. Это познание бытия отнюдь не является исключительным достоянием школы, но всякий христианин, если только он в детстве получил основательные уроки закона Божия, получил уже тогда, при объяснении божественной сущности, наше понятие о бытии. Во-вторых, для этого постижения нужно понять, что мы, разумные существа, в отношении того, чем являемся сами по себе, ни в коей мере не суть это абсолютное бытие, но тем не менее связаны с ним в глубочайшем корне нашего существования, ибо иначе мы совершенно не могли бы существовать. Это же последнее познание, особенно в отношении «как», нашей связи с Божеством, может быть более или менее ясным. Мы изложили его — с величайшей ясностью, с которой оно, по нашему мнению, только может сделаться популярным,— вот как: кроме Бога решительно ничто не существует поистине и в собственном смысле этого слова, не считая лишь *знания;* а это знание есть само божественное существование, прямо и непосредственно, и, насколько мы суть

знание, мы сами, в глубочайшем корне нашем, суть это божественное существование. Все прочее, что еще может казаться нам существованием — вещи, тела, души, мы сами, поскольку мы приписываем себе самостоятельное и независимое бытие,— вовсе не существует поистине и само по себе, но существует лишь в сознании и мышлении как сознаваемое и мыслимое, а не как бы то ни было иначе. Это, говорю я, есть самое ясное выражение, в каком, по моему понятию, такое познание может быть популярно доведено до сознания людей. Однако в случае, если бы кто-нибудь не смог, предположим, постичь даже и этого, если бы даже он оказался бессилен помыслить или понять что-либо в отношении «как» этой нашей связи с Божеством, то это еще вовсе не исключало бы для него блаженной жизни и не препятствовало бы ей. Но все же для блаженной жизни, по моему абсолютному убеждению, необходимо следующее: 1. Чтобы у нас вообще имелись твердые принципы и допущения относительно Бога и нашего к нему отношения, которые не хранились бы в нашей памяти просто как заученные наизусть, без нашего к ним сочувствия, но были бы для нас самих истинны и в нас самих живы и действенны. Ибо именно в этом и состоит религия; и кто не имеет подобных принципов таким именно образом, у того нет и религии, а поэтому са́мому нет также ни бытия, ни существования, как нет в нем и подлинной самости,— но он лишь плывет подобно тени по множественному и преходящему. 2. Для блаженной жизни требуется, чтобы эта живая религия достигла по меньшей мере того, что укрепила бы в нас сердечное убеждение в собственном нашем ничтожестве, а также в бытии нашем единственно в Боге и благодаря ему, чтобы мы по крайней мере всегда и непрерывно чувствовали эту связь и чтобы она — пусть она даже, положим, и не мыслится и не выражается со всей отчетливостью — была тем не менее потаенным источником и глубоко скрытым определяющим основанием всех наших мыслей, чувствований, движений и побуждений.— Мы абсолютно убеждены, говорю я, в том, что это непременно требуется для блаженной жизни, и такое убеждение высказываем для тех, кто уже предполагает возможной блаженную жизнь, кто нуждается в ней или в укреплении на ее пути и желает поэтому

воспринять наставление к ней. Несмотря на это, мы не только вполне можем потерпеть, что кто-то обходится без религии и без подлинного существования, без внутреннего покоя и блаженства и уверяет, будто прекрасно управляется в жизни и без них, что может быть и правдой, но мы готовы также признать, предоставить и оказать такому человеку всевозможную честь и достоинство, какие он может приобрести себе без подлинной религии. При всяком случае мы откровенно признаемся, что ни в спекулятивной форме, ни в популярной мы не могли бы принудить кого бы то ни было и навязать ему наше познание; мы и не желали бы этого, если бы даже могли.

Определеннейший результат прошлой нашей лекции, с которого мы хотели бы сегодня продолжить развитие мысли, был таков: Бог не только *есть*, внутренне и сокрыто в себе, но он также *существует* и проявляется; однако его существование непосредственно есть необходимым образом знание, причем необходимость последнего можно постичь в самом знании. В этом своем существовании — это равным образом и необходимо, и может быть постигнуто как необходимое — он существует так, как он есть исключительно в себе самом, нисколько не прелагаясь при переходе от бытия к существованию, без какой-либо лежащей между ними пропасти или разделения или чего-либо подобного. Бог внутренне, в самом себе, есть Единый, а не несколько, он в самом себе есть Однообразность, без изменения или преложения; а поскольку знание, или: мы, есть само это божественное существование, то и в нас, поскольку мы можем существовать рядом друг с другом и таким образом истинно быть, не может иметь места множественное или разделение, различение или раскол.— Так это должно быть и иначе быть не может; поэтому так оно и есть.

Но в *действительности* мы находим это множественное, эти разделения, различения и раздробления бытия и в бытии, которые в *мышлении* постигаются как абсолютно невозможные, а потому и возникает задача: воссоединить указанное противоречие между восприятием действительности и чистым мышлением, показать, как противоречащие друг другу высказывания могут тем не менее сосуществовать и таким образом быть истинными,

и в особенности решить эту задачу, выяснив, откуда же, собственно, и по какому принципу привходит эта множественность в простое само по себе бытие?

Во-первых и прежде всего: кто это задает здесь вопрос об основе множественного и желает постичь эту основу так, чтобы увидеть, как появляется из нее множественное, и постичь тем самым «как» преложения и перехода? Это отнюдь не твердая и непоколебимая вера. Последняя вкратце выражается так: есть исключительно Единое, непреложное и вечное, и нет ничего помимо его; все преложимое и изменчивое поэтому с совершенной достоверностью не существует, а его явление с совершенной достоверностью есть пустая кажимость; это я знаю; способен ли я объяснить эту кажимость или не способен — от этого уверенность моя не станет нисколько прочнее в первом случае, как не станет она во втором ни на йоту более шаткою. Эта вера непоколебимо покоится в «что» своего прозрения и нимало не нуждается в «как». Так, например, христианство в Евангелии от Иоанна и в самом деле не отвечает на этот вопрос; оно даже не затрагивает его и даже вообще не удивляется существованию преходящего, именно потому, что имеет эту твердую веру и предполагает, что есть лишь Одно, преходящее же вовсе не есть. Если кто-то и среди нас станет причастным к этой твердой вере, то он также не станет задавать этот вопрос; поэтому он не нуждается и в нашем ответе на этот вопрос и, в конечном счете, в отношении блаженной жизни ему может быть совершенно безразлично, понимает ли он наш ответ на вопрос или не понимает.

Но этот вопрос задает и должен быть направлен ответом на него к познаниям, которые служат условием порождения в нем блаженной жизни, тот, кто либо верил до сих пор лишь во множественное и вовсе еще не возвысился до предчувствия Единого, либо метался между обоими воззрениями и совершенной нерешительностью, в каком из двух следует ему твердо основаться, отказавшись от противоположного. Для таковых-то я должен ответить на заданный вопрос, и им-то необходимо понять мой ответ на него.

Дело обстоит так: поскольку божественное существование (Dasein) непосредственно есть его живое и могучее

существление[17],— существление, говорю я, обозначая этим как бы акт существования,— то оно равно внутреннему бытию и поэтому есть неизменное, непреложное и совершенно чуждое всякой множественности Одно. Поэтому — а я имею здесь двоякое намерение: отчасти впервые популярно донести до некоторых из вас имеющиеся познания, отчасти же, для других из числа здесь присутствующих, уже получивших эти познания научным путем из других источников, собрать в один-единственный луч и фокус то, что прежде они видели по отдельности, и потому выражаюсь здесь со строжайшей возможной точностью,— поэтому, я хотел сказать, принцип раздвоения не может приходиться непосредственно на самый этот акт божественного существования, но должен приходиться на нечто *вне его,* однако так, чтобы это «вне» открывалось со всей ясностью как непосредственно связанное с этим живым актом и необходимо из него следующее и чтобы в этом пункте отнюдь не закреплялись пропасть меж нами и Божеством и наше безвозвратное изгнание от лица Его. К постижению этого принципа множественности я подведу Вас так.

1. Что́ есть абсолютное бытие, или Бог, то́ он есть всецело и непосредственно через себя и по себе: а он помимо прочего также существует, проявляет и открывает себя; этим существованием — этот пункт и есть здесь наиболее важный — этим существованием он является поэтому также по себе, и лишь в по-себе-бытии непосредственно, т. е. в непосредственной жизни и становлении. Он присутствует в своем существовании всей своей силой существования, и лишь в этом его могучем и живом экзистировании[18] состоит непосредственное его существование, и в этом отношении оно есть всецело, едино, неизменно.

2. Бытие же и существование в нем совершенно исчезают друг в друге, они сплавлены и сметаны между собою; ибо к его бытию по себе и через себя принадлежит его существование, и другого основания у этого существования не может быть; в свою очередь, к *его* существованию принадлежит все то, что он есть внутренне и в силу своей сущности. Все показанное мною в прошлом чтении различие между бытием и существованием, а также отсутствие связи между ними обнаруживается

здесь как сущее лишь для нас и лишь как следствие нашей ограниченности, но отнюдь не как существующее само по себе и непосредственно в божественном существовании.

3. Далее, в прошлой лекции я сказал: не следует смешивать бытие с существованием в *простом существовании,* но необходимо отличать их друг от друга, дабы бытие выступило *как* бытие, а абсолютное — *как* абсолютное. Это различение и это «*как*» обоих подлежащих различению моментов есть прежде всего в себе самом абсолютное разделение и *принцип* всякого последующего разделения и множественности, как вы сможете в скором времени убедиться следующим образом.

a. Прежде всего: «как» обоих моментов не дает непосредственно их бытия, но дает лишь то, *что* они есть, их описание и характеристику: оно дает их в образе, и притом дает смешанный, сопроникнутый и взаимно определяющийся образ обоих, поскольку каждый из двух моментов можно понять и охарактеризовать лишь с помощью второго — что он не есть то, что́ есть другой, и, напротив, что другой не есть то, чем является этот первый.— С этим же различением начинается подлинное знание и сознание, или, если хотите, и, что означает то же самое,— образование[19], описание и охарактеризование, опосредствованное познавание и признание именно по характеру и признаку, и в этом различении заключается подлинный основной принцип знания. (Это чистое отношение (Relation); но отношение двух совершенно не заключено ни в одном, ни в другом, но между обоими, и притом как третье, указывающее на собственную природу знания как совершенно отличного от бытия.)

b. И вот, это различение происходит в самом существовании и от него исходит; поскольку же различение не схватывает своего объекта непосредственно, а только его «что» и его характер, то и существование не схватывает в различении, т. е. в сознании, непосредственно себя само, но схватывает себя лишь в образе и представителе. Оно не постигает себя непосредственно, как оно есть, но постигает себя лишь в границах, заключенных в абсолютной сущности постижения[20]. Если выразить это популярно, то мы на самых первых порах не понимаем себя самих так, как мы суть сами по себе,— и причина того,

что мы не понимаем Абсолютное, заключается не в Абсолютном, но в самом понятии, которое даже себя не понимает. Если бы оно только было способно понять себя само, то оно точно так же было бы способно понять Абсолютное: ибо в своем бытии по ту сторону понятия оно есть само Абсолютное.

c. Итак, именно в сознании как различении изначальная сущность божественного бытия и существования претерпевает превращение. Каков же абсолютно единый и неизменный основной характер этого превращения? —

Примите в рассуждение следующее: знание как различение есть охарактеризование различенного; но всякая характеристика сама собою предполагает неподвижное и покоящееся бытие и наличность характеризуемого. Итак, через посредство понятия неподвижным и наличным бытием (школьная философия добавит — объективным, что, однако, уже само следует из первого, а не наоборот) становится то, что в себе непосредственно есть божественная Жизнь в жизни и выше было описано именно так. Значит, живая жизнь есть то, *что* здесь испытывает превращение, а неподвижное и покоящееся бытие есть *облик,* который она принимает в этом превращении, или же: превращение непосредственной жизни в неподвижное и мертвое бытие есть искомый основной характер того превращения, которое понятие совершает с существованием.— Упомянутая неподвижная наличность составляет характер того, что мы называем миром; понятие есть поэтому подлинный творец мира, посредством исходящего из его внутренней сущности превращения божественной жизни в неподвижное бытие, и лишь для понятия и в понятии существует мир как необходимое явление жизни в понятии; между тем по ту сторону понятия, т. е. поистине и в себе, нет ничего и вовеки не будет ничего, кроме только Бога Живого в полноте его жизни.

d. Оказывается, что мир в основном своем характере появляется из понятия, каковое понятие, в свою очередь, есть только «как» божественного бытия и существования. Примет ли, однако, этот мир в понятии и понятие в нем еще и какую-нибудь новую форму? Имеется в виду: необходимым образом и так, чтобы необходимость этого становилась всем очевидною.

Чтобы ответить на этот вопрос, обдумайте вместе со мною следующее. Существование, сказал я выше, схватывает себя само в образе и с характером, отличающим его от бытия. А это оно делает всецело через себя само и по себе самому и своей собственной силой; эта сила является также обычному самонаблюдению во всяком акте сосредоточения, внимания и обращения мыслей на определенный предмет (такое самобытное самопостижение понятия называют техническим термином *рефлексия;* так же будем называть его в дальнейшем и мы). Это приложение сил существования следует из того, что необходимо должно быть некоторое «как» существования, а сама эта необходимость основана непосредственно в живом существлении (Daseien) Божием. Хотя основание самостоятельности и свободы сознания заключено в Боге, но — именно потому и оттого, что оно заключается в Боге,— эта самостоятельность и свобода поистине существует и отнюдь не есть пустая кажимость. Собственным своим *существованием* и вследствие внутренней своей сущности Бог отчасти — т. е. поскольку оно становится самосознанием — отторгает от себя свое существование и поставляет его подлинно самостоятельным и свободным: и этот пункт — тот самый, в котором разрешается последнее и самое глубокое недоразумение умозрения,— я не хотел бы оставить здесь неупомянутым.

Существование схватывает себя собственной и самобытной силой — это было первое, на что я хотел обратить ваше внимание. Что же возникает для него в этом схватывании? Это второе, на что мне хотелось бы обратить ваши размышления. Коль скоро оно, во-первых, просто взирает на себя в своей наличности, у него непосредственно в этом мощном устремлении на себя само возникает воззрение, что оно есть то-то и то-то, имеет такой-то и такой характер; итак — это общее выражение прошу вас хорошенько запомнить,— итак, в рефлексии на себя само знание через себя само и собственную свою природу раздваивается, ибо не только вообще с очевидностью открывается себе (Sich einleuchtet), что было бы одним моментом, но одновременно открывается себе — также с очевидностью — как то и это, что прибавляет к первому моменту нечто второе, как бы выскакивающее из первого, так что собственная основа рефлексии как бы

распадается на две части. Таков существенный основной закон рефлексии.

e. Первым же и непосредственным предметом абсолютной рефлексии является само существование, которое — в силу объясненной уже нами выше формы знания — превратилось из живой жизни в неподвижное бытие, или мир: итак, первым предметом абсолютной рефлексии является мир. Этот мир вследствие выведенной нами только что внутренней формы рефлексии необходимо разрывается и раскалывается в этой рефлексии так, что мир, или неподвижное существование вообще и в общем, выступает с определенным характером и всеобщий мир рождается в рефлексии в особенный облик (Gestalt). Причина этого заключена, как мы сказали, в рефлексии как таковой; но рефлексия, как равным образом уже было сказано, в самой себе абсолютно свободна и самостоятельна. Если поэтому акт рефлексии не совершается — ведь от него вследствие свободы вполне и действительно можно воздержаться,— то не является ничего, если же бесконечно продолжают рефлектировать от одной рефлексии к другой, как вполне может случиться вследствие той же самой свободы, то для каждой новой рефлексии мир должен выступать в новом облике и таким образом бесконечно изменяться и оформляться в бесконечном времени, которое равным образом порождается лишь абсолютной свободой рефлексии, и протекать как нечто бесконечное множественное.— Точно так же как понятие вообще оказалось творцом мира, так и здесь свободный фактум рефлексии оказывается творцом множественности в мире; однако мир этот, несмотря на множественность, остается тем же самым, потому что тем же самым остается в своем основном характере понятие вообще.

f. А теперь соедините все сказанное в одном взгляде так: сознание, или же мы сами, есть само божественное существование и абсолютно едино с ним. В этом-то бытии оно схватывает себя и тем самым становится сознанием, а его собственное или подлинное божественное бытие становится для него миром. Что же в этом состоянии имеется в его сознании? Я думаю, каждый ответит: мир, и ничего кроме мира. Или: есть ли, скажем, в этом сознании также и непосредственная божественная

жизнь? Я думаю, каждый ответит: нет, ибо сознание с абсолютной неизбежностью превращает эту непосредственную жизнь в некий мир, и как только положено сознание, положено как совершившееся и это превращение, а абсолютное сознание именно и есть, само через себя, непосредственное и само потому не осознаваемое, осуществление этого превращения. Между тем — где же эта непосредственная божественная жизнь, которой ведь должно быть сознание в его непосредственности, куда же пропала она, если, по собственному нашему и вследствие наших предшествующих положений совершенно необходимому признанию, в сознании, по его непосредственности, она безвозвратно уничтожена? Мы отвечаем: она не исчезла, но есть и остается там, где только и может быть: в потаенном и понятию недоступном бытии сознания, в том, что единственно носит сознание, удерживает его в существовании и делает его в существовании возможным. В сознании божественная жизнь необратимо превращается в неподвижный мир, но, далее, всякое действительное сознание есть акт рефлексии; акт же рефлексии необратимо раскалывает единый мир на бесконечные облики, восприятие которых никогда не может быть завершено и из которых поэтому вступает в сознание всегда лишь некий конечный ряд. Я спрашиваю: где же остается единый, замкнутый и законченный в себе мир как логически выведенный нами только что образ замкнутой в себе божественной жизни? Я отвечаю: он остается там, где он только и есть — не в отдельной рефлексии, а в абсолютной и единой основной форме понятия, которую ты никогда не сможешь восстановить в действительном непосредственном сознании, но только в возвышающемся над ним мышлении, точно так же как в этом же мышлении ты можешь восстановить пребывающую в еще большем отъединении и потаенную еще глубже божественную жизнь. Где же в этом текущем сквозь непрестанные изменения потоке действительной рефлексии и ее мирооформления[21] единое, вечное и неизменное, восходящее в божественном существовании бытие сознания? Оно вовсе не вступает в эту перемену — вступает в нее лишь образ, его представитель.

Точно так же как уже твой чувственный глаз — это призма, в которой с поверхности вещей преломляется в

многообразие красок сам по себе совершенно равный себе, чистый и бесцветный эфир чувственного мира, но ты отнюдь не утверждаешь при этом, что эфир в себе и для себя имеет цвет, а только что он преломляется в цвета в твоем глазу и от твоего глаза, состоя при этом с ним во взаимодействии, и к тому же хотя ты не можешь видеть эфир бесцветным, но вполне способен мыслить его не имеющим цвета, и этому-то мышлению, после того как тебе станет известна природа твоего зрящего глаза, ты единственно и доверяешь,— так же поступай относительно духовного мира и воззрения твоего духовного глаза. Что́ ты видишь, то вечно есть ты сам; но ты являешься им не так, как ты это видишь, и видишь это не так, как ты есть. Ты есть это неизменно, чисто, без цветов и обликов. Только рефлексия, которая точно так же есть ты сам и от которой ты поэтому никогда не можешь себя отделить,— только рефлексия преломляет это для тебя в бесконечность лучей и обличий. Знай же поэтому, что оно преломлено и оформлено, и оформлено как множественное не само по себе, но только в твоей рефлексии как духовном твоем оке, которым только ты и способен видеть,— и во взаимодействии с этой рефлексией; стань выше этой кажимости, которая в действительности так же неискоренима, как и цвета в твоем чувственном оке, возвысься же над этой кажимостью до мышления; пусть оно охватит тебя всего, и ты будешь отныне доверять лишь ему.

Все только что мною сказанное до́лжно, по моему разумению, сообщать в популярном изложении для ответа на вопрос о том, откуда — коль скоро ведь бытие само по себе должно быть абсолютно лишь единым, непреложным и неизменным и с очевидностью открывается как таковое также мышлению,— откуда в нем возникает все же та изменчивость и преложимость, которую встречает в нем действительное сознание. Бытие в себе, разумеется, едино и есть единое божественное бытие, и только это подлинно реально во всяком существовании и остается таковым вовеки. Это единое бытие раскалывается рефлексией, неотъемлемо соединенной с ним в действительном сознании, в бесконечную смену обликов. Это раздробление, как было сказано, безусловно изначально и в действительном сознании никак не устранимо и не

заменимо ничем иным. Стало быть, действительными обликами, которые вследствие этого раздробления приняло в-себе-реальное, возможно жить и переживать их лишь в действительном сознании, и притом так, что мы предаемся этим обликам в наблюдении, но их никак невозможно выдумать и вывести априорно. Они — чистый и абсолютный опыт, который есть не что иное, как опыт: уничтожить его никогда не придет в голову умозрению, если только оно само себя понимает, причем материей этого опыта является во всякой вещи то, что свойственно исключительно только ей одной и ее индивидуально характеризует, то, что в бесконечном течении времен никогда не может возвратиться и никогда не могло случиться прежде. Между тем всеобщие свойства этих возникших через дробление обликов единого реального — а в отношении указанных свойств возникают соотносительные классы и роды понятий — вполне можно вывести априорно — точно таким исследованием различных законов рефлексии, какое привело нас только что к установлению ее единого основного закона, и систематическая философия должна и обязана делать это с абсолютно исчерпывающей полнотой. Так можно с совершенной убедительностью вывести из закона рефлексии материю в пространстве, время и замкнутые системы миров; так можно показать, как несущая сознание субстанция, которая в себе ведь также может быть лишь одна, дробится в систему различных представляющихся также самостоятельными индивидов, и все вообще такого рода познание. Однако дедукции эти нужны более для основательного постижения существа отдельных наук, нежели для пробуждения благочестивой жизни. Поэтому они принадлежат как исключительное достояние научному (szientifischen) изложению философии и не только не допускают популярности изложения, но и не нуждаются в ней. А потому здесь, в только что упомянутом пункте, проходит граница между строгой наукой и популярностью. Как вы видите, мы достигли этой границы, и поэтому вполне можно ожидать, что рассуждение наше отныне будет постепенно снисходить в те области, которые, во всяком случае по предметам, уже были знакомы нам и прежде и которых мы порою уже касались нашей мыслью.

Кроме показанного сегодня дробления (через посредство основной формы рефлексии) мира, возникшего в сознании божественной жизни, в мир, по обличию своему бесконечно переменчивый, существует еще другое, неразрывно связанное с первым дробление этого же самого мира: не на бесконечную, но на пятеричную форму возможного воззрения на него. Мы должны представить, по крайней мере исторически, и это второе дробление и познакомить вас с ним, что и произойдет в следующем нашем чтении. Только после этих приготовлений мы будем в состоянии, во-первых, постичь как внутреннюю сущность, так и внешние явления подлинно блаженной жизни, а постигнув ее таким образом, понять, что она причастна блаженству и какому именно блаженству.

ЧТЕНИЕ ПЯТОЕ

Почтенное собрание,

согласно тому, что нам до сих пор удалось познать, блаженство состоит в соединении с Богом как Единым и абсолютным. Мы же, в неискоренимой нашей сущности, суть лишь знание, образ и представление, и даже в названном только что совпадении с Единым эта наша основная форма исчезнуть не может. Далее, в этом нашем совпадении с ним он не становится самим нашим наисобственным бытием, но лишь предносится нам как нечто чуждое и вне нас находящееся, которому мы всего лишь должны предаться и к которому припасть в сердечной любви; он предносится нам как безвидный и бессодержательный, не дающий сам по себе никакого определенного понятия или познания о своей внутренней сущности, но лишь как то, благодаря чему мы мыслим и понимаем самих себя и наш мир. Даже по обращении в него мир не теряется для нас; он лишь обретает иное значение и становится из для-себя самостоятельного бытия, каким мы считали его прежде, простым явлением и выражением (Erscheinung und Äusserung) в знании потаенной в себе божественной сущности.— Это прошу вас еще раз подытожить в целом вот как. Существование Бога — существование его, говорю я, или, согласно проведенному выше различению, его проявление и открове-

ние,— абсолютно через себя само и абсолютно необходимо есть *свет,* а именно внутренний и духовный свет. Этот свет, будучи предоставлен себе самому, рассеивается и дробится на бесчисленное множество лучей и таким образом отчуждается в этих отдельных лучах от себя самого и от своего первоистока. Но этот же самый свет способен также сам собою сосредоточиться вновь из этого рассеяния и постичь себя как Один; и понять себя как то, что́ он и есть в себе, т. е. существование и откровение Божие, оставаясь, правда, и в этом понимании тем, что́ он по своей форме есть — светом; но все же в этом состоянии и через посредство самого этого состояния толкуя себя самого как нечто *нимало не реальное* для себя, но как лишь существование и самоизображение Божие.

В двух последних лекциях, и особенно в последней из них, мы более всего стремились к тому, чтобы наблюдать за превращением бытия, в-себе единственно возможного и неизменного, в другое, а именно во множественное и изменчивое бытие; — так, чтобы войти в самую точку этого превращения и чтобы оно совершилось на наших собственных глазах. Мы нашли следующее. Прежде всего, вследствие характера знания вообще как простого образа некоторого независимо от него наличного и существующего бытия то, что само по себе и в Боге есть исключительно деятельность и жизнь (Tat und Leben), превратилось в покоящееся бытие, или мир вообще. Во-вторых, еще, сверх того, неотъемлемый от всякого действительного знания основной закон рефлексии, далее, характеризовал, оформлял и превращал в особый мир этот простой для одного лишь знания мир, причем превращал его именно в мир, бесконечно различный и протекающий в нескончаемом потоке новых и новых обличий (Gestaltungen). Порождаемое этим наблюдением познание равно необходимо, по нашему мнению, не только философии, но также и благочестию, если только оно не обитает в человеке лишь инстинктивно, как неясная вера, но желает в то же время отдавать себе отчет в собственном своем основании.

До сих пор мы продвинулись в прошлой лекции и в заключение высказались в том смысле, что с этим — основанным на едином основном законе всякой рефле-

ксии — бесконечным дроблением мира неразрывно связано и другое дробление, которое нам следовало бы теперь если и не дедуцировать, то все же отчетливо указать и описать исторически. Это новое, второе дробление я выражу здесь в общих чертах не глубже чем в следующем виде. Во-первых, оно по внутренней сущности своей отличается от выведенного нами в прошедшей лекции и снова упомянутого здесь только что дробления тем, что это последнее непосредственно, самой формой знания вообще, дробит и делит возникший из божественной жизни неподвижный мир; то же, которое подлежит теперь нашему рассмотрению, дробит и делит не объект непосредственно, но лишь рефлексию об объекте. То, прежнее, есть дробление и разделение в самом объекте; это же есть дробление и разделение лишь в воззрении на объект и не дает, подобно первому, различных в-себе объектов, но дает лишь различные способы внутренне видеть, принимать и понимать единый, остающийся прежним мир. Во-вторых, не следует упускать из виду, что эти два дробления не могут замещать одно другое и таким образом вытеснять друг друга, но оба они нераздельны и потому существуют единым разом, коль скоро вообще существует рефлексия, неизменные формы которой они образуют,— что поэтому и результаты обоих нераздельно следуют друг за другом и развиваются совместно.— Результатом первого дробления, как мы показали в прошлой речи, оказывается бесконечность; результат же второй, как мы упомянули тогда, есть пятеричность; следовательно, утверждаемую нами теперь неразделенность двух дроблений надлежит понимать так, что вся постоянная и неустранимая бесконечность может в своей бесконечности рассматриваться пятью способами и что, в свою очередь, каждое из пяти возможных воззрений на мир тем не менее вновь дробит единый мир на бесконечное. Все же до сих пор мною сказанное можно, стало быть, соединить в один итог вот как. В духовном ви́дении то, что в себе есть божественная жизнь, становится увиденным, т. е. законченно наличным, или миром. Это первое. Ви́дение же это всегда есть акт, именуемый рефлексией, и этот акт — отчасти как обращенный на свой объект (мир), отчасти как обращенный на себя самого — дробит этот мир в бесконечную пятерицу, или, что то же, в

пятеричную бесконечность. Это второе. Останавливаясь теперь прежде всего на втором дроблении, которое составляет собственный предмет нашего сегодняшнего рассуждения, мы выскажем о нем еще следующие общие замечания.

Как уже упоминалось, это дробление дает не разделение в объекте, а только разделение, различность и множественность в воззрении на объект.— Как будто бы сама собою напрашивается мысль, что эта различность — не объекта, а воззрения на один и тот же, остающийся повсюду тем же объект — может иметь своим основанием лишь смутность или ясность, глубину или поверхностность, полноту или неполноту этого воззрения на единый и тот же самый мир. И так дело и обстоит в действительности, или, если продолжить здесь ряд уже изложенных мыслей и прояснить им настоящее, как и настоящим, в свою очередь, изложенное выше, упомянутые пять способов рассмотрения мира суть то самое, что в третьей лекции я назвал различными возможными ступенями и мерами развития внутренней духовной жизни, когда говорил, что с преуспеянием свободной и сознательной, в собственном смысле слова нам принадлежащей духовной жизни дело обстоит, как правило, точно так же, как с развитием физической смерти, и что как первая, так и последняя начинаются в удаленнейших членах и от них лишь постепенно продвигается к средоточию. То, что я тогда, пользуясь образом, назвал внешними орудиями духовной жизни, это — в теперешнем изложении — суть низшие, самые смутные и поверхностные из пяти возможных способов восприятия мира; то же, что я назвал тогда благородными сосудами жизни и сердцем, это — высшие и яснейшие, и в том числе наивысший и наияснейший из этих способов.

Но несмотря на то, что согласно как нашей тогдашней метафоре, так и нашему теперешнему изложению, человек может подняться до более высокого способа миропонимания лишь после того, как какое-то время пребудет в низшем способе истолкования мира, на этом основании не следует ведь, во-первых, отрицать, но, напротив, нужно определенно отметить и запомнить, что это многоликое воззрение на мир есть истинное и изначальное дробление — во всяком случае, в свойственной человеку

способности воспринимать мир. Поймите меня вот как: упомянутые высшие мировоззрения (Weltansichten) не возникают, к примеру, только во времени и так, что воззрения, им совершенно противоположные, впервые порождают их и делают возможными; нет, они извечно присутствуют в единстве божественного существования как необходимые определения единого сознания, даже если предположить, что ни один человек не постиг бы их и что никто постигший их не может их выдумать и произвести их своим мышлением, но может лишь найти их и усвоить их себе. Во-вторых же, это постепенное преуспеяние также есть лишь обычный ход дела и правило, которое вовсе не свободно от исключений. Некоторые вдохновенные и счастливые натуры как бы чудом оказываются — от рождения и по инстинкту — на более высокой точке мировоззрения, которого точно так же не могут понять окружающие их, как и сами они со своей стороны не в силах понять его. В этом-то положении, с тех пор как мир стоит, находились все религиозные гении, мудрецы, герои, поэты, а благодаря им в мир явилось все то великое и благое, что в нем есть. Напротив, другие индивиды — а там, где зараза становится особенно опасной, за немногими исключениями и целые поколения,— тем же самым, далее необъяснимым инстинктом, так крепко врастают и в обыденное воззрение, что даже самое ясное и очевидное поучение бессильно заставить их поднять хотя бы на мгновение глаза свои над землею и постичь хотя бы что-нибудь кроме того, что можно схватить руками.

Этого в общих чертах довольно об указанном мною новом разделении в способе воззрения на мир: перейдем теперь к характеристике отдельных моментов этого разделения!

Первый, самый низший, поверхностный и спутанный способ восприятия мира есть тот, при котором мы считаем миром и действительно сущим то, что дается внешним чувствам, считаем это высшим, подлинным и для себя существующим. Такое воззрение более чем достаточно описано и в этих наших лекциях, особенно в третьей, определенно, как мне представляется, охарактеризовано, и уже тогда оно было достаточно ясно представлено во всей его пошлости и недостоинстве одним

намеком, который сам лежит на поверхности. Мы признали равным образом, что оно, несмотря на все это, является воззрением наших философов и воспитанной в их школе эпохи, а одновременно и показали, что это воззрение следует отнюдь не из их логики, ибо означенное воззрение вообще находится в вопиющем противоречии со всякою логикой, но из их любви. На этом я не могу теперь останавливаться долее, ибо и в этих чтениях нам нужно продвигаться вперед, оставляя поэтому иное позади себя как то, с чем раз навсегда покончено. Если же кто-то настаивает на своем разумении и продолжает утверждать: «Но ведь эти вещи очевидно, действительно и подлинно существуют, ибо я ведь вижу их и слышу их» и т. п.,— то пусть он знает, что мы нисколько не дадим его смелым заверениям и его твердой вере сбить себя с толку, но что мы раз навсегда останемся при нашем категорическом, прямом и в совершенно буквальном смысле слов подразумеваемом убеждении: «Нет, эти вещи не существуют, именно потому, что они зримы и слышимы», и что мы совершенно не можем разговаривать с подобным человеком далее, ибо он совершенно недоступен никакому поучению и взаимному пониманию.

Второе воззрение, рождающееся из изначального дробления возможных мировоззрений, есть такое, когда мир постигают как закон порядка и равного права в системе разумных существ. Поймите меня точно в буквальном значении сказанных слов. Закон, и притом упорядочивающий и уравнивающий закон для свободы нескольких лиц, есть для этого воззрения нечто подлинно реальное и для себя самого существующее — то, с чего начинается мир и в чем заключается его корень. Если кому-нибудь это покажется удивительным — как же закон, который ведь, как выразится такой человек, есть простое отношение и лишь отвлеченное понятие, можно считать чем-то самостоятельным,— то удивление его возникает исключительно из-за того, что он не может постичь в качестве реального что-либо кроме зримой и осязаемой материи и, стало быть, относится к числу тех, с кем мы вовсе не разговариваем. Закон, говорю я, есть для этого мировоззрения то первое, что единственно подлинно *есть* и благодаря чему существует все прочее,

что существует. Свобода и человеческий род суть для него второе наличное — лишь потому, что закон для свободы с необходимостью полагает свободу и свободных существ, а единственным основанием и доказательством самостоятельности человека является в этой системе обнаруживающийся в глубине души человека нравственный закон. Чувственный мир, наконец, есть для него третье, и это — лишь сфера свободной деятельности людей; налична она вследствие того, что свободная деятельность необходимо полагает объекты этой деятельности. Что касается возникающих из этого воззрения наук, то сюда относится не только правоведение как наука, трактующая о юридических отношениях людей, но также и обычная этика, которая стремится лишь к тому, чтобы никто не причинял другому несправедливости и чтобы каждый только воздерживался от противного долгу — неважно, запрещено ли оно прямым и определенным законом государства или же не запрещено. Невозможно привести примеры этого мировоззрения из обыденного воззрения на жизнь, ибо этот обычный взгляд, укоренившись в материи, даже не возвышается до этого мировоззрения; в философской же литературе самым удачным и последовательным примером этого воззрения является *Кант*, если мы проследим за его философским развитием не далее чем до «Критики практического разума». Собственный характер этого образа мысли, который мы выразили выше так, что реальность и самостоятельность человека доказывается лишь царящим в нем нравственным законом и что лишь благодаря последнему человек становится чем-то сам по себе, Кант выражает теми же самыми словами. Что касается нас, то и мы указывали, проводили и, как мы сами сознаем, весьма энергично высказывали это мировоззрение,— правда, отнюдь не как высшее, но как позицию, обосновывающую науку о праве и этику — в нашей трактовке этих двух дисциплин[22]; поэтому для тех, кто подробнее интересуется сказанным сейчас, в нашу эпоху нет недостатка в наглядных примерах описанного второго мировоззрения. Впрочем, чистое моральное умонастроение, которое побуждает к поступкам исключительно ради закона, имеется и в сфере низшей моральности; настойчиво внушать его не забывали ни Кант, ни мы сами, а к

теперешней теме, где мы имеем дело единственно лишь с объектами, оно не относится.

Я хочу сделать одно общее замечание, равно относящееся и ко всем последующим точкам зрения, уже при обсуждении этой, где его можно выразить с наибольшей ясностью. А именно: для того чтобы вообще иметь какую-либо прочную позицию своего мировоззрения, нужно, чтобы нечто реальное, самостоятельное и корень мира мы полагали в одной, определенной и неизменной основной точке, из которой с помощью этого первого и выводили бы все остальное как всего лишь причастное реальности этого первого и полагаемое лишь опосредствованно,— точно так, как мы дедуцировали выше, от имени второго мировоззрения, род человеческий как второе и чувственный мир как третье из упорядочивающего закона как первого. Однако отнюдь не справедливо было бы смешивать и спутывать реальности, приписывая, положим, чувственному миру его реальность, но не желая наряду с этим отказывать в принадлежащей ему реальности и миру моральному, как пытаются порой отделаться от этих вопросов совершенные путаники. У таких вовсе нет твердого взора и прямизны устремления духовного ока, но они непрестанно косятся на множественное. Намного превосходит их тот, кто решительно держится чувственного мира и отрицает все прочее, кроме него; ибо, хотя он так же близорук, как и они, он все-таки не так еще труслив и малодушен.— Короче говоря, более высокое мировоззрение не терпит рядом с собою еще и низшего, но всякое высшее уничтожает низшее как бывшее до сих пор абсолютным и как наивысшую точку зрения и подчиняет его себе.

Третье воззрение на мир есть взгляд на него с точки зрения истинной и высшей нравственности. Об этой в нашу эпоху почти совершенно неведомой точке зрения необходимо дать здесь понятие весьма определенно.— Для нее, как и для описанной только что второй точки зрения, закон мира духов есть точно так же первое, высшее и абсолютно реальное; и в этом оба воззрения между собою согласны. Но закон третьей точки зрения не есть, подобно закону второй, лишь *упорядочивающий* нечто наличное закон; скорее, он есть закон, *творящий* в пределах наличного новое, совсем не бывшее. Первый

закон лишь негативен, лишь устраняет раздор между различными свободными силами и устанавливает равновесие и покой; этот же последний хочет вновь вдохнуть новую жизнь в успокоенную силу. Он, можно сказать, стремится не просто к *форме* идеи, подобно первому, но к самой *качественной* и *реальной* идее. Его цель можно кратко описать так: он хочет сделать человечность в охваченном им человеке, а через него и в других, в действительности тем, чем она является по своему назначению — верным образом, отпечатком и откровением внутренней божественной сущности.— Иерархия дедукции этого третьего мировоззрения относительно реальности поэтому такова. Подлинно реально и самостоятельно для него святое, благое, прекрасное; второе есть для него человечество как предназначенное воплотить в себе все это; упорядочивающий закон как третье является для него лишь средством утвердить в людях внешний и внутренний покой для их истинного назначения; и наконец, чувственный мир как четвертое есть для него лишь сфера для внешней и внутренней, низшей и высшей, свободы и моральности — лишь сферой для свободы, говорю я, чем он является и остается на всех высших позициях и никогда не способен обрести себе какой-либо иной реальности.

Примеры этого воззрения встречаются в человеческой истории — конечно, лишь тому, кто имеет глаза, чтобы обнаружить их. Благодаря лишь высшей моральности и охваченным ею людям пришла в мир религия, и в особенности христианская религия,— явились в мире мудрость и наука, законодательство и культура, искусство и все благое и достойное уважения, что мы имеем сегодня. В литературе, исключая поэтов, встречаются лишь немногие разбросанные следы этого мировоззрения: среди древних философов его, вероятно, предчувствовал Платон[23], среди новейших же Якоби[24] порою касался этой области.

Четвертое воззрение на мир есть взгляд с точки зрения религии, который, если только он происходит из только что описанного третьего воззрения и соединен с ним, надлежало бы описать как ясное постижение того, что это святое, благое и прекрасное отнюдь не является нашим собственным порождением или порождением ни-

чтожного в себе духа, света, мышления, но что оно непосредственно есть явление внутренней сущности Божией в нас как свете, всецело и абсолютно — выражение и образ его, и без изъятия таково, как только может выступить в образе его внутренняя сущность. Это религиозное воззрение есть именно то воззрение, над созданием которого мы трудились в предшествующих чтениях и которое мы можем теперь выразить четче и определеннее во взаимной связи его принципов так. 1. Только Бог есть, и кроме него ничто не есть; это, как мне представляется,— легко постижимое положение и исключительное условие всякого религиозного воззрения. 2. Говоря подобным образом: Бог есть, мы имеем нечто совершенно пустое, абсолютно никак не поясняющее внутреннюю сущность Бога. И что же могли бы мы ответить, пользуясь этим понятием, на вопрос: «*Что* же, собственно, есть Бог?» Единственно возможное прибавление — что он есть абсолютно в себе, по себе, через себя — само есть лишь представленная в понятии о Боге основная форма нашего рассудка и не говорит ни о чем более, кроме как о нашем способе мыслить его, к тому же лишь негативно и так, как нам не следует мыслить его, т. е. нам не следует выводить его из чего-то иного, так же как мы поступаем, вынуждаемые к тому сущностью нашего рассудка, с другими предметами нашей мысли. *Это* понятие о Боге есть поэтому бессодержательная тень понятия; и, когда мы говорим «Бог есть», он именно и есть для нас в душе ничто и именно этим самым речением превращается в ничто. 3. Но Бог вступает в нас, как мы это тщательно разъяснили выше, кроме этого пустого, как тень, понятия, еще и в своей действительной, истинной и непосредственной жизни; или, если выразиться строже, мы сами и суть эта его непосредственная жизнь.— Но, правда, об этой непосредственной божественной жизни мы не знаем; а так как, по нашему же утверждению, наше собственное, принадлежащее нам существование есть лишь то, что мы можем охватить в сознании, то и бытие наше *в Боге,* несмотря на то что в корне своем оно есть всегда наше собственное, остается нам, однако, вечно чуждым и, таким образом, на деле и поистине *для нас самих* — не нашим бытием; постижение этого нимало не делает нас лучше, и мы остаемся так же далеки от

Бога, как и прежде. Мы ничего не знаем об этой непосредственной божественной жизни, сказал я: ибо с первым биением сознания она уже превращается в мертвый мир, который разделяется еще сверх того на пять позиций возможного воззрения на него. И хотя сам Бог живет за всеми этими обличьями, мы видим всякий раз не его, а только его покров, мы видим его как камень, траву, животное, видим его, если воспарим выше, как закон природы, нравственный закон, и, однако, все это — еще не он. Форма всякий раз скрывает от нас существо; всякий раз само наше зрение закрывает от нас предмет, и само око наше стоит на пути нашего ока.— Тебе, о жалующийся подобным образом, я говорю: возвысь себя до точки зрения религии — и все покровы падут; мир прейдет пред тобою со своим мертвым принципом, и само Божество снова войдет в тебя в своей первой и изначальной форме — как жизнь, как твоя собственная жизнь, которой ты должен и будешь жить. Остается только одна, неискоренимая форма рефлексии — бесконечность этой божественной жизни в тебе, которая в Боге, разумеется, есть единство; но эта форма не гнетет тебя, ибо ты желаешь ее и любишь ее; она не смущает тебя — ибо ты в состоянии объяснить ее. В том, что делает, как живет и что любит святой человек, Бог является уже не тенью и не облаченным покровами, но в собственной своей могучей и непосредственной жизни; и неразрешимый исходя из пустой тени понятия о Боге вопрос: «*Что* есть Бог?» — получает здесь такой ответ: «Он *есть* то, что делает верный ему и им вдохновенный человек». Хочешь ли узреть Бога лицом к лицу, как он есть в себе самом? Не ищи его за облаками: ты можешь найти его всюду, где бы ты ни был. Взгляни на жизнь верных его, и ты узришь его; предайся ему сам, и ты найдешь его в своей груди.

Таково, почтенное собрание, воззрение на мир и на бытие с точки зрения религии.

Пятое и последнее воззрение на мир есть взгляд с точки зрения науки. Науки, говорю я, единой, абсолютной и законченной в себе. Наука полностью постигает эти точки превращения единого в множественное и абсолютного в относительное в их порядке и взаимном отношении, будучи в состоянии всегда и со всякой отдельно взятой точки зрения снести любое множественное к един-

ству согласно закону, а равно и вывести из единства любое множественное, так же как и мы развили на ваших глазах основные черты этой науки в настоящем и двух ему предшествовавших чтениях. Она, наука, восходит от постижения того, *что* все множественное без исключения имеет своим основанием единое и должно быть выводимо из него — познания, которое дает уже и религия,— к постижению *как* этой связи, и для него становится генетическим то, что для религии есть лишь абсолютный факт. Религия без науки есть разве что сугубая и, несмотря на это, непоколебимая вера; наука устраняет всякую веру и превращает ее в созерцание (Schauen).— Поскольку мы упоминаем здесь эту научную точку зрения отнюдь не как нечто относящееся к нашей собственной цели в настоящем, а только ради полноты изложения, то достаточно прибавить о ней лишь следующее. Хотя благочестивая и блаженная жизнь несколько не обусловлена наукой, однако требование реализовать эту науку в себе и других относится к области высшей моральности. Подлинный и совершенный человек должен быть совершенно ясен в себе самом, ибо всесторонняя и воплощенная ясность принадлежит к свойствам образа и подобия Божия. Но, с другой стороны, исполнить это требование в самом себе не сможет, разумеется, тот, к кому оно без всякого его содействия уже не было однажды обращено и кто не стал единственно благодаря этому ясным и понятным себе самому.

О названных выше пяти точках зрения следует заметить еще следующее, дополнив тем самым образ религиозного человека.

Обе последние точки зрения — как научная, так и религиозная — всецело являются воззрительными и созерцательными (betrachtend und beschauend), а отнюдь не деятельными и практическими сами по себе. Они составляют воззрение, совершенно неподвижное и покоящееся, остающееся в глубинах души, а отнюдь не побуждающее к деятельности и прорывающееся в ней. Напротив, третья позиция — точка зрения высшей моральности — есть воззрение практическое и побуждающее к деятельности. А теперь я прибавлю: подлинная религия, хотя она и возводит в свою сферу взгляд одушевленного ею, тем не менее в своей жизни крепко

держится области деятельности, и деятельности подлинно моральной. Действительная и истинная религиозность не бывает чисто наблюдательной и созерцательной, непрестанно занятой лишь набожными мыслями, но необходимо деятельна. Состоит она, как мы видели, в живом сознании того, что Бог действительно живет и действует и совершает дело свое в нас. Если нет в нас вообще действительной жизни и если от нас не исходит никакая деятельность и являющееся дело, то и Бог в нас не действует. И тогда наше сознание единения с Богом обманчиво и ничтожно; оно — пустой контур тени того состояния, которое нам не свойственно; общее, но мертвое понимание того, что подобное состояние возможно и в других, может статься, действительно, мы же, однако, ни в малейшей степени ему не причастны. Мы покинули область реальности и вновь изгнаны в область пустой тени понятия. Это последнее есть мечтательность и сновидчество, ибо ему не соответствует никакая реальность; а мечтательность эта составляет один из пороков мистицизма, о котором мы упоминали уже и ранее и противополагали его истинной религии; истинная религиозность отличается от этой мечтательности своей живой активностью. Религия — не просто набожные мечтания, сказал я; религия не есть вообще самобытно существующее дело (Geschäft), которым можно было бы заниматься отдельно от других дел — скажем, в известные дни или часы; она есть внутренний дух, проницающий, животворящий и погружающий в себя всю нашу мысль и деятельность, непрерывно шествующую, впрочем, своим путем.— Неотъемлемое условие религии — чтобы жизнь и господство Божие действительно жили в нас, сказал я. Однако при этом отнюдь не так много, как могло бы показаться после того, что мы сказали о третьем мировоззрении, зависит от сферы, в которой мы действуем. Разумеется, кого его познание возвысило до объектов высшей моральности, тот, если захватит его душу религиозное вдохновение, будет жить и действовать в этой сфере, потому что она есть его самобытное призвание. Кто пребывает в нижестоящей сфере, для того религия освящает даже и эту низшую сферу, и последняя благодаря религии получает пусть не материальное существо, но все-таки форму высшей моральности, в которой не

заключается ничего сверх того, чтобы мы признали и любили свое дело (Geschäft) как волю Бога в нас и для нас. Если кто-то с этою верой возделывает свое поле или верно исполняет неприметнейшее ремесло, то он выше и блаженнее того, кто, будь это возможным, не имея этой веры, осчастливил бы человечество на много тысячелетий вперед.

Таков, следовательно, образ и внутренний дух подлинно религиозного человека; он смотрит на свой мир, предмет своей любви и стремления, не как на некое наслаждение,— но отнюдь не потому, что меланхолия или суеверная робость представляет ему наслаждение и радость чем-то грешным, а потому, что он знает: никакое наслаждение не сможет дать ему действительной радости. Он смотрит на мир как на *действование* (Tun), которым он, именно потому, что это — его мир, единственно и живет, и может жить лишь в нем, и лишь в нем находит всяческое самоудовлетворение. И этого действования, в свою очередь, он желает не для того, чтобы мог стать действительным его успех в чувственном мире; как и на деле успех или неуспех нимало не заботит его, но он живет лишь в действовании, понимаемом чисто как действование, а желает он его потому, что таковы воля Бога в нем и его собственная, подлинная причастность бытию. И так жизнь его и течет вполне просто и чисто, не зная, не желая, не вожделея ничего иного, никогда не возносясь над этим своим средоточием, не трогаясь и не печалясь ничем, вне его находящимся.

Такова *есть* его жизнь. Не является ли это с необходимостью и самым чистым и совершенным блаженством жизни, мы исследуем некоторое время спустя.

ЧТЕНИЕ ШЕСТОЕ

Почтенное собрание,

все наше учение как основу всего того, что мы еще сможем сказать здесь, и вообще всего того, что мы когда бы то ни было сможем сказать, мы изложили вам теперь ясно и отчетливо и можем окинуть его единым взглядом.— Не существует решительно никакого бытия и никакой жизни, кроме непосредственной божественной

жизни. В сознании — по собственным, неискоренимым и основанным на его сущности законам этого сознания — это бытие многообразно скрывается и замутняется; но оно выступает вновь — свободным от всех этих покровов и модифицированным только одною лишь формой бесконечности — *в жизни и действии покорного Богу человека*. В этом действии действует не человек, но сам Бог, в своем изначальном внутреннем бытии и существе, действует в нем и соделывает через человека дело свое.

В одной из первых, вводных лекций я сказал: это учение, как бы ново и неслыханно ни казалось оно нашей эпохе, между тем все-таки старо, как мир, и оно есть в особенности учение христианства, как это последнее явлено нашим глазам в своем чистейшем и подлиннейшем источнике — в Евангелии от Иоанна — еще и посегодня; это учение изложено даже в тех же самых выражениях и образах, которыми и мы здесь пользуемся. В некоторых отношениях было бы неплохо подкрепить это утверждение, и его доказательству мы хотим посвятить наше сегодняшнее чтение.— Понятно само собою и без особого нашего напоминания, что этим доказательством согласия нашего учения с христианством мы отнюдь не думаем впервые доказать истину этого нашего учения или подвести под него внешнюю опору. Учение это уже в вышеизложенном предполагается как доказавшее себя само и представившееся нам с абсолютною очевидностью, и оно ни в какой другой опоре не нуждается. И так же точно христианство, именно как согласное с разумом и как чистое и совершенное выражение этого разума, кроме которого не существует никакой истины, должно доказать себя само, если хочет претендовать на какую бы то ни было значимость. Не ждите от философа, чтобы он возвратил вас в оковы слепого авторитета.

Причину же, в частности, того, что учителем подлинного христианства я признаю единственно евангелиста Иоанна, я подробно указал в лекциях прошедшей зимы[25]; эта причина — в том, что апостол Павел и его приверженцы как создатели противоположной системы христианского учения остались наполовину иудеями и сохранили в неприкосновенности коренное заблуждение иудаизма и вообще язычества, о котором мы должны будем сказать несколько слов ниже. Теперь же будет довольно

следующего: только с Иоанном может согласиться философ, ибо только Иоанн уважительно относится к разуму и апеллирует к тому доказательству, которое единственно и признает философ,— к доказательству внутреннему. «Кто хочет творить волю Его, тот узнает о сем учении, от Бога ли оно»[26]. Но эта воля Божия, согласно Иоанну, состоит в том, чтобы мы верно познали Бога и Посланного им — Иисуса Христа. Другие же благовестители христианства полагаются на внешнее доказательство чудесами, которое — по крайней мере для нас — не доказывает ничего. Далее, среди евангелий лишь Иоанново содержит также то, чего мы ищем и чего желаем — учение о религии; между тем лучшее, что дают три других евангелиста, есть все же, без дополнения и толкования Иоанновым евангелием, не более чем мораль, которая имеет у нас лишь весьма второстепенную ценность.— Как обстоит дело со справедливостью утверждения, будто Иоанн имел перед собою три других евангелия и хотел только восполнить то, что они обошли вниманием[27],— этот вопрос мы здесь исследовать не намерены; по нашему разумению, дополнение было бы в таком случае самой лучшей частью, а предшественники обошли вниманием именно то, в чем заключается сама сущность дела.

Что касается моего принципа толкования этого, как и всех вообще христианских писателей, то принцип этот таков: понимать их так, что они действительно хотели нечто сказать и сказали, насколько это позволяли им слова, нечто правильное и истинное — принцип, который кажется вполне согласным со справедливостью. Но мы совершенно не питаем склонности к герменевтическому принципу известной партии, согласно которому толкователи почитают серьезнейшие и откровеннейшие высказывания этих писателей простыми образами и метафорами и до тех пор истолковывают эти их слова и слова о них, пока не выйдет пошлости и тривиальности, какую могли бы изобрести и произнести даже и сами объясняющие. Других средств объяснения, кроме тех, что заключаются в самих текстах, у этих писателей, и в особенности у Иоанна, как мне кажется, не имеется. Где возможно, как у классических светских писателей, сопоставить между собою нескольких современников, а их, а свою

очередь, с предшествующей им и последующей ученой публикой, там есть и эти внешние подспорья. Христианство же, и в особенности Иоанн, стоят особо как чудесное и загадочное явление века, без предшественников и без собственно наследников.

В предмете нашего изложения — содержании учения Иоанна — мы должны будем тщательно различать то, что в нем истинно в себе, абсолютно и дано на все времена, от того, что было истинно лишь для точки зрения Иоанна и описываемого им Иисуса и для их эпохи и воззрения. Мы верно изложим также и последнее, ибо иной способ истолкования нечестен, а кроме того, сбивает с толку.

То, что в первую же очередь должно привлечь к себе наше внимание в Евангелии от Иоанна — это его догматическое вступление в первой половине первой главы, своего рода предисловие. Не считайте только это предисловие собственной и произвольной философемой нашего автора, чем-то вроде умствующей прикрасы его исторического повествования, о которой, придерживаясь по собственному намерению автора одних только фактов, можно думать что угодно (так, по-видимому, иные рассматривают это вступление). Скорее, его надо мыслить в отношении ко всему Евангелию и понимать лишь в связи с целым Евангелия. Автор на протяжении всего Евангелия представляет нам Иисуса известным образом (который мы опишем ниже) говорящим о самом себе; без всякого сомнения, Иоанн убежден в том, что Иисус говорил именно так, а не иначе и что он, Иоанн, *слышал*, что Он так говорил, и он искренне желает, чтобы мы ему в том поверили. Предисловие же объясняет возможность того, чтобы Иисус мог так думать и говорить о себе, как Он о себе говорит: Иоанн поэтому необходимо предполагает, что не только он, этот Иоанн, своей персоной и по своему малозначащему мнению, желает таким образом воспринимать и объяснять себе Иисуса, но что сам Иисус также мыслил о себе и воспринимал себя так, как он Его описывает. Предисловие нужно рассматривать как квинтэссенцию и общую точку зрения из всех речей Иисуса: оно имеет поэтому, согласно замыслу автора, такой же авторитет, как и непосредственные речи Иисуса. Предисловие также есть, по воззрению Иоаннову,

учение не Иоанна, но Иисуса, и притом дух и сокровеннейший корень всего учения Иисусова.

Уточнив этот немаловажный момент, перейдем к делу, напомнив предварительно о следующем.

От неведения об изложенном нами ранее учении возникает допущение творения — абсолютное, коренное заблуждение всякой ложной метафизики и религиозного учения и в особенности — первопринцип иудаизма и язычества. Будучи принуждены признать абсолютное единство и неизменность божественной сущности, не желая также, в свою очередь, отказаться от самостоятельного и подлинного существования конечных вещей, они представили себе, что последние возникают из первого актом абсолютного произволения, вследствие чего, во-первых, у них в самом основании испортилось понятие о Божестве, которому был усвоен произвол, проникший во всю их религиозную систему; далее, навек исказился их разум и превратился в мечтающее фантазирование, ибо творение решительно невозможно как следует помыслить — то, что называется: действительно помыслить,— и его еще не мыслил таким образом ни один человек. В особенности же допущение творения есть первый критерий ложности учения о религии; отрицание подобного творения, если бы таковое полагалось в предшествующем религиозном учении, есть первый критерий истины этого учения о религии. Христианство, и в особенности основательный знаток его, о котором мы говорим здесь, Иоанн, находилось в последнем положении: наличная иудейская религия допускала такое творение. В начале сотворил Бог[28] — так начинаются священные книги этой религии, но прямо или противореча и начиная с того же слова, только вместо ложного второго ставя на то место верное слово, дабы четко выделить противоречие,— нет, говорит Иоанн: в начале — в том самом начале, о котором ведь и там говорится, т. е. изначально и до всякого времени,— Бог не сотворил, и не было нужды в творении, но уже было, было Слово, и только этим Словом созданы все вещи.

В начале было *Слово*[29], «Логос» в оригинальном тексте, что можно было бы перевести также «Разум» или, как обозначается почти то же самое понятие в книге Премудрости, «Премудрость», но что, по нашему мнению, пере-

ведено удачнее всего термином «Слово», которое так и стоит в самом древнем латинском переводе, без сомнения, по почину традиции учеников Иоанна. Что же такое, по замыслу нашего автора, этот Логос или это Слово? Давайте только не будем умствовать об этом выражении, а посмотрим лучше без пристрастия, что говорит об этом *Слове* Иоанн,— ведь приписываемые субъекту предикаты, особенно если они приписываются этому субъекту исключительно, обыкновенно определяют самый субъект. Оно было в начале, говорит он, Оно было у Бога; Оно было сам Бог; Оно было в начале у Бога[30]. Можно ли яснее выразить то же, что мы выразили раньше так: коль скоро, помимо внутреннего и потаенного в себе бытия Божия, Он еще, кроме того, и *существует*,— что мы можем постичь лишь фактически,— то Он существует необходимо своею внутренней и абсолютной сущностью; и его, лишь нами отличаемое от его бытия, существование в нем и в себе от его бытия не отличается, но существование это изначально, до всякого времени и без всякого времени, есть у бытия, неотделимо от бытия и есть само бытие: Слово в начале — Слово у Бога — Слово в начале у Бога — Бог сам Слово и Слово само Бог. Можно ли резче и нагляднее указать основание этого утверждения: у Бога и из Бога ничто не становится и ничто не возникает; в нем вечно есть лишь *Есть*[31], и что́ должно существовать, должно быть изначально у него и должно быть им самим? Прочь этот сбивающий с толку призрак, мог бы прибавить евангелист, если бы захотел быть многословным,— прочь этот призрак становления из Бога того, что не есть в нем и не было вечно и необходимо, т. е. эманации, при которой он не присутствует, но оставляет дело свое, изгнания и отделения от него, ввергающего нас в безотрадное ничто и делающего его нашим своевольным недоброжелательным повелителем.

Это бытие у Бога, или, по нашему выражению, это существование, характеризуется далее как Логос, или Слово. Можно ли отчетливее выразить ту мысль, что это — его ясное и понятное себе самому откровение и проявление, его духовное выражение,— что, как мы это выразили, непосредственное существование Божие необходимо есть *сознание* — отчасти себя самого, отчасти же Бога, чему мы и привели строгое доказательство.

Если только это ясно, то не остается ни малейшей темноты в утверждении, что «все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (стих 3[32]) и т. д., и это положение оказывается совершенно равнозначным положению, которое выдвинули мы,— именно, что мир и все вещи существуют лишь в понятии, в *Слове* Иоанна, и, будучи понятными и осознанными,— как Божие самовысказывание себя самого; и что понятие, или Слово, одно только и есть творец мира вообще и — через заключающиеся в его сущности дробления — творец множественных и бесконечных вещей в мире.

Короче говоря, эти три стиха я выразил бы по-своему так. Как и внутреннее бытие Божие, его существование столь же изначально, и последнее неотделимо от первого и само совершенно тождественно первому: а это божественное существование необходимо есть — в собственной своей материи — знание, и только в этом знании стали действительными мир и все вещи, которые находятся в мире.

Столь же ясными становятся теперь и два следующих стиха. В нем, этом непосредственном божественном существовании, была жизнь, глубочайшее основание всякого живого, субстанциального, но вечно остающегося сокрытым от взгляда существования; и эта жизнь стала в действительном человеке светом, сознательной рефлексией; и этот единый вечный первосвет вечно светил в потемках низших и неясных ступеней духовной жизни, нес их, будучи незамечен, и удерживал их в существовании, хотя тьма и не постигла (begriffen) этого.

Объясненное нами сейчас содержание вступления Евангелия от Иоанна составляет абсолютно истинное и вечно значимое в нем. Отсюда же начинается истинное лишь для времен Иисусовых и основания христианства и для необходимой точки зрения Иисуса и его апостолов: а именно, историческое, а отнюдь не метафизическое утверждение, что это абсолютно-непосредственное существование Божие, вечное знание, или Слово, чисто и ясно, каково оно и в себе самом, без всякой примеси неясности или темноты и без всякого индивидуального ограничения предстало в том Иисусе из Назарета, который в такое-то определенное время выступил с учением в стране Иудейской и замечательные изречения которо-

го записаны здесь, в личном чувственном и человеческом существовании и, как превосходно выражается евангелист, стало в нем плотию. Различие, равно как и взаимное согласие этих двух точек зрения — истинного абсолютно и вечно и истинного лишь для временного понимания Иисуса и его апостолов, состоит в следующем. С первой точки зрения во все времена, во всяком без исключения человеке, который живо постигнет свое единство с Богом и который действительно и в самом деле предаст всю свою индивидуальную жизнь божественной жизни в себе, вечное Слово, без изъяна и без оговорок, совершенно таким же образом, как в Иисусе Христе, становится плотью, чувственно-личным и человеческим существованием.— Эту выраженную в такой форме истину, которая говорит лишь о *возможности* бытия совершенно безотносительно к *средству* действительного становления, не отрицают ни Иоанн, ни выведенный им в своих речах Иисус; более того, они повсюду самым настойчивым образом подчеркивают ее, как мы и увидим это впоследствии. Другая точка зрения, свойственная исключительно христианству и имеющая силу лишь для его учеников, обращается к средству становления и учит о нем так: именно Иисус из Назарета и всецело сам собою, простым существованием своим, природой, инстинктом, без преднамеренного искусства, без наставления, являет собою совершенное чувственное воплощение вечного Слова — так, как совершенно никто не был прежде его; а все те, кто становятся его учениками, еще не являются таким воплощением именно оттого, что нуждаются в нем и должны стать им лишь благодаря ему.— Ясно высказанное нами только что составляет характерный догмат христианства как исторического явления, временного учреждения для религиозного образования человечества; в этот догмат, совершенно несомненно, веровали Иисус и его апостолы; он выражен чисто, ясно и в высоком смысле в Евангелии от Иоанна; для Иоанна Иисус из Назарета был, впрочем, также Христом, обетованным благодетелем человечества, но только этот Христос есть для него также Слово, ставшее плотью; этот же догмат выражен в смешении с иудейскими мечтами о Сыне Давидове, разрешителе Ветхого Завета и учредителе Нового, у Павла и прочих. Повсюду,

и в особенности у Иоанна, Иисус есть первородный и единый, непосредственно рожденный Сын Отца, отнюдь не в качестве эманации или чего-либо в этом роде — подобные противные разуму фантазии возникли лишь много позже,— но, в разъясненном выше смысле, в вечной единосущности и равносущности; все же прочие могут стать чадами Божиими лишь в Нем и опосредствованно, путем претворения в его сущность. Прежде всего нам следовало бы признать это, ибо иначе мы отчасти занимались бы нечестным толкованием, отчасти же вовсе не поняли бы христианства, но были бы сбиты им с толку. Затем, даже предположив, что сами мы никак не желали бы воспользоваться этим воззрением, давайте по крайней мере верно поймем и оценим его. А потому я напомню в этом отношении следующее. 1. Постижение абсолютного единства человеческого и божественного существования есть, разумеется, глубочайшее познание, какое доступно человеку. До Иисуса оно нигде не было известно, да и со времен Иисуса, можно даже сказать, до сего дня, по крайней мере в мирском познании, оно вновь практически искоренено и утрачено. Иисусу же оно было присуще очевидно, как и мы установим неопровержимо, если только сами обретем его,— пусть даже только в Евангелии от Иоанна. Как же Иисус пришел к этой истине? Если некто, после того как истина уже открыта, может впоследствии заново обнаружить ее, то в этом нет большого чуда; но невероятное чудо — в том, как может достичь прозрения первый его обладатель, отделенный от бывших прежде него и последовавших за ним тысячелетий единоличным обладанием этим постижением истины. Стало быть, в самом деле истинно то, что утверждает первая часть христианского догмата: что Иисус из Назарета есть,— совершенно особым, абсолютно никакому, кроме него, индивиду не свойственным образом,— единородный и первородный Сын Божий; и что все времена, которые только способны понять его, должны будут признать его таковым. 2. Хотя истинно то, что теперь всякий может найти в сочинениях его апостолов это учение и признать его для себя самого и собственным своим убеждением за истину, хотя, как мы утверждаем далее, верно и то, что философ, насколько ему известно, совершенно независимо от христианства находит те же

самые истины и обозревает их с последовательностью и всесторонней ясностью, в какой они, по крайней мере нам, не были переданы самим христианством, то остается, однако, вечною истиной, что мы, со всем нашим веком и со всеми нашими философскими исследованиями, поставлены на почву христианства и из него исходим и что это христианство многообразно участвовало во всем нашем образовании и все мы вместе взятые не были бы решительно ничем из того, что мы есть теперь, если бы нашему образованию не предшествовал во времени этот могущественный принцип[33]. Мы не можем уничтожить ни одну часть нашего бытия, унаследованного нами от прошлых событий, а исследованиями о том, что было бы, не будь того, что есть, не станет заниматься ни один рассудительный человек. А потому и вторая часть христианского догмата — что все те, которые со времен Иисуса Христа пришли к единению с Богом, пришли к нему лишь благодаря ему и через его посредство — остается равным образом безоговорочной истиной. А следовательно, всячески подтверждается то наше убеждение, что до конца времен перед этим Иисусом из Назарета будут глубоко преклоняться все разумные люди и что, чем более действительно существуют они сами, тем смиреннее признают безмерное величие этого исключительного явления.

Все это сказано для того, чтобы защитить это имеющее силу для своего времени воззрение христианства от неверного и несправедливого приговора там, где есть естественная склонность к нему, но отнюдь не затем, чтобы навязать это воззрение тому, кто либо вовсе еще не обращал внимания на эту историческую сторону христианства, либо, если и обращал, не мог тем не менее обнаружить именно того, что́ мы, по нашему убеждению, находим в ней. Ведь мы отнюдь не хотели бы в сказанном только что принять сторону тех христиан, для которых цену делу придает лишь имя. Блаженным делает лишь метафизическое, а отнюдь не историческое; последнее же лишь вразумляет. Если только человек действительно соединен с Богом и вернулся в него, то совершенно безразлично, каким путем он пришел к этому, и было бы совершенно бесполезным и неестественным занятием всегда лишь повторять в себе воспоминание о пути к

предмету, вместо того чтобы жить в нем. Если бы Иисус мог вернуться в мир, то, надо полагать, он был бы совершенно удовлетворен, если бы нашел христианство действительно господствующим в душах людей, все равно, хвалили бы при этом его заслугу или же игнорировали ее; это и впрямь самое малое, чего можно было бы ожидать от такого человека, который уже и тогда, при жизни, искал не своей славы, но славы Пославшего его[34].

После того как в различении двух описанных точек зрения мы нашли ключ ко всем высказываниям Христа у Иоанна и верное средство возведения того, что высказано во временной форме, к чистой и абсолютной истине, резюмируем содержание этих высказываний в ответе на оба вопроса. Прежде всего: что говорит Иисус о самом себе в смысле своего отношения к Божеству? Далее: что говорит он о своих приверженцах и учениках в смысле их отношения, во-первых, к нему, а во-вторых, через его посредство, к Божеству?

Гл. 1, 18: «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил». Как мы сказали, в себе божественная сущность потаенна; она выступает лишь в форме знания, и притом совершенно так, как она есть в себе.

Гл. 5, 19: ...Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что́ творит Он, то и Сын творит также». Его самостоятельность исчезла, как мы это выразили, в жизни Бога.

Гл. 10, 28–30: «И Я даю им жизнь вечную... и никто не похитит их из руки Моей. Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех; и никто не может похитить их из руки Отца Моего. Я и Отец — одно». В обоих тождественных положениях сказано одно и то же. Его жизнь есть моя, моя жизнь — его. Мое дело — его дело, и наоборот: именно так, как мы и выразились в прошлом чтении.

Это — самые отчетливые и убедительные места. Таким образом — единогласно и в одних словах — учит об этом все Евангелие. Иисус никогда не говорит о себе иначе.

Далее, как говорит он о своих приверженцах и своем отношении к ним? Неизменно предполагается, что в их нынешнем состоянии они совершенно не имеют верного бытия, но, как говорит он в 3-й главе Никодиму, должны

обрести столь всецело иное и противоположное их прежнему бытие, как если бы родился на место каждого из них совершенно другой человек[35], или, как он выражается всего убедительнее, они вовсе не живут и не существуют, но пребывают в смерти и во гробе, и только ему предстоит даровать им жизнь[36].

Послушайте об этом следующие решающие места Евангелия.

Гл. 6, 53: ...если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его (это выражение мы объясним впоследствии), то не будете иметь в себе жизни». Только тем, что едите плоть Мою и пьете Мою кровь, обретаете вы жизнь; без этого же нет ее.

Гл. 5, 24 сл.: «...слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня *имеет* жизнь вечную, и... *перешел* от смерти в жизнь... наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышавши, оживут» (курсив Фихте.— *Пер.*).— Мертвые! Кто же эти мертвые? Те ли, кто будут лежать во гробах своих в Судный день? Грубо-чувственное толкование; говоря библейским языком, толкование по плоти, но не по духу. Час ведь настал уже тогда. Мертвецы эти были те, которые не услышали еще голоса его и были потому мертвы.

А какова та жизнь, которую обещает Иисус дать верным своим?

Гл. 8, 51: ...кто соблюдет слово Мое, тот не увидит смерти вовек»,— отнюдь не в том смысле, как понимают это бездуховные толкователи: хотя он однажды и умрет, но не навек и в Судный день вновь пробудится,— а так, что отныне и вовеки он не умрет,— как то и впрямь поняли иудеи и хотели опровергнуть Иисуса, напомнив ему о факте смерти Авраама, и Иисус одобряет их толкование, намекая на то, что Авраам — который увидел день его и был посвящен в его учение, несомненно, Мелхиседеком — действительно не умер.

Или, еще очевиднее,— гл. 11, 23: ...воскреснет брат твой». Марфа, голова которой была именно так же забита иудейскими выдумками, сказала: знаю, что воскреснет в воскресение, в последний день. Нет, говорит Иисус: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет. И всякий, живущий и верующий в Меня,

не умрет вовек»[37]. Соединение со Мной дает соединение с вечным Богом и его жизнью и уверенность в ней, так что в каждое мгновение мы обладаем всею вечностью и имеем ее и совершенно не верим обманчивым феноменам рождения и смерти во времени, а потому не нуждаемся более и в каком-либо пробуждении как спасении от смерти, в которую мы не верим.

А откуда у Иисуса эта вовеки животворящая верных ему сила? От его абсолютного тождества с Богом — гл. 5, 26: «...как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе».

Далее, каким образом приверженцы Иисуса становятся причастны этому тождеству своей жизни с жизнью божественной? Иисус говорит об этом в самых разнообразных выражениях, из которых я приведу здесь лишь самые сильные и определенные, и именно из-за абсолютной их ясности — самые непонятные и предосудительные во мнении как современников, так и потомков вплоть до сего дня. Гл. 6, 53–55: ...если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие». Что это значит? — Он сам объясняет это в стихе 56: «Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем», и обратно, кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот ел Мою плоть и т. п. Есть его плоть и пить его кровь означает: стать совершенно и всецело им самим и пресуществиться без изъяна и оговорок в его лице,— лишь повторить Его в своей личности,— так же точно пресуществиться[38] с Ним в Его плоть и кровь — как Он есть ставшее плотью и кровью вечное Слово, и стать (что просто следует из этого и ему равнозначно) самим явившимся во плоти и крови вечным Словом: мыслить всецело и совершенно, как он, и так, словно бы это сам он мыслил, а не мы; жить всецело и совершенно, как он, и так, словно бы он жил вместо нас. Если только вы теперь, почтенное собрание, не упростите и не исказите собственные мои слова, поняв их в том ограниченном смысле, будто надлежит лишь подражать Иисусу как недостижимому образцу нашему издали и в частностях, насколько то позволяет челове-

ческая слабость, но примете их так, как они сказаны мною,— что нужно совершенно стать им самим, то вам с очевидностью станет ясно, что Иисус не мог бы выразиться сколько-нибудь осмысленно иначе и что он сказал превосходно. Иисус был весьма далек от того, чтобы представлять себя недостижимым идеалом, которым сделала его лишь нужда последующих времен, и апостолы его также не смотрели на него в этом смысле — среди прочих даже и Павел, который говорит: «Не я живу, но живет во мне Христос»[39]. Но Иисус желал, чтобы его приверженцы всецело и неделимо повторили его в его характере — таким, каким был он сам, и притом он требовал этого абсолютно и как непременное условие: если не будете есть плоти моей и т. п., то не обретете в себе вообще никакой жизни, но останетесь лежать во гробах, где я и нашел вас.

Лишь этого одного он требовал: не больше, но и не меньше. Он отнюдь не думал удовольствоваться просто исторической верой в то, что он есть воплотившееся вечное Слово и Христос, как он себя называл. Правда, у Иоанна он также требует как предварительного условия — лишь затем, чтобы его выслушали и обратились к его речам,— веры[40], т. е. предварительного допущения возможности того, что он и есть этот Христос, и он нисколько не останавливается также перед тем, чтобы укрепить и облегчить людям это допущение поразительными и чудесными действиями, им совершаемыми. Но последнее и решающее доказательство, которое лишь должно стать возможным благодаря предварительному допущению, или вере, есть то, что человек действительно начнет исполнять волю Того, Кто послал Иисуса, т. е., что он (в объясненном выше смысле) будет есть плоть и пить кровь его, вследствие чего и осознает, что учение это от Бога и что Иисус говорит не от себя самого. Точно так же не идет здесь речи и о вере в его предстательственную заслугу. Хотя Иисус у Иоанна есть Агнец Божий, принявший на себя грехи мира, но он — отнюдь не тот, кто искупал бы их своею кровью перед разгневанным Богом. Он уносит грехи: согласно его учению, человек вне Бога и его самого вовсе не существует, но мертв и погребен; он никоим образом не входит в духовное Царство Божие: как же мог бы бедный, ничтожный

человек возмутить что-то в этом Царстве и нарушить Божии намерения? Но кто превратится в Иисуса, а тем самым в Бога, тот уже более и вовсе не живет, но в нем живет Бог: но как же мог бы Бог согрешить против себя самого? Следовательно, он унес и уничтожил всю иллюзию греха и робость перед Божеством, которое могло бы почесть себя оскорбленным из-за поступка человека. Наконец, если кто-то повторит таким образом характер Иисуса в своем характере, каков же будет, по учению Иисуса, результат этого? Так, Иисус, в присутствии учеников своих, восклицает к Отцу своему, гл. 17, 20: «Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их; да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино...»,— в Нас — едино. Теперь, по достижении совершенства, устраняется всякое различие: вся община, Первородный вместе с родившимися впоследствии, вначале и позднее, вновь совпадают в едином общем источнике жизни всех — Божестве. И таким-то образом, как мы и утверждали выше, христианство, если допустить его цель достигнутой, вновь совпадает с абсолютной истиной и само утверждает, что каждый может и должен прийти к единству с Богом и стать в своей личности самим существованием его, или вечным Словом.

Итак доказано, что учение христианства в точности согласуется с нашим учением, которое мы изложили вам в предшествующих наших речах, а в начале сегодняшнего чтения постарались окинуть одним общим взглядом; совпадает даже в системе образов жизни и смерти и всего, что из них проистекает.

Послушайте в заключение то, чем я завершил мое прошлое чтение, сказанное словами того же самого евангелиста Иоанна.

В первой главе своего Первого послания он так суммирует — без всякого сомнения, имея в виду свое Евангелие,— практический его результат: «О том, что́ было от начала, что́ мы слышали, что́ видели своими очами, что́ рассматривали и что́ осязали руки наши, о Слове жизни». Заметьте, как много значения он придает тому, чтобы предстать в своем Евангелии не излагающим только собственные свои мысли, но простым свидетелем бывших ему восприятий! — «...о том... возвещаем вам, чтобы

и *вы*» — совершенно в духе последнего из приведенных выше слов Иисуса — «имели общение с *нами;* а наше» (наше — апостолов, равно как и ваше — обращенных) «общение — с Отцем и Сыном Его, Иисусом Христом... Если мы *говорим,* что имеем общение с Ним, а *ходим* во тьме» (если мы думаем, что едины с Богом, а в нашей жизни не является ни проблеска божественного действования), «то мы лжем» (и суть лишь фантазеры и мечтатели). «Если же ходим во свете, подобно как Он во свете, то имеем общение друг с другом, и Кровь Иисуса Христа, Сына Его» (отнюдь не кровь его, пролитая в метафизическом смысле во искупление нашего греха, но плоть и дух его, вошедшие в нас, его жизнь в нас) «очищает нас от всякого греха»[41] и далеко возносит нас над самой возможностью грешить.

ЧТЕНИЕ СЕДЬМОЕ

Почтенное собрание,

наша теория бытия и жизни изложена теперь полностью. Мы доказали также — отнюдь не для того, чтобы доказать тем самым теорию, но в виде всего лишь побочного замечания,— что христианская теория этих предметов совершенно такова же. Здесь я только прошу у вас, в том, что касается этого последнего обстоятельства, дозволения постоянно использовать проведенное доказательство, напоминая порой о выражении или образе из христианских текстов, в которых имеются чрезвычайно выразительные и превосходно обозначающие предмет образы. Злоупотреблять этим дозволением я не стану. Мне весьма хорошо известно, что в нашу эпоху невозможно вступить в сколько-нибудь обширный круг людей образованных сословий, где не отыскалось бы нескольких лиц, у которых упоминание о Христе и использование библейских выражений вызывает неприятные ощущения и подозрения, что говорящий — одно из двух: или лицемер, или ограниченный ум. Поставить это в вину таким людям — совершенно противоречит моим принципам; кто может знать, как мучит их зрелище непризванных ревнителей этих предметов и какие противоразум-

ные вещи им могли бы навязать под именем учения Библии? Но я знаю также и то, что во всяком образованном обществе, в том числе в собравшемся здесь обществе, встречаются и другие — те, которые любят возвращаться душою к этим напоминаниям, а с ними вместе — и к прежним чувствам их юности. Пусть эти два класса людей любезно помирятся здесь друг с другом. Все, что я собираюсь сказать, я скажу вначале на обычном книжном языке; пусть те, которым неприятны библейские образы, держатся только первого выражения, второе же пропускают мимо ушей.

Живое обладание изложенной теорией, а отнюдь не сухое и мертвое, сугубо историческое знание ее есть, согласно нашему утверждению, высшее и единственно возможное блаженство. Доказательство этого будет начиная с сегодняшнего дня нашей задачей, и это, собственно говоря, составляет вторую основную часть всех наших теперешних чтений, которую эпизодическое исследование на прошлой лекции должно было, помимо прочего, отделить от первой.

Ясность всегда прибавляется от противоположений. Коль скоро мы намерены глубоко постичь и живо описать верный и блаженный образ мысли, неплохо будет охарактеризовать также и противоположный ему, плоский и злосчастный способ существования, который мы, точно так же как и христианство, называем несуществованием, смертью и погребением заживо,— еще глубже и нагляднее, чем это могло совершиться в первом нашем чтении, когда мы, впрочем, уже описали его. Тогда мы характеризовали неверный образ мысли в противоположность истинному — как рассеяние во множественном в противоположность обращению и собиранию души в едином; и это есть и остается существенной основной его чертой. Но вместо того, чтобы, как это мы делали тогда, смотреть больше на многообразные внешние объекты, в которых он рассеивается, давайте рассмотрим сегодня, каким образом он, еще совершенно безотносительно к объекту, оказывается протяженным, обширным, плоским и как бы излитым и расплесканным[42].

Всякая внутренняя духовная энергия проявляется в непосредственном ее сознании как собирание себя, схватывание и стягивание своего обычно рассеянного духа в

одну точку и как удержание себя в этой точке единства вопреки постоянному естественному стремлению ослабить это стягивание и вновь распространиться. Так, говорю я, проявляется абсолютно всякая внутренняя энергия, и лишь в этом собирании себя человек бывает и чувствует себя самостоятельным. Без этого самостяжения он именно расплывается и растекается — причем отнюдь не так, как он хочет и как делает себя (ибо всякое делание себя есть в нем противоположность растекающемуся, стяжение)[43], но так, как с ним получается и как дает ему беззаконный и непостижимый случай. А потому в этом последнем состоянии он совершенно лишен самостоятельности, он существует вовсе не как некое для себя сущее реальное, но лишь как мимолетное природное событие. Короче, изначальным образом духовной самостоятельности является в сознании вечно себя делающая и живейшим образом себя удерживающая геометрическая точка; столь же изначальный образ несамостоятельности и духовного небытия есть неопределенно разливающаяся плоскость. Самостоятельность обращается к миру своим острием; несамостоятельность же — своей тупо простертой плоскостью.

Только в первом состоянии есть сила и самоощущение силы, поэтому лишь в нем возможно также могучее и энергичное постижение и проникновенное осмысление мира. Во втором состоянии силы нет; дух при постижении мира не присутствует, он — не дома, но, как Ваал в древнем сказании, пошел по полю[44], или мечтает, или спит; как же мог бы он почувствовать себя в объекте и отделить себя от него? Он — для себя самого — сливается с ним, и таким образом мир его бледнеет для него, а вместо живого существа, в котором он должен был бы полагать собственную свою жизнь и противополагать ему эту жизнь, он получает лишь слабую тень и туманный образ. В отношении таких людей верно сказанное древним пророком об идолах язычников: имеют глаза и не видят; и уши, и не слышат[45].— Они в самом деле не видят зрячими глазами, ибо одно дело — охватить глазом и душою в определенных границах зримый облик — так, чтобы отныне мы во всякое мгновение могли с абсолютной свободой вновь представить его внутренним зрением точно таким, каким мы его видели, и совсем

другое дело — просто представлять себе шаткое и бесформенное явление до тех пор, пока оно совсем не исчезнет, не оставив нам никаких следов своего существования. Кто не достиг даже этого могучего постижения предметов внешнего чувства, тот может быть уверен, что не сразу придет к нему и бесконечно более высокая внутренняя жизнь.

В этом долгом, широком и многообразном духовном бытии спокойно и мирно уживаются друг рядом с другом многочисленные противоположности и противоречия. Ничто в нем не различено и не разделено, но все пребывает в тождестве и одно вросло в другое. Такие люди не считают ничего истинным и ничего — ложным; они ничего не любят и ничего не ненавидят. То и другое — прежде всего потому, что для того, чтобы признавать нечто твердо, раз и навсегда, чтобы любить, ненавидеть и испытывать любой аффект, необходимо именно то энергичное собирание себя, к которому они неспособны, а также и потому, что для этого нужно отделять и различать множественное, дабы избрать себе в нем единственный предмет своего признания и аффекта. Но как же могли бы эти люди установить что бы то ни было как истину — ведь тогда они должны были бы осудить и отбросить как ложное все возможное иное, противоположное этому первому,— а этого никак не позволяет им их неясная привязанность к иному? Как могли бы они любить нечто всей душой — ведь тогда им следовало бы ненавидеть противоположное ему, чего никак не позволит им их всеобщая любовь и уживчивость? Они совсем ничего не любят, сказал я, и решительно ничем не интересуются — даже самими собою. Если бы когда-нибудь они поставили перед собою вопрос: «Прав ли я или неправ? Справедлив ли я или несправедлив? Что же будет со мною дальше и стою ли я на пути к счастью или к погибели?» — то вынуждены были бы ответить себе: «Какое мне до того дело; как раз и нужно посмотреть, что из меня получится, и тем, что получится, воспользоваться; а это уж само выяснится». Так они отвергнуты, оставлены и покинуты самими собою; и так-то ближайший их хозяин — они же сами — не заботится о них. Кто же другой кроме них мог бы придать им большую ценность, чем они придают себе сами? Они сами предали

себя слепому и беззаконному случаю, дабы он сделал с ними все, что бы ни получилось.

Так же как верный образ мысли сам по себе прав и благ и для приращения своей ценности не нуждается, в себе и для себя, ни в каких добрых делах, которые, впрочем, тоже не заставят себя ждать,— и описанное умонастроение ничтожно и недостойно и необязательно должно сопровождаться еще каким-нибудь особенным злонравием, дабы стать предосудительным; никто из обладающих им не вправе также утешать себя тем, что при всем том он не делает никакого зла, а, может быть, творит даже добро — в своем роде и то, что он называет добром. В том-то и состоит подлинно греховное высокомерие в этом настроении души, что люди думают, будто могли бы и грешить, если бы им только вздумалось, и будто им должны быть еще премного благодарны, если они этого не делают. Они заблуждаются; они вовсе ничего не *могут* делать, ибо они вовсе не *существуют*, и этих самых «они», которыми они себе кажутся, вовсе нет, но вместо них живет и действует слепой и беззаконный случай, а он выпадает, как получится,— то в явление дурное, то во внешне безукоризненное, хотя явление — простая тень и отпечаток слепо действующей силы — нимало не заслуживает оттого упреков в первом случае или похвал во втором. Окажутся ли они дурными или добрыми явлениями, мы со временем узнаем; дело совсем не в этом. Одно мы знаем наверняка, что они во всяком случае окажутся спутанными и ненадежными, без внутренней духовной жизни; ибо то, что властвует в них, слепая природная сила, совершенно не может действовать иначе, как не может и это дерево приносить иного плода[46].

То, что делает описанное состояние неизлечимым и замыкает его для всего лучшего и всякого сообщения извне,— это сопровождающая его почти полная неспособность принимать нечто превосходящее их образ мысли, хотя бы только исторически, в его подлинном смысле. Они решили бы, что согрешили против всякого человеколюбия и причинили честному человеку оскорбительнейшую несправедливость, если бы допустили, что другой — как бы чудно́ он, положим, при этом ни выражался — мог или желал подразумевать под сказанным

что-либо иное, нежели то, что и сами они говорят и подразумевают, и если бы в каком бы то ни было сообщении они предположили иную цель кроме того, чтобы относительно старого и известного урока получить возможность удостовериться, хорошо ли мы выучили наизусть этот самый урок. Можете сколько угодно охранять себя от ложных толкований самыми резкими антитезами, можете исчерпать все сокровища языка, выбирая самые сильные, разительные, недвусмысленные выражения; как только это выражение достигнет их ушей, оно тут же утратит свою природу и превратится в избитую банальность, а их искусство все перетолковывать и упрощать превозмогает всякое другое искусство. Поэтому они в высшей степени презирают всякое сильное, энергичное и в особенности с помощью образов принуждающее к пониманию выражение; и по их правилам, следовало бы всякий раз выбирать самое общее прозаическое и отвлеченное название — под страхом возможности показаться назойливым и неделикатным. Так, когда Иисус говорил: «Будете есть мою плоть и пить мою кровь», ученики его нашли, что это — жестокие слова; а когда он упоминал о возможности соединения с Богом, иудеи поднимали камни, чтобы бросить ими в него. Они во все времена оказываются правы. Поскольку же невозможно, да и не нужно, говорить решительно ничего, кроме того, что́ они, на своем языке, выражают так-то и так-то, тогда к чему это странное стремление — говорить о том же самом и едином иначе? Ведь из-за этого «они» им только приходится без всякой надобности утруждать себя тем, чтобы переводить все это обратно на свой язык.

Мы дали здесь это описание духовного небытия или, пользуясь христианским образом, смерти и погребения заживо, отчасти для того, чтобы через противоположное ему тем яснее представить духовную жизнь, отчасти же, и во-вторых, оно само есть необходимый элемент описания человека в смысле отношения его к благосостоянию; такое-то описание нам и предстоит дать в дальнейшем. Руководством к этому описанию для нас будут и послужат представленные выше (в пятом чтении) пять или, поскольку точка зрения науки в популярных изложениях представлена быть не может, остальные четыре пози-

ции мировоззрения как различные точки зрения на наслаждение миром и самим собою. Описанное же только что состояние духовного небытия даже и не принадлежит к их числу; оно вообще есть не какое бы то ни было возможное положительное нечто, но чистое ничто и потому для нас отрицательно также и в отношении наслаждения и благосостояния. В нем нет любви, а всякое наслаждение основано на любви. Поэтому для такого состояния и наслаждение совершенно невозможно, и его описание в этом отношении следовало предпослать всем прочим как описание абсолютной безотрадности или злосчастья, в противоположность отдельным особенным способам действительно наслаждаться миром или самим собою, которые мы теперь и перечислим.

Всякое наслаждение основано на любви, сказал я. Что же есть любовь? Я говорю: любовь есть *аффект бытия*. В самом деле, почтенное собрание, рассудите вместе со мною так: бытие покоится в самом себе, само себе достаточно, в самом себе закончено и ни в каком бытии вне себя не нуждается. Пусть же оно теперь, абсолютно сознавая себя, почувствует себя: что явится? Очевидно, что явится это самое чувство *самоскрепления* и *самонесения*[47], а значит, *любви* к себе самому и, как я и сказал, аффект, аффицированность бытием, т. е. именно чувство бытия как бытия. Предположите далее, что конечному, т. е., как мы описали выше, пребывающему в вечном становлении, бытию присущ прообраз его истинного и достойного его самого бытия; тогда оно любит сам этот прообраз, и если его действительное, ощутимое для него бытие согласуется с этим прообразом, то любовь его удовлетворена и ему хорошо; если же действительное его бытие не согласуется с этим все-таки пробудившимся к жизни и неискоренимым, вечно любимым прообразом, то оно чувствует себя нехорошо, ибо ему недостает того, что́ оно все-таки не может перестать любить больше всего на свете, и оно без конца томится по нему и тревожится о нем. Благополучие есть соединение с любимым; боль же — разлученность с любимым. Лишь любовь дает нам впечатление благоденствия, а равно и боли; кто не любит, тот одинаково застрахован и от того, и от другого.— Пусть, однако, никто не подумает, будто описанное вначале бледное и смерти подобное состояние, в

котором нет как любви, так, впрочем, и боли, следует предпочесть — доступной боли и болью ранимой — жизни в любви. Прежде всего, мы по крайней мере ощущаем себя, обладаем и владеем собой также и в чувстве боли, и уже только это одно само по себе несказанно отраднее абсолютного отсутствия самочувствия; далее, эта боль есть благотворное жало, которое должно побудить нас — и рано или поздно действительно побудит нас — к соединению с любимым и к блаженству в нем. А потому благо человеку, который способен хотя бы только грустить и испытывать тоску!

На первой позиции мировоззрения, где реальность приписывается только предмету внешнего чувства, в отношении наслаждения самим собою и миром господствующим моментом оказывается чувственное наслаждение. Даже оно (мы говорим это в научных видах и в пояснение выдвинутого только что принципа всей этой области) — даже оно основывается на аффекте бытия (здесь — организованной чувственной жизни) и на любви к этому бытию и к непосредственно чувствуемым нами (а отнюдь не постигаемым в скрытом умозаключении, как то выдумали некоторые[48]) средствам, развивающим это бытие и ему содействующим. Блюдо за столом вкусно для нас, а цветок приятно пахнет, потому что повышает и оживляет наше органическое существование; а приятный вкус, как и запах, суть не что иное, как непосредственное чувство этого повышения и оживления. Не станем задерживаться дольше на этого рода наслаждении, принадлежащем, правда, к единому целому системы жизни и потому не допускающем высокомерного презрения к себе, но и не слишком стóящем рассмотрения и серьезной заботы! Несмотря на это, я откровенно могу (относительно и сравнительно) признаться вам, что, по моему мнению, для последовательного философа тот, кто способен хотя бы всецело и безраздельно предаться душою чувственному наслаждению, намного дороже того, кто исключительно от одной только плоскости, рассеянности и растечения души не в состоянии даже толком распробовать вкус или принюхаться там, где все дело во вкусе или в обонянии.

В общественном состоянии между этим сугубо чувственным вожделением и высшими точками зрения яв-

ляются аффекты, опосредствованные фантазией, которые, однако, всегда в конечном счете относятся к чувственному наслаждению и исходят из него. Так, например, хотя скупой добровольно подчиняется сиюминутной нужде, к которой он непосредственно не чувствует никакого влечения, но делает это лишь из страха перед нуждой будущей, к которой он еще менее того испытывает влечение, и потому, что так уж странно приучил он свою фантазию, что отображающийся в ней будущий голод мучит его много сильнее реального голода, действительно чувствуемого им в настоящий момент. Не будем же останавливаться дольше и на этих, неосновательных, пошлых и фантастических даже в сравнении с непосредственным чувственным наслаждением аффектах, ибо равно пошло и фантастично все, что встречается в этой области!

Второй позицией мировоззрения была точка зрения правоты[49]; с этой точки зрения, реальность приписывается исключительно упорядочивающему наличное духовному закону. Каков аффект этой позиции и соответственно этому каково его отношение к благосостоянию? Для тех, кто уже обладает философскими познаниями, я хотел бы несколькими совсем краткими замечаниями пролить новый свет на эту материю, замечательно трактованную уже Кантом, изложив ее со строгой последовательностью.

На этой точке зрения человек в глубочайшем корне своего бытия сам есть закон. Этот закон есть на самом себе покоящееся, само себя несущее и совершенно ни в чем, кроме себя, не нуждающееся, даже не способное хотя бы только допустить нечто подобное, бытие такого человека. Это — закон исключительно ради закона, отвергающий абсолютно всякую цель, кроме себя самого.

Прежде всего, человек, несомненно, может мыслить и действовать, укоренившись таким образом в законе. Каждый не совсем пошлый философ это доказывает априори. Всякий не совершенно грубый и запутавшийся человек вечно чувствует это в себе самом и доказывает это всей своей жизнью и мыслью. На ту знаменитую аксиому, которую (после того как упомянутое только что положение вновь было выдвинуто в нашу эпоху Кантом и другими) высказывало и до тошноты часто повторяло реши-

тельное большинство богословов, философов и литераторов нашего времени,— ту аксиому, что человеку абсолютно невозможно желать без всякой внешней цели чего-либо для него желанного или действовать, не имея никаких внешних видов в своей деятельности,— на эту аксиому вовсе не следует обращать внимания, но ей следует противоставить только холодно-пренебрежительное презрение. Откуда же знают они то, что́ так категорично утверждают, и чем думают они доказать свою аксиому? Они знают это исключительно из знания о самих себе; ведь и противнику они предлагают лишь обратиться к происходящему в собственной его груди и найти себя в точности таким же, каковы и они. *Они* этого не могут и потому утверждают: этого не может никто. Еще раз: *чего* не могут они? Хотеть и действовать без какого-либо еще намерения, кроме самой деятельности. Что же это такое, что лежит вне сферы воления и действия и вне самостоятельности духа в самом себе? Решительно ничего, кроме чувственного благоденствия, ибо такова единственная противоположность первому; чувственное благоденствие, говорю я, как бы чудно́ это порою ни выражали и сколько бы ни переносили даже место и время его по ту сторону могилы. Что же такое признали они в этом признании о себе самих? Ответ: что они вовсе не могут мыслить, шевелиться или двигаться, если не имеют каких-либо видов на достигаемое этой деятельностью благоденствие; что они не могут рассматривать себя самих решительно никак иначе, как только в виде средства и инструмента чувственного наслаждения, и что, по их неистребимому убеждению, духовное начало в них существует исключительно затем, чтобы питать и опекать животное в них. Кто же захочет оспаривать у них их знания о себе и перечить им в том, что сами они должны знать лучше всякого другого и что в самом деле только они и могут знать?

Человек, сказали мы, на второй позиции мировоззрения сам есть закон, и само собой понятно, что это — живой, самочувствующий, сам собою аффицированный закон, или аффект закона. *Аффект* же закона как такового и в этой форме есть — я призываю вас самих постичь это вместе со мною — абсолютный приказ, безусловное долженствование (Soll), категорический им-

ператив, который этой самой категоричностью своей формы совершенно отвергает всякую любовь и склонность к тому, что приказано. Это должно быть — и все тут: просто должно. Если бы ты хотел этого, ему не нужно бы было долженствовать, долженствование явилось бы слишком поздно и было бы отправлено на покой; и обратно, если ты со своей стороны обязан и можешь быть обязан, то ты не хочешь; от хотения ты освобождаешься, а склонность и любовь отклонены явной буквой закона.

Если бы только человек мог раствориться всей жизнью своей в этом аффекте закона, то все кончилось бы этим холодным и строгим долженствованием, а в смысле воззрения на самого себя и на мир — абсолютно незаинтересованным, совершенно исключающим всякое участие и всякое подобие благорасположения или антипатии приговором: сообразно ли нечто закону или не сообразно. И действительно, этим все кончается там, где человек исчезает в этом аффекте, и такой человек, при весьма верном познании закона, без раскаяния или неудовлетворенности самим собою объявляет, что все-таки не действует согласно ему и не желает действовать, с тем же хладнокровием, с каким он признал бы, что за тысячу лет до его рождения в далеком уголке мира некто не исполнил своих обязанностей. Однако с этим аффектом соединяется, как правило, интерес к себе самому и к своей личности, каковой интерес принимает тогда природу самого́ первого аффекта и тем видоизменяется, так что хотя воззрение на себя самого и остается простым приговором, как и должно им оставаться согласно сказанному, однако приговором не вполне беспристрастным: мы должны презирать себя, если не поступаем в соответствии с законом, и избавлены от этого презрения к себе, если соответствуем закону; однако мы намного охотнее желали бы находиться в этом последнем состоянии, нежели в первом.

Интерес человека к самому себе, сказали мы, исчез и растворился в этом аффекте закона. Человек лишь не хочет оказываться принужденным презирать себя самого перед лицом закона. Не презирать себя, говорю я,— это отрицательно; однако он отнюдь не может хотеть положительно уважать себя. Всюду, где говорят о поло-

жительном самоуважении, имеют и могут иметь в виду только отсутствие презрения к себе. Ибо приговор, о котором здесь идет речь, основывается на законе, который совершенно определен и требует всего человека. Ему можно только или не соответствовать, и тогда мы должны презирать себя, или же соответствовать, и тогда нам разве только не в чем упрекнуть себя: но мы отнюдь не можем еще и превзойти своим исполнением его требование и сделать нечто сверх его предписания, что тогда было бы ведь именно содеянным без предписания, а значит — беззаконным деянием; поэтому мы никак не можем положительно уважать и чтить себя как нечто превосходное.

Интерес человека к самому себе исчез в аффекте закона; аффект же этот уничтожает всякую склонность, всякую любовь и всякую потребность. Человек желает только, чтобы ему не приходилось презирать себя, а более он ничего не желает, ни в чем не нуждается и ничто не может ему требоваться. А в этой своей единственной потребности он всецело зависит от себя самого, ибо абсолютный закон, в котором исчезает человек, необходимо утверждает его совершенную свободу. И вот этот образ мысли ставит его выше всякой любви, склонности и нужды, а тем самым надо всем, что вне его и не зависит от него; он не нуждается для себя ни в чем, кроме себя самого, а тем самым его образ мысли, истребляя все зависимое в нем, возносит его надо всем и уподобляет блаженным богам.— Несчастным делает лишь неудовлетворенная потребность; не нуждайся только ни в чем, чего ты не мог бы обеспечить себе сам (а сам себе ты можешь обеспечить лишь одно — эту самую возможность ни в чем не упрекать себя),— и ты навеки будешь недоступен для несчастья. Ты не нуждаешься ни в чем вне тебя сущем; не нуждаешься даже в Боге; ты сам себе свой Бог, спаситель и избавитель.

Всякий слушатель, обладающий хотя бы только теми историческими сведениями, какие следует предполагать у всякого образованного человека, непременно заметит, что сейчас я изложил образ мысли и систему прославленного в древности стоицизма. Почтенный образ этого склада мышления представляет собою описание мифического Прометея у одного древнего поэта: Прометей,

сознавая свой справедливый и добрый поступок, смеется над заоблачным громовержцем и всеми муками, какие тот ни посылает на его голову, и с бесстрашным спокойствием видит, как над ним крушатся последние обломки мира; а у одного из наших поэтов он же так обращается к Зевсу:

Здесь я основался
И здесь, по своему подобью,
Творю людей —
То племя, что, подобно мне,
Страдать и плакать будет,
И наслаждаться, и веселье знать,
И так же, как и я, не уважать
Тебя![50]

Вы уже достаточно часто слышали, почтенное собрание, что для нас этот образ мысли стоит лишь на второй ступени возможного мировоззрения и является лишь первой и низшей ступенью более высокой духовной жизни. Уже в прошлой речи мы намекали вам на возможность жизни гораздо более глубокой и совершенной, и эти намеки развернем подробнее в наших будущих речах. Однако мы не считаем себя обязанными предать такое — все-таки заслуживающее всяческого почтения — умонастроение высокомерному презрению разложившихся духом или оставить этому духовному разложению какое бы то ни было прибежище. В этом отношении добавлю следующее.

Бесспорна та истина, что этот образ мысли лишь по непоследовательности может прийти к допущению Бога и что всюду, где он только бывает последовательным, хотя и нуждается, может быть, в Боге для теоретического объяснения природы, но уж, конечно, не для практической своей потребности; и что он, во всяком случае, не нуждается в Боге для своего сердца, не чтит никакого Бога и сам себе бывает богом. Но какого же это бога он низвергает? Не какого иного — и никакого иного не мог бы он отрицать, ибо на этой точке зрения никакой иной бог невозможен,— как вышеописанного произвольного раздатчика чувственного благоденствия, чью благосклонность мы должны сперва приобрести каким-нибудь средством, хотя бы средством этим оказалось законосообразное поведение. Этого-то, так определенного в его форме бога указанное умонастроение с полным правом низвер-

гает; он и должен пасть, ибо он — не Бог; и даже более высокое воззрение не обретет Бога вновь в подобном обличьи, как мы и увидим это со всей ясностью в свое время. Стоицизм отвергает не истинное, а только одну ложь; истины он вообще не достигает, но остается в ее отношении исключительно отрицательным; это — его ошибка.

А стало быть, иллюзия известной системы, называющей себя также христианской, системы, гласящей, будто христианство освятило чувственное вожделение, возложило на Бога его удовлетворение и открыло секрет, как,— именно тем, что мы служим вожделению,— служить в то же время этому Богу,— остается заблуждением. Счастье, которого ищет чувственный человек, необратимо отделено от блаженства (которое не обещает, а непосредственно подает нам религия) пропастью подчинения святому закону, перед коим умолкает всякая склонность, и отличается от него не только по степени, но по внутренней сути. Поэтому те, которые выражают то же самое в философии и воодушевленными восклицаниями внушают нам, что нашими требованиями мы желаем искоренить основное свойство человеческой природы и вырвать сердце из груди человеческой, помимо того что презренны, оказываются сверх того еще и смешны. Точно так же и литераторы, которые жалуются на то, что стоицизм угашает в человеке любовь,— поскольку под любовью этой понимают они отнюдь не пламя той божественной любви, о которой мы поведем речь впоследствии, а только земную любовь и склонность,— и которые полагают, что если ребенок, невинно тянущийся маленькой ручонкой к предложенному ему лакомству, представляет щемяще-трогательное и потому приятное глазу зрелище, то потому же и взрослый, ведущий себя подобным образом, может претендовать на моральное одобрение всякого серьезного судьи,— такие литераторы, говорю я, пребывают в престранном смешении нравственных понятий.

Это все, что я могу сказать в отношении благоденствия о второй позиции мировоззрения, которая в этом смысле сугубо отрицательна и представляет собою простую апатию: последнее я хотел выделить резко и определенно, чтобы, пользуясь этой апатией как промежу-

точным звеном, отделить пошлое от святого и укрепить между ними непреодолимую преграду. В чем состоит ограниченность этой апатии и как именно поэтому она побуждает к развитию более высокой жизни духа в божественной любви, об этом — в следующей речи!

ЧТЕНИЕ ВОСЬМОЕ

Почтенное собрание,

общую цель и содержание всех этих чтений можно было бы коротко определить, сказав, что они содержат описание подлинной и истинной и именно поэтому блаженной жизни. Но каждое хорошее описание должно быть генетическим и действовать так, чтобы описываемое как бы постепенно возникало перед глазами зрителя. Подлинная же духовная жизнь вполне поддается такого рода генетическому описанию, ибо она (как мы сказали уже некоторое время назад, и тогда казалось — образно, но из образности этой возник впоследствии весьма серьезный буквальный смысл) развивается, как правило, лишь постепенно, мало-помалу, и переживает определенные стадии. Эти стадии духовной жизни мы признали в пяти основных возможных позициях мировоззрения; и мы видели, как по ним нарастает жизнь, сперва лишь как холодное и беспристрастное воззрение. В прошлой же лекции мы снабдили это сугубое воззрение его аффектом — свойственной ему любовью и его самоудовлетворением, и только тем самым усовершенствовали форму жизни. Эту определенную таким образом жизнь мы провели на прошлой лекции через состояние нулевое, состояние простого чувственного наслаждения, состояние строгой правомерности и законосообразности.

Восходя к более высоким ступеням духовной жизни, это описание по понятным причинам становится все более темным и трудным для понимания большинству людей падшей эпохи, потому что вступает в чуждые этому большинству, неведомые ни по собственному духовному опыту, ни понаслышке области. Это налагает на всякого, кто однажды берется говорить о таких предметах, обязанность по крайней мере уберечься — на случай, если бы ему пришлось расстаться даже с надеждой

быть положительно понятым всеми слушателями,— по крайней мере уберечься от всех такого рода недоразумений, которым он сам давал бы повод и причину, и если бы даже он не мог донести до всех истину, тем не менее постараться, чтобы никто по его вине не приобрел чего-нибудь ложного, и вооружить хотя бы того, кто способен вполне постичь им сказанное, чтобы сам он мог, в свою очередь, высказаться, ответить и исправить неточные толкования в своем кругу. Вследствие этого я принял решение употребить часть сегодняшнего чтения на то, чтобы исчерпать подлежащую здесь нашему рассмотрению и оставленную в прошлый раз на кульминационной точке материю во всей ее глубине.

Тех из присутствующих, кто уже были посвящены в спекулятивное мышление, мне при этом предстоит так перенести в точку органического единства всякой спекуляции, как это, насколько я знаю, еще не бывало нигде и никогда. Все же прочие, которые либо не желают, либо не могут философствовать вместе с нами, могут по крайней мере употребить тот случай, что у них на виду будут философствовать, на то, чтобы составить себе общее понятие о предмете и усмотреть, что если только это делают верно, то это совершается вовсе не так странно и искусственно, как полагают обыкновенно, но совершенно просто и естественно, и для этого не требуется ничего, кроме лишь способности пристального внимания. Однако будет надобно, чтобы и те, кто относятся к этому последнему классу, поняли сказанное мною в последующем по крайней мере исторически, потому что еще до окончания этого чтения явится нечто, что все пожелают понять, но что невозможно понять, если не постичь, хотя бы только исторически, ему предшествующего и не предположить его как возможную гипотезу.

Мы познали: бытие есть — абсолютно, оно никогда не стало, и в нем ничего не стало. Это бытие, далее — как можно лишь обнаружить, но отнюдь не понять генетически,— существует также внешне; и если оно однажды найдено существующим, то можно понять также, что и это существование не стало, но основано во внутренней необходимости бытия и абсолютно положено этой необходимостью. Посредством же этого существования и в этом существовании бытие (все это можно постичь как

необходимо следующее из существования) необходимо становится сознанием, и притом многообразно раздробленным сознанием.

Все в совокупности, что следует *в* бытии из *существования,* мы будем — единственно лишь затем, чтобы не повторять всякий раз одного и того же ряда слов,— называть *формой,* каковое слово именно и означает все то, что́ мы должны были постичь уже прежде как следующее из существования. (Так дело обстоит — напомню для тех, кто не философствуют вместе с нами,— со всей философской терминологией; ее термины суть лишь сокращения речи, служащие для того, чтобы вкратце напомнить о чем-то, что уже было усмотрено прежде в непосредственном созерцании; и если кто не испытал этого созерцания, то для него, но для него одного, они суть пустые и ничего не значащие формулы.)

У нас есть, следовательно, два этих момента: бытие, как оно есть внутренне и в себе, и форма, какую это бытие принимает вследствие того, что существует.— Как именно мы выразились? Что именно принимает форму? Ответ: бытие, как оно есть в себе самом, без малейшего изменения его внутренней сущности — именно это для меня важнее всего. Что же, следовательно, есть в существовании? Ответ: совершенно ничего иного, кроме единого, вечного и неизменного бытия, кроме которого вообще ничто не может быть. Далее, способно ли это вечное бытие существовать иначе, как именно в этой форме? Как же это могло бы быть возможным — ведь эта форма есть не что иное, как само существование; а стало быть, утверждение «бытие могло бы существовать также и в другой форме» означало бы: «бытие может существовать, при этом, однако, не существуя». Назовите бытие *A,* а форму — само собой, совокупную форму, мыслимую в ее единстве — *B;* тогда действительное существование есть $A \times B$ и $B \times A$. *A,* определенное через *B,* и наоборот.— Определенное, говорю я и акцентирую это так, чтобы вы в своем мышлении исходили не от одной из крайних точек, но от средоточия и понимали себя именно так; оба в действительности срослись и взаимно пронизаны друг другом, так что их невозможно разделить вновь в действительности и не уничтожая действительности существования. Именно это для меня самое важ-

ное, именно это — точка органического единства всякого умозрения, и кто проникнет в нее, для того воссияет последний свет.

Выразим это еще сильнее: сам Бог, т. е. внутренняя сущность Абсолютного, которую лишь наша ограниченность отличает от его внешнего существования, не может устранить этого абсолютного слияния сущности с формой; ибо даже его существование, кажущееся лишь на первый, сугубо фактический взгляд фактичным и случайным, для единственно решающего дело подлинного мышления не является ведь случайным, но, поскольку оно есть и иначе быть не могло бы, *необходимо должно следовать из его внутренней сущности.* Итак, согласно внутренней сущности Бога, эта внутренняя сущность неотделимо связана с формой и сама собой вступает в некоторую форму; а это — для тех, кто в состоянии постичь это,— с легкостью разрешает господствовавшую от начала мира до сего дня высшую трудность всей спекуляции и усиливает уже ранее данный нами комментарий к словам Иоанна-евангелиста, а именно к словам: «В начале»,— абсолютно независимо от всякой возможности противоположного, от всякого произвола, от всякой случайности, а потому и от всякого времени, основанная во внутренней необходимости самой божественной сущности, была форма; и форма «была у Бога», заключаясь и основываясь и в своем существовании происходя из внутренней определенности божественной сущности, и форма сама «была — Бог»; следовательно, Бог выступал в ней так, как он есть в себе самом.

Например: одной частью формы было бесконечно продолжающееся оформление и придание определенности в себе вечно остающемуся равным себе бытия = *А*. Задам вам вопрос, дабы вы испытали себя на этом примере: что же в этих бесконечных оформлении и придании определенности есть само реально и деятельно оформляющее и характеризующее? Форма ли это? Но ведь форма в себе есть совершенное ничто. Нет, само абсолютно реальное = *А* оформляет *себя; себя,* говорю я, себя само, каково оно есть внутренне,— оформляет, говорю я, согласно закону некоей бесконечности. И оформляет себя не ничто, но оформляет себя внутренняя божественная сущность.

Возьмите из этой бесконечности там, где вам будет угодно, содержание какого-нибудь определенного момента. Это содержание, как само собой понятно, всецело определено, оставаясь таким, какое оно есть, а отнюдь не каким-нибудь иным. Я спрашиваю: почему оно есть то, что оно есть, и чем оно определяется таким именно образом? Вы можете ответить мне только одно: определяется двумя факторами; прежде всего, тем, что Абсолютное есть в своей внутренней сущности так, как оно есть, и, во-вторых, тем, что это Абсолютное бесконечно оформляет себя: за вычетом того, что в содержании следует из внутренней сущности, все прочее в этом моменте, т. е. то, что в нем есть чисто и исключительно оформление[51], есть то, что остается для этого момента из всего прочего бесконечного оформления.

Эта бесконечность раздробления, сказали мы, есть одна часть формы; и эту часть мы использовали как пример, чтобы ближе прояснить на нем наш основной принцип. Но для нашей нынешней цели важнее всего вторая часть формы, к которой мы намерены для ее определения применить выдвинутый нами, а теперь, как я надеюсь, и постигнутый принцип; для этого я вновь требую всей полноты вашего внимания.

Эта вторая часть формы есть дробление на пять лежащих друг подле друга и в качестве господствующих взаимно друг друга исключающих точек воззрения на реальность. Лежащие друг подле друга и как господствующие друг друга исключающие — самое важное здесь именно в том, чтобы это запомнить. Это, впрочем, уже доказано выше; а, кроме того, это непосредственно и с первого же взгляда очевидно. Еще раз: что же именно дробится в этом новом дроблении? Очевидно, Абсолютное, как оно есть в самом себе; это самое Абсолютное в той же самой нераздельности и единстве формы также и дробится до бесконечности. В этом нет никаких сомнений. Но как положены эти точки: положены ли они как действительные, так же как и вся протекающая во времени бесконечность? Нет, ибо они взаимно исключают друг друга как господствующие в одном и том же моменте времени; поэтому все они вместе взятые, в отношении наполнения всех моментов времени лишь одним из них, полагаются лишь как равно возможные; и бытие высту-

пает, в отношении каждого отдельного из них, не как необходимо долженствующее быть понято именно так или как действительно именно так понятое, но лишь как могущее быть понятым в этом смысле. В частности, выступает ли единое — правда, безвозвратно раздробленное в бесконечное время — бытие способом 1 или способом 2 и т. п.? Безусловно, нет; но это бытие в себе и для себя совершенно неопределенно и совершенно безразлично в отношении этого способа его понимания. Реальное в этом отношении простирается лишь до возможности, но не далее. Оно полагает поэтому своим существованием совершенно независимую от него в его внутренней сущности свободу и самостоятельность его понимания или способа, каким рефлектируют о нем; и если выразить то же самое еще резче — абсолютное бытие поставляет само себя в этом своем существовании как эту абсолютную свободу и самостоятельность понимать себя и как эту независимость от собственного своего внутреннего бытия; оно при этом не творит какой-либо свободы вне себя; но оно само, в этой части формы, Есть эта своя собственная свобода вне себя самого; и оно, разумеется, отделяет в этом отношении себя в своем существовании — от себя в своем бытии — и извергает себя из себя самого, чтобы вновь живым возвратиться в себя. Всеобщая же форма рефлексии есть *Я;* следовательно, оно полагает самостоятельное и свободное *Я;* или еще так: *Я,* или (что только и образует *Я*) самостоятельное и свободное *Я,* принадлежит к абсолютной форме = *В* и есть подлинная точка органического единства абсолютной формы абсолютной сущности; ведь и оставленное нами недавно в стороне как вторая часть формы дробление до бесконечности так же точно, согласно нашей собственной дедукции, основано на самостоятельности формы рефлексии; и оно, как мы заметили выше, неотделимо от внутренней необходимости божественной сущности, так что сам Бог не мог бы устранить его.

Мимоходом легко можно заметить следующие положения: 1. Свобода достоверно и поистине существует, и она сама есть корень всякого существования; однако она не обладает непосредственной реальностью; ибо реальность достигает в ней лишь возможности. По мере продвижения нашего исследования вперед парадокс этого

последнего прибавления разрешится сам собою. 2. Свобода во времени (innerhalb der Zeit) и для самостоятельно определяемого наполнения времени есть лишь в отношении к пяти указанным позициям духовной жизни и насколько она из них следует; но ее вовсе нет по ту сторону этого пятеричного дробления; ибо там есть лишь внутренне определенное абсолютное Существо в столь же необратимо определенной форме бесконечности и в непосредственно наполненном самой реальностью времени; так же точно нет ее по эту сторону указанного дробления и там, где *Я* полагается покоящимся в одной из этих точек, но там опять-таки есть лишь строгая необходимость и следование из принципа.

Но это — лишь мимоходом и потому, что это важно в ином отношении, а равно и потому еще, что это, кажется, положения не очень-то известные. Не мимоходом, но в прямом и непосредственном отношении к поставленной нами цели мы скажем следующее: вновь прошу для этих моих слов всего вашего внимания. 1. Поскольку упомянутая самостоятельность и свобода *Я* принадлежит к его бытию, а всякое бытие имеет в непосредственном сознании свой аффект, то в той мере, в какой имеется это непосредственное сознание своей свободы, необходимо наличествует также аффект к этой самостоятельности, любовь к ней и проистекающая отсюда вера в нее. Насколько имеется такое непосредственное сознание своей свободы, сказал я, ибо 2,— что прошу вас хорошенько понять, так как это самое главное во всем нашем исследовании и подлинная цель всего предшествующего,— потому что эта свобода и самостоятельность есть ведь не более чем лишь возможность позиций жизни: возможность же эта численно ограничена указанными пятью способами; если поэтому кто-нибудь совершит постижение по этой схеме, то он и совершит тем самым возможность и возвысит ее до действительности; он исчерпал свою способность и до конца использовал меру своей свободы — в этом корне его существования для него не остается более никакой свободы; с бытием же вместе исчезают необходимым образом и аффект, и любовь, и вера — без сомнения, затем, чтобы уступить место много более святой любви и много более блаженной вере. Пока *Я* еще должно изначальной самодеятельностью трудить-

ся над самосотворением себя к совершенной форме реальности, в нем, конечно же, остается влечение к самодеятельности и неудовлетворенное влечение как благотворно увлекающее жало и глубокое самосознание свободы, которое при этом положении вещей абсолютно истинно и необманно; но как только *Я* усовершится, и это сознание — которое теперь, разумеется, обманывало бы нас — пропадет, отныне реальность спокойно протекает для *Я* в единственно остающейся и неискоренимой форме бесконечности.

Итак — если высказать это как результат общепонятный, а не только для философствующей части присутствующих,— наличие аффекта, любви и веры в собственную самостоятельность, с одной стороны, как и отсутствие этого аффекта — с другой, суть основные черты двух — в них резюмирую я теперь еще резче прежнюю пятеричность — двух совершенно противоположных воззрений и способов наслаждения миром.

Что касается прежде всего состояния присутствия аффекта в отношении своей самостоятельности, то оно также имеет, в свою очередь, две различные формы (как вы видите, это не что иное, как дальнейшее подразделение в первой части приведенного только что общего подразделения) — первую и низшую из которых я поясню вам так. *Я* как субъект самостоятельности есть, как вы знаете, рефлексия. Эта последняя в первой ее функции, что вам также известно, оформляет, ближе определяет, характеризует мир. В пределах же этих форм и этого оформления описываемое нами здесь особенное *Я* есть собственное и самостоятельное бытие; это свое определенное бытие оно именно поэтому объемлет любовью и таким образом получает влечение и потребность в этом, так определенном бытии. Еще раз: что это было за бытие? Бытие в одном определенном оформлении своей жизни. Откуда потребность в этом оформлении? Из его себялюбия на этой точке зрения его свободы. Если бы потребность была удовлетворена, то что бы это дало? Наслаждение. Из чего возникло бы это наслаждение? Из известного оформления своей жизни само-оформленным, т. е. объективным, разделенным и множественным миром. Здесь лежит коренная точка чувственного вожделения человека, а оно есть подлинный творец чувственного

мира. Итак, возникают вожделение и потребность в известном и определенном облике[52] нашей жизни — это самое главное, это характерная основная черта, и прошу вас это заметить. Влечение к счастью в определенных объектах и с помощью определенных объектов. Само собой понятно, что объективное определение этого влечения к счастью зиждется отнюдь не на ничто, но на реальности, остановившейся здесь в этой форме самостоятельности; равно как понятно и то, что, поскольку в этой форме образования мира имеет место непрестанная перемена, постоянно переменяется также и само *Я,* а потому изменяется постепенно также и то, в чем оно вынуждено полагать свое счастье,— и что с течением времени первые объекты вожделения отвергаются и их место занимают другие. И вот при этой абсолютной недостоверности относительно подлинно приносящего нам счастье объекта утверждается, наконец, понятие, в этом отношении совершенно пустое и неопределенное, которое, однако, сохраняет такой основной характер, что, согласно ему, счастье должно прийти от какого-либо определенного объекта,— понятие о жизни, в которой немедленно удовлетворяются все вообще какие бы то ни были наши потребности, состояние, чуждое всякой боли, всякой муке и всякому труду,— «острова блаженных»[53] и «элисейские поля»[54] греков, «недра Авраамовы» у иудеев[55], «небеса» у обычных христиан. Свобода и самостоятельность на этой ступени материальны. Второй способ присутствия аффекта к своей свободе и самостоятельности есть такой, при котором эту свободу чувствуют и любят лишь вообще, и именно поэтому — чисто, пусто и формально, не полагая самостоятельно какого-либо определенного состояния и не стремясь к таковому. Это создает описанную нами в конце прошлого чтения точку зрения законосообразности, которую мы, чтобы напомнить об известном, назвали также точкой зрения стоицизма. Этот последний считает себя вообще свободным, ибо допускает, что может также и не повиноваться закону; а следовательно, он обособляет себя и противопоставляет себя как самобытную силу закону или тому, что кажется ему законом, чем бы оно ни было на самом деле. Он не может понять себя и посмотреть на себя иначе, сказал я, чем так, будто он вполне может также и не

повиноваться закону. Однако по столь же необходимому своему воззрению он обязан повиноваться закону, а не склонности своей; а потому для него, разумеется, совершенно отпадает всякое право на счастье, а если только описанное воззрение вполне живо в нем, то и всякая потребность в счастье и в подателе счастья — Боге. Но вследствие первой его предпосылки — его способности также и не повиноваться — для него вообще впервые возникает закон, ибо свобода его, лишенная склонности, теперь пуста и не имеет направления. Он вновь должен связать ее; а узы для свободы, или закон,— это ведь совершенно одно и то же. А потому исключительно лишь благодаря сохраненной все-таки при отказе от всякой склонности вере в свободу он и делает для себя возможным закон и придает своему воззрению на подлинную реальность форму закона.

Поймите сказанное во всей его глубине, а потому и в полноте ясности так. 1. Во взаимно исключающие друг друга точки свободы божественная сущность не вступает всецелой и нераздельной, но вступает в них лишь односторонне; однако по ту сторону этих точек она выступает неприкровенной каким-либо покровом, основание которому лишь в этих точках зрения,— так, как она есть в себе самой, бесконечно придавая себе все новые формы, в этой форме вечно текучей жизни, которая неотделима от ее внутренней, простой в себе жизни. Это вечное течение божественной жизни есть настоящий сокровеннейший и глубочайший корень *существования* — вышеназванного абсолютно нерасторжимого соединения сущности и формы. А это бытие существования, как и всякое бытие, очевидно, сопровождается свойственным ему аффектом; это пребывающая, вечная и неизменная *воля* абсолютной реальности — развиваться далее так, как она необходимо должна развиваться. 2. Между тем, пока некое *Я* еще стоит на одной из точек свободы, оно обладает еще *собственным* бытием, которое есть одностороннее и ущербное существование божественного существования, а значит, в сущности, отрицание бытия,— и такое *Я* имеет также аффект этого бытия, и волю — становящуюся однажды неизменной и пребывающей волей — утверждать это свое бытие. Его неизменно наличная воля совершенно не тождественна поэтому пребыва-

ющему аффекту и воле совершенного божественного существования. 3. Если бы некое *Я* на этой точке зрения оказалось бы все-таки в состоянии волить согласно с этой вечной волей, то это никак не могло бы совершиться его всякий раз наличною волей, но это *Я* должно было бы еще только создать себе эту волю третьим вступающим в дело волением, которое называют волевым решением[56]. Точно в этом самом положении находится муж закона; и мужем закона он становится именно вследствие того, что находится в этом положении. Признаваясь — и это есть подлинный корень свойственного ему образа мысли, в каковом корне мы и должны постичь его,— признаваясь, что он мог бы также и не повиноваться,— а это, коль скоро здесь ведь не идет речи о физической способности, зависимость которой от собственного воления предполагается, означает, очевидно, то же самое, что и возможность желать не повиноваться,— каковому уверению как непосредственному изъявлению его самосознания, без сомнения, следует вполне доверять,— признаваясь в этом, он признает ведь, что повиновение не составляет содержания его господствующей и всегда готовой воли, ибо кто же мог бы действовать также и против своей воли и кто мог бы мыслить за пределами своей неизменно определившейся и всегда готовой воли? Это отнюдь не означало бы признания, что он, положим, не расположен повиноваться; ибо тогда в нем должна ведь господствовать другая и притом чувственная склонность, что́ противоречит исходной предпосылке, поскольку тогда он не был бы даже морален, но в порядке и дисциплине должен сдерживаться внешними средствами принуждения; это означает лишь, что он к повиновению также и не склонен, а вообще относится к нему безразлично. Из-за этого-то безразличия его собственной постоянной воли эта воля становится для него чуждой и такой, которую он только устанавливает себе как закон для своей воли, естественным порядком этого не желающей, и для следования которой он еще должен создать в себе волевым решением ту волю, каковой естественным порядком ему недостает. И таким образом неизменное безразличие к вечной воле после совершившегося отречения от воли чувственной оказывается источником категорического императива в душе, как источником самого этого безраз-

личия оказывается, далее, сохраняемая нами вера в нашу хотя бы только формальную самостоятельность.

Как только в высшем акте свободы и с усовершенствованием ее исчезает эта вера, само бывшее *Я* впадает в чистое божественное существование, и, строго говоря, нельзя утверждать даже, что аффект, любовь и воля этого божественного существования становятся его аффектом, любовью и волей; ибо вообще больше вовсе нет Двух, но есть лишь Одно, и нет более двух воль, но вообще лишь только Одна и та же самая воля есть все во всем. Пока человек еще жаждет быть сам чем-бы-то-ни-было, Бог не придет к нему, ни один человек не может стать Богом. Но как только он чисто, вполне и вплоть до самого корня уничтожит себя, останется только один Бог, и будет все во всем. Человек не может создать себе Бога, но он может уничтожить себя самого как истинное отрицание, и тогда он погрузится в Бога.

Это самоуничтожение будет вступлением в высшую жизнь, совершенно противоположную низшей, определенной существованием нашей самости жизни, и по порядку нашего первого исчисления — принятием третьей позиции мировоззрения, позиции чистой и высшей моральности.

Собственное внутреннее существо этого умонастроения и живущее в средоточии этого мира блаженство мы опишем в следующем чтении. Теперь же укажем только его отношение к низшему и чувственному миру. Надеюсь, что выше я достаточно глубоко заложил основание, так что мне удастся при этом достичь и моей побочной цели, а именно не оставить никакой лазейки для обыкновенно допускаемого смешения блаженства и счастья. Этот образ мысли — который, если встретится с серьезным человеком, предпочтет считать невысказанным то, что все же вечно повторяет вновь,— любит благотворные полутона и известную неопределенность в понятиях; нам же благоприятнее будет извлечь его на яркий свет и с самой недвусмысленной определенностью от него отмежеваться. Те люди охотно желали бы поладить с нами; нам это известно: они не желали бы совершенно пренебречь духом — мы же не будем столь несправедливы, чтобы упрекать их за это; только они не хотят и отказаться ни от чего плотского. Мы же не хотим, да и не

можем заключать компромиссов; ибо эти две вещи решительно несовместимы, и кто хочет одного, должен совсем оставить другое.

Взгляд на себя самого как на самобытное и живущее в чувственном мире лицо, конечно же, остается у того, кто находится на третьей точке зрения, ибо это воззрение заложено в неизменной форме; но только на это самобытное лицо уже не направлена его любовь и его аффект. Чем же становится для него это лицо и вся чувственная самодеятельность? Очевидно, лишь средством творить то, что он сам желает и любит превыше всего,— обнаруживающуюся в нем волю Божию. Таким же образом это самое лицо есть и для стоика лишь средство повиноваться закону, и оба они в этом отношении совершенно подобны друг другу и принимаются нами как тождественные. Для чувственного же человека его личное чувственное существование является конечной и подлинной целью, и все прочее, что ни делает он и во что ни верит сверх того, есть для него лишь средство к этой цели.

Абсолютно невозможно и было бы абсолютным противоречием, чтобы кто-то любил два предмета или имел две цели. Описанная нами любовь к Богу абсолютно угашает личное себялюбие. Ибо лишь с уничтожением последнего можно достичь этой любви. В свою очередь, там, где есть личное себялюбие, нет любви к Богу, ибо эта последняя не терпит рядом с собою никакой иной любви.

Основной характер чувственного себялюбия, как упоминалось уже выше, состоит в том, что оно желает оформленной определенным образом жизни и желает своего счастья от некоего объекта; любовь же к Богу рассматривает всякое обличье жизни и все объекты лишь как средства; она знает, что решительно все данное ей есть верное и необходимое средство, и потому совершенно и абсолютно не желает никакого объекта, каким-либо образом определенного, но лишь принимает все объекты так, как они приходят.

Как же поступил бы чувственный, нуждающийся в объективном наслаждении человек, если бы только он был мужчиной и был последовательным? Я полагаю, он, опираясь на самого себя, напряг бы все свои силы, чтобы

получить предмет своего наслаждения; насладился бы тем, что имеет, и воздержался, от чего нужно. Но что случится с ним, если он еще к тому же и суеверный ребенок? Он верит рассказам, будто объекты его наслаждения хранятся у некоего бога, который, правда, выдаст их ему, но за эту услугу тоже чего-то от него потребует; он попадается на уверения, будто об этом с ним заключен договор; он принимает всерьез указания на некое собрание текстов как на документ этого мнимого договора.

Если он признает это представление, то как же обстоит с ним дело? Наслаждение неизменно остается его подлинной целью, а повиновение его воображаемому богу — лишь средством к цели. Это надобно признать, и тут не может быть решительно никаких отговорок. Невозможно сказать здесь, как говорят обыкновенно: я хочу воли Божией ради нее самой; я хочу счастья лишь между прочим. Если на миг отвлечься от этого твоего «между прочим», то ведь ты все-таки признаешь, что желаешь счастья, потому что оно — счастье, потому что думаешь, что с ним обретешь благополучие, и потому что ты охотно желал бы себе благополучия. Но в таком случае ты, уж наверное, не желаешь воли Божией ради нее самой, ибо тогда ты вовсе не мог бы желать счастья, коль скоро первая воля истребляет и уничтожает вторую, и абсолютно невозможно уничтоженному стоять рядом с уничтожающим его. Если же, как ты говоришь, ты желаешь воли Божией, то ты можешь желать ее лишь потому, что полагаешь, будто без нее не сможешь достичь того, чего ты на самом деле и желаешь — счастья, и потому что эту волю обязывает тебя иметь та воля, которую ты на самом деле имеешь; ты желаешь поэтому воли Божией лишь между прочим, ибо вынужден к этому; по собственному же побуждению и добровольно ты желаешь только счастья.

Не поможет делу и попытка убрать это счастье подальше с наших глаз и перенести его в иной мир за гробом, где можно с меньшим трудом утверждать — или, точнее, умолчать, дабы не обнаружилось настоящее ваше мнение,— согласие своих понятий с таким счастьем, которое само совершенно недостойно небесного царства,— ведь уже одно только то обстоятельство, что вы

делаете это счастье зависимым от времени и переносите его в иной мир, неопровержимо доказывает, что это небо — небеса чувственного наслаждения. Небесное царство — не здесь, говорите вы, но будет за гробом. Прошу вас, скажите: что же такое может быть по ту сторону гроба иначе, чем оно есть здесь? Очевидно, лишь объективное свойство мира как среды нашего существования. Следовательно, не что иное как объективное свойство настоящего мира делает его, по мнению вашему, недостойным Царства Небесного, а объективное свойство будущего мира делает его того достойным; а потому вы никак не можете далее скрывать, что ваше блаженство зависит от окружающего и есть поэтому чувственное наслаждение. Если бы вы искали блаженства там, где его единственно возможно найти — только в Боге и в том, что он выступает (heraustrete), а отнюдь не в том случайном облике, в котором он выступает, то вам не приходилось бы ссылаться на иную жизнь: ибо Бог есть уже сегодня, как Он и пребудет вовеки. Уверяю вас (и вспомните однажды обо мне, когда это случится): если во второй жизни, которой вы, бесспорно, достигнете, вы вновь поставите свое счастье в зависимость от окружающих обстоятельств, то вам будет так же точно не по себе, как и здесь; и вы станете утешать себя тогда третьей жизнью, а в третьей жизни — четвертой и так далее до бесконечности; ибо ведь Бог и не может, и не хочет даровать блаженство по обстоятельствам, потому что желает даровать нам скорее себя самого, без всякого внешнего облика.

Короче говоря: этот образ мысли, если свести его к форме молитвы, высказался бы так: «Господи! да будет лишь воля моя, и притом во всю, тем именно и блаженную, вечность; а за это пусть получишь Ты и Твою волю, в этой краткой и тягостной временности»,— а это, очевидно, есть аморальность, глупое суеверие, иррелигиозность и подлинное кощунство в отношении святой и спасительной воли Божией.

Выражение же неизменного настроения подлинно морального и религиозного человека есть молитва: «Господи! да будет только воля Твоя, и тогда, именно тем самым, будет и моя воля; ибо у меня вовсе нет иной воли, кроме той, чтобы исполнилась воля Твоя». А эта божест-

венная воля с необходимостью исполняется непрестанно, прежде всего во внутренней жизни этого преданного ей человека — об этом речь пойдет в следующем чтении, а далее, что относится прежде всего к настоящей теме,— во всем, что внешне случается с ним. Ведь все эти события суть не что иное, как необходимое и неизменимое внешнее явление исполняющегося в глубине его души дела Божия; и он не может желать, чтобы что-то в этих событиях случилось иначе, чем оно есть, не желая в то же время, чтобы иным было сердце его, которое может явиться лишь таким образом; не отделяя, стало быть, своей воли от воли Божией и не противополагая ее Божией воле. Он совершенно не может оставить за собой в этом деле права произвольного выбора, но должен принимать все именно таким, как оно случается; ибо все, что ни случится, есть воля Божия о нем, а потому и наилучшее из того, что вообще могло бы случиться. Любящим Бога все вещи мира *должны* послужить во благо — абсолютно все и непосредственно.

И с теми, в ком не совершается внутренне воля Божия,— потому что нет у них ничего внутреннего, но они вообще суть лишь внешние вещи,— тем не менее внешне, там, куда только и может она достичь, совершается на первый взгляд немилостивая и карающая, однако в основе своей в высшей мере милостивая и благостная воля Божия; потому что дела их идут плохо, и все хуже, и выбиваются они из последних сил в тщетной погоне за благом, всегда перед ними носящимся и всегда от них ускользающим, и делаются все более презренны и смешны, пока не испытают в себе побуждения искать счастья там, где его только и возможно найти. Тем, кто не любит Бога, все вещи мира должны непосредственно послужить в муку и страдание, пока они косвенно, самой этой мукой, не послужат им во спасение.

ЧТЕНИЕ ДЕВЯТОЕ

Почтенное собрание,

результаты нашего последнего чтения и точка, на которой мы тогда остановились, были следующие. Пока человек еще хочет быть чем-то для себя самого, истин-

ное бытие и истинная жизнь не могут развиться в нем, и именно поэтому он остается недоступен также блаженству; ибо всякое собственное бытие есть лишь небытие и ограничение истинного бытия, а именно поэтому либо, на первой точке зрения чувственности, ожидающей себе счастья от объектов,— сплошное злосчастие, когда решительно никакой объект не может дать человеку удовлетворения; либо же, на второй точке зрения сугубо формальной законосообразности,— хотя и не злосчастие, но также и не блаженство, а чистая апатия, беспристрастная хладность и абсолютная невосприимчивость ко всем радостям жизни. Когда же человек, силою высшей свободы, отказывается от собственной своей свободы и самостоятельности и утрачивает ее, он делается причастным единому истинному — божественному бытию и всему заключающемуся в нем блаженству. Мы указали сперва — дабы строго отмежеваться от противоположного, чувственного строя мысли и оставить отныне этот последний,— как смотрит такой достигший подлинной жизни человек на жизнь внешнюю и чувственную, и нашли, что он рассматривает все свое личное существование и все внешние события в нем исключительно лишь как средство для исполняющегося в нем дела Божия; при этом все события, так, как они есть, суть для него необходимо лучшие и целесообразнейшие средства; а потому он и совершенно не желает себе права голоса или произвольного выбора в отношении объективного свойства этих событий, но только приемлет все так, как оно ему встречается. Описание же собственно внутренней жизни мы оставили для сегодняшней речи: это описание мы теперь и начнем.

Я говорил уже ранее, что третья позиция духовной жизни — и именно ее мы, без сомнения, достигли пока что,— точка зрения высшей и настоящей моральности, отличается от второй — точки зрения сугубо формальной законосообразности — тем, что первая созидает совершенно новый и поистине сверхчувственный мир и вырабатывает его в мире чувственном как своей сфере; закон же стоицизма есть всего лишь закон порядка в чувственном мире. Это утверждение я должен сперва обосновать глубже, а через такое обоснование также объяснить и определить подробнее.

Весь чувственный мир, полагаемый исключительно лишь нашей любовью и нашим аффектом к определенного рода существованию среди объектов, становится на этой точке зрения всецело и исключительно лишь средством; однако же, без всякого сомнения, не средством для ничто — в этом случае, коль скоро, кроме чувственного мира, ничего бы не было, он был бы сам не средством, но вовек оставался бы целью как существование единственное и абсолютное,— но, без сомнения, он становится средством для действительного, подлинного и реального бытия. Что такое это бытие? Мы знаем это из сказанного прежде. Это — само внутреннее бытие Божие, как оно есть всецело через себя само и в себе самом, непосредственно, чисто и из первых рук, не будучи определено — а значит, замутнено и сокрыто — никакой заключающейся в самостоятельности *Я* и именно потому ограничивающей формой; преломленное лишь в неразрушимой форме бесконечности. Поскольку — как мы уже очень четко высказали это в прошлом чтении — это бытие определено лишь абсолютно обоснованным в себе божественным существом, с одной стороны, и в действительном бытии вечно неразложимой и нескончаемой формой бесконечности — с другой стороны, то ясно, что совершенно невозможно косвенно и из чего-то иного, а, стало быть, априори, постичь, каким окажется это бытие, но что его можно лишь непосредственно поймать и пережить и лишь застать его за деянием живого излияния его из бытия в существование,— что, следовательно, подлинное познание этого нового и сверхчувственного мира невозможно передать описанием и характеристикой тем, кто не живет в этом мире сам. Вдохновенный Богом откроет нам, каков этот мир, и он таков, каким он его нам открывает, потому, что он открывает нам это; без внутреннего же откровения никто не может говорить о нем.

Однако в общих чертах и с помощью внешней и лишь отрицательной приметы этот божественный мир очень даже возможно охарактеризовать — а именно следующим образом. Всякое бытие сопровождается свойственным ему аффектом и любовью — и так же точно выступающее в форме бесконечности непосредственное божественное бытие. А оно есть, как оно есть, не вследствие

чего-то иного и не ради чего-либо иного, но через само себя и ради себя самого; и если оно выступает и бывает любимо, то его необходимо любят всецело и исключительно ради него самого и оно нравится само по себе, а отнюдь не ради другого и не как простое средство для этого иного как цели. И таким образом мы, похоже, нашли искомый внешний критерий божественного мира, которым он совершенно отделен от мира чувственного. То, что нравится абсолютно лишь само по себе, и притом нравится в высшей степени, бесконечно превосходящей всякую иную меру благорасположения,— есть явление в действительности непосредственной божественной сущности. Можно описать его также как то, что во всякий определенный момент и при данных условиях времени есть наисовершеннейшее,— если только при этом имеют в виду не то полагаемое логическим понятием совершенство, которое содержит не более чем только порядок и полноту многообразного, но то совершенство, которое полагается непосредственным аффектом, обращенным на некое определенное бытие.

Такова предельная возможная характеристика нового мира, который должен быть создан в пределах мира чувственного высшей моральностью. Если бы вы, почтенное собрание, потребовали от меня еще большей определенности по этому вопросу, то требовали бы тем самым отнюдь не более отчетливой характеристики — ибо к той, которая нами дана только что, чего-либо прибавить невозможно,— а требовали бы только примеров. Находясь в этих неведомых обычному глазу областях, я охотно удовлетворю это ваше желание, подчеркнув, однако, при этом, что все перечисляемое мною суть лишь отдельные примеры, которые сами по себе отнюдь не могут исчерпать того, что должно быть исчерпано, и действительно исчерпывающе определено нами лишь с помощью характеристики; эти примеры сами могут быть верно поняты лишь через посредство такой характеристики.

Я говорю: внутренняя и абсолютная сущность Божия выступает как красота; она выступает как совершенное господство человека над всей природой; она выступает как совершенное государство и отношение государств; она выступает как наука — короче, она выступает в том, что я называю в строгом и собственном смысле слова

идеями, и чему я привел многообразные доказательства как в тех лекциях, которые читал здесь же прошлой зимой[57], так равно и в других, которые некоторое время назад появились в печатном виде[58]. Поясню мою основную мысль на самой низшей форме идеи, о которой в первую очередь можно надеяться дать определенное понятие,— на идее красоты. Так, нередко говорят об украшении окружающего мира или о красотах природы и т. п., как будто бы, если бы только намерением говорящих было при этом, чтобы эти слова понимали буквально,— как будто прекрасное может когда бы то ни было встретиться в преходящем и земном или как будто его можно перенести на это преходящее. Но первоисток красоты — единственно в Боге, и она выступает в душе вдохновенных им людей. Подумайте, например, о той святой Жене, которая, возносимая на облака, встречаемая воинствами небесными, восхищенно созерцающими ее, окруженная всем блеском небес, коих сама она будет высшим блаженством и украшением, которая, одна из всех, не замечает ничего из происходящего вокруг нее, совершенно исчезнув и растворившись в *одном* ощущении: вот, раба Господня, да будет со мною отныне по воле Его[59]; облеките это одно ощущение в подобном окружении человеческой плотью: перед вами, без всякого сомнения, явится красота в определенном обличьи. Что же именно делает этот облик прекрасным? Части ли и черты его? — Но разве не *одно* только это ощущение, разлитое по всем этим членам? Внешняя форма добавилась лишь потому, что лишь в ней и через ее посредство становится зримой мысль; а нанесена она на плоскость штрихами и красками лишь потому, что лишь так она делается сообщимой другим. Может быть, эту мысль можно было бы также выразить в твердом и бесчувственном камне или в иной материи. Разве же камень стал бы оттого прекрасен? Камень вечно останется камнем, и к нему совершенно неприложим подобный предикат: но прекрасна была душа художника, когда в ней зародилось его произведение, и прекрасна станет душа всякого разумного созерцателя, который сумеет воспринять его вслед за творцом; камень же всегда останется во время этого внутреннего духовного процесса — лишь тем, что ограничивает наш внешний глаз.

Это-то идеальное бытие вообще и его творческий аффект выступают как простое явление природы в *даровании* к искусству, к государственному правлению, к науке и т. п. Само собой разумеется и всякому хоть несколько опытному в подобных вещах человеку достаточно известно, что — поскольку естественный аффект к подобным творениям таланта есть коренной аффект жизни таланта, в котором исчезает и растворяется вся прочая его жизнь,— что действительный талант, говорю я, нисколько не нуждается в каких бы то ни было побуждениях и стимулах, ни в каком категорическом императиве, чтобы усердно предаваться своему искусству или своей науке, но что все силы его, совершенно сами собою, устремляются на этот его предмет; далее, что — если только есть у него талант — дело его всегда хорошо спорится у него, а продукты его труда ему самому нравятся; и потому всегда, внутренне и внешне, окружает его милое и приятное; что, наконец, он не ищет этой своей деятельностью ничего вне ее самой и ничего не хочет себе в вознаграждение за нее; между тем он, напротив, ни за что на всем свете не перестал бы делать то, что единственно хочется ему делать, и не делал бы его также иначе, чем так, как то кажется ему верным и как ему нравится самому; и что, стало быть, подлинное и наполняющее его всецело довольство жизнью он находит лишь в этой деятельности, только и исключительно как деятельности и ради самой деятельности; и все, что ни возьмет он с собой сверх того от мира, не наполняет его, но и берет он это с собой лишь затем, чтобы, обновившись и укрепившись этим предметом, возвратиться вновь в подлинную свою стихию. И таким образом уже естественное дарование возвышает человека как над постыдной нуждой человека чувственного, так и над безрадостной апатией стоика и переносит своего обладателя в непрерывный ряд преблаженных мгновений, для которых он не нуждается ни в чем, кроме только себя самого, и которые без всяких обременительных усилий и трудов, совершенно сами собой расцветают из его жизни. Наслаждение одного-единственного часа, счастливо прожитого в искусстве или в науке, намного превосходит целую жизнь, полную чувственных наслаждений; и перед одним образом этого блаженства чувственный человек —

если бы только можно было передать ему этот образ — умер бы от зависти и от тоски.

В завершенном нами только что размышлении естественный талант предполагается неизменно как подлинный исток и корень духовного наслаждения жизнью, а равно и пренебрежения наслаждением чувственным; а этим единственным примером высшей моральности и блаженства я хотел только возвести вас до уровня всеобщего. Этот талант, однако, хотя объект его сам по себе подлинно сверхчувствен и является чистым выражением Божества, желает и должен желать, чтобы этот духовный объект обрел в чувственном мире известного рода покров и несущий облик; талант хочет, следовательно,— в известном смысле, конечно же,— определенного вида своего мира и его окружения, что в прошлой речи, говоря о чувственности, мы подвергли безусловному осуждению и проклятию; и если бы теперь самоудовлетворение таланта зависело от случайной реализации или нереализации того внешнего объекта, к которому он стремится, то покою и миру, даже и в самом таланте, настал бы конец, а высшая моральность была бы отдана на произвол всяческой нищеты низшей чувственности. Что же касается в особенности таланта, то ему, если только он талант, всегда наверняка удается выразить и изобразить свою идею в соответствующем ей материале, поэтому желанный облик и окружение его никогда не могут пребыть вовне; но, далее, собственным местопребыванием его наслаждения всегда непосредственно бывает лишь деятельность, которой он производит этот облик, и самый облик доставляет ему радость лишь косвенно, потому что лишь в нем является деятельность; о последнем можно заключить в особенности из того, что подлинный талант никогда долго не останавливается на том, что ему удалось, и не покоится в сладострастном наслаждении им и самим собою в нем, но непрестанно спешит к новым и новым проявлениям. В общем же и отвлекаясь от особенного таланта, а имея в виду всякую возможную жизнь, в которой чисто выступает божественное бытие, я утверждаю как принцип следующее: пока радость от деятельности все еще смешана с желанием внешнего продукта этой деятельности, даже высокоморальный человек еще не вполне достиг ясности и покоя в самом себе; а тогда в божествен-

ной экономии внешняя неудача его деятельности служит средством, побуждающим его обратиться в себя самого и возвыситься до еще более высокой точки зрения подлинной религиозности, т. е. до понимания того, что же собственно такое он любит и к чему он стремится. Поймите это в целом и во взаимосвязи так:

1. Достаточно определенно дедуцированное и описанное в прошлой речи единое свободное *Я*, которое в качестве рефлексии вечно и остается единым, в качестве объекта, т. е. встречающейся исключительно в явлении рефлектирующей субстанции, дробится на первый взгляд в бесконечность; однако по причине, лежащей слишком глубоко для настоящих чтений, дробится в подлежащую усовершенствованию систему *Я* или индивидов. (Это дробление есть часть уже многократно и достаточно полно описанного мною дробления объективного мира в форме бесконечности; а поскольку оно принадлежит абсолютной, неустранимой даже для Божества коренной форме существования, то как преломилось в ней бытие изначально, так и остается оно преломленным вовеки; а потому ни один полагаемый этим дроблением, т. е. ставший действительным, индивид не может когда-либо погибнуть, о чем мы напомним лишь мимоходом, против тех из наших современников, кто в своей половинной философии и полной путанице считает себя просвещенным, если оспаривает бессмертие действительных здесь индивидов в высших сферах.) На них, этих обоснованных в коренной форме индивидах, дробится всецело божественное бытие для бесконечного развития из них самих во времени, и по ним оно как бы разделено по абсолютному и основанному в самой божественной сущности правилу такого распределения; между тем как, далее, каждый отдельно взятый из этих индивидов в качестве дробления единого определенного собственной своей формой *Я* необходимо целиком несет на себе эту последнюю форму, т. е., согласно нашей прошлой речи, свободно и самостоятельно в отношении пяти точек зрения. Каждый индивид имеет поэтому в своей свободной, неустранимой даже самим Божеством власти возможность взирать и наслаждаться — с этих пяти точек зрения — своим характеризующим его как реального индивида участием в абсолютном бытии. Так всякий

индивид причастен прежде всего в определенной степени чувственной жизни и ее любви; такая жизнь будет казаться ему абсолютной жизнью и конечной целью, пока к этому сводится действительно находящаяся в употреблении его свобода. Но если он — возможно, через сферу законосообразности — возвысится до высшей моральности, то эта чувственная жизнь станет для него простым средством и его любви откроется причастность его к жизни высшей, сверхчувственной и непосредственно божественной. Всякий без исключения самим вступлением своим в действительность необходимо получает свою часть в этом сверхчувственном бытии, ибо иначе он вовсе не был бы результатом закономерного дробления абсолютного бытия, без которого нет никакой действительности, и вовсе не стал бы действительным; только это его сверхчувственное бытие может остаться скрытым точно так же от всякого без исключения, потому что он не желает отказаться от своего чувственного бытия и своей объективной самостоятельности. Всякий без исключения, сказал я, получает свою, исключительно ему свойственную и не присущую в таком виде никакому другому индивиду, кроме него, долю в сверхчувственном бытии, которая отныне развивается в нем таким образом вовеки, являясь в качестве его продолжающейся деятельности, какой она не может развиваться решительно ни в каком другом индивиде, что кратко можно было бы назвать индивидуальным характером его высшего предназначения. Дело обстоит не так, что божественная сущность разделяется сама по себе; во всех без исключения положена и может также, если только они освободят ее, действительно явиться единая и неизменная божественная сущность, как она есть в себе самой; только эта сущность является в каждом в ином и ему одному свойственном облике. (Если, подобно тому как мы делали выше, положить бытие = *A*, а форму = *B*, то абсолютно вступившее в *B A* абсолютно в этом своем вступлении, не по существу своему, а по своему абсолютному рефлексивному виду, расходится на $[b + b + b\infty]$ = систему индивидов; и всякое nb имеет в себе: 1) целое и неделимое *A*, 2) целое и неделимое *B*, 3) свое *b*, которое равно остатку от всех прочих оформлений *A* через $[b + b + b\infty]$.)

2. Эту свою самобытную долю в сверхчувственном

бытии никто не может выдумать себе или вывести посредством умозаключений из какой-то иной истины, либо узнать о ней от другого индивида, потому что решительно никакому другому индивиду эта доля не может быть известна,— но он должен найти ее непосредственно в себе самом; и он необходимо, совершенно сам собою, сделает это, как только откажется от всякой собственной воли и всяческих собственных целей и совершенно уничтожит себя. Ясно поэтому прежде всего, что об этом предмете, который может открыться каждому лишь в нем самом, невозможно говорить общими словами, и я по необходимости должен прервать разговор о нем. Да и к чему могли бы послужить здесь разговоры, будь они даже возможны? Тот, кому действительно открылось таким образом его самобытное высшее предназначение, тот знает это так, как это предназначение ему является, и может заключить по аналогии, как обстоит дело в общем с другими, если и им становится ясно их высшее предназначение. Кому оно не открылось, тому невозможно передать о нем никакой вести; и говорить слепому о цветах бесполезно.

Если же он постигнет его, то оно охватит его несказанной любовью и чистейшим благорасположением; оно, это его самобытное предназначение, завладеет им всецело и усвоит себе всю жизнь его. И таков в самом деле первейший акт высшей моральности, который неизбежно последует, если только мы отказались от собственной воли: человек овладевает свойственным ему предназначением и совершенно не желает быть ничем иным, кроме того лишь, чем он, и только *он*, быть может, чем он, и только он — вследствие его высшей природы, т. е. божественного начала в нем,— быть обязан; короче говоря, он именно совершенно ничего не хочет, кроме того, чего он в самой основе действительно желает. Как же мог бы такой человек сделать когда-либо что-то с неудовольствием, если он никогда не делает ничего иного, кроме того, в чем находит высшее свое удовольствие? Сказанное мною выше о естественном даровании в еще большей мере справедливо для порожденной совершенной свободой добродетели; ибо эта добродетель есть высшая гениальность: она непосредственно есть господство гения, т. е. того облика, который приняла в нашей индивидуально-

сти божественная сущность. Стремление же даже только хотеть быть чем-то иным, нежели тем, к чему мы предназначены, как бы велико и возвышенно ни казалось это другое, есть верх аморальности, и все то принуждение, которое мы чиним себе при этом, и все неприятности, которые мы от этого претерпеваем, сами суть возмущения против предупреждающего нас божественного порядка и противления нашей воли воле Божией. Что же, в самом деле, поставило эту не заданную нам собственной нашей природой цель, если не собственная воля, не собственный наш выбор, если не собственная, сама себе честь воздающая мудрость? А значит, мы весьма далеки от того, чтобы действительно отказаться от собственной нашей воли. Это устремление необходимо оказывается также истоком величайшего несчастья. В таком положении мы постоянно должны насиловать себя, понуждать, побуждать, отвергать самих себя, ибо никогда не станем делать с охотой то, чего мы в сущности не можем желать; да и исполнение никогда не удастся нам, ибо мы вовсе не можем делать то, чему противится наша природа. Таково оправдание от дел[60], от коего предостерегает, например, христианство. Человек может двигать горы и предавать свое тело сожжению, и все же это нимало не поможет ему, если нет в этом любви его, если это не составляет его самобытного духовного бытия, необходимо сопровождающегося и своим аффектом. Желай быть тем — само собой подразумевается, в сверхчувственном, ибо в чувственном вовсе не бывает никакого счастья,— желай быть тем, чем ты быть обязан, чем ты быть можешь и чем ты именно поэтому быть хочешь,— это основной закон как высшей моральности, так и блаженной жизни.

3. И вот это высшее предназначение человека, которое он, как было сказано, объемлет всей и нераздельной любовью, касается, правда, прежде всего его собственной деятельности, но через ее посредство, во-вторых, также и известного успеха в чувственном мире. Пока человек еще не знает подлинного корня и единой, основной точки своего существования, два названных момента — его настоящее внутреннее бытие и внешний его успех — будут представляться ему в смешении. Пусть нечто не удастся ему и желанный внешний успех не придет,—

чему, впрочем, никогда не будет причиной он сам: ведь он хочет лишь того, что он может, а будет таковой только внешнее окружение, не поддающееся его воздействию,— тогда неудача эта не удовлетворит его любви, все еще имеющей смешанный предмет, и именно оттого замутнится и нарушится его блаженство. Это побудит его еще глубже обратиться в себя самого, дабы совершенно выяснить для себя, к чему же именно он, собственно, стремится и к чему, напротив, он на деле и поистине не стремится и что ему безразлично. В этой самопроверке он найдет то же самое, что мы ясно выразили выше,— допустим даже, что он не станет выражать этого теми же самыми словами,— то, к чему он прежде всего и подлинно стремится, есть развитие божественного бытия и жизни в нем, этом определенном индивиде; а тем самым для него вполне прояснится и все его бытие и подлинная его любовь, и с третьей точки зрения высшей моральности, на которой мы его до сих пор удерживали, он поднимется на четвертую — точку зрения религиозности. Эта божественная жизнь, как она может и должна развиться единственно лишь в нем и его индивидуальности, развивается непрестанно без всяких стимулов и без препятствий; лишь этого он по-настоящему хочет; его воля исполняется поэтому постоянно, и абсолютно невозможно чему бы то ни было совершиться вопреки ей. Правда, эта собственная внутренняя жизнь его постоянно жаждет также излиться на окружающее и оформить по себе это внешнее окружение; и лишь в этом стремлении вовне она проявляет себя как подлинная внутренняя жизнь, а не просто как мертвое благоговение; однако успех этого стремления вовне зависит не от одной только изолированной индивидуальной его жизни, но от всеобщей свободы всех прочих индивидов помимо него; эту свободу не может захотеть уничтожить и сам Бог; а потому и человек, преданный ему и выяснивший себе все относительно его, не может желать ее уничтожения. Поэтому он, бесспорно, желает внешнего успеха и трудится неустанно и всеми силами (потому что вовсе не может перестать это делать и потому что это — подлиннейшая внутренняя его жизнь) над содействием этому успеху; но он вовсе не безусловно и не абсолютно желает его, и потому его мир и блаженство ни на мгновение не

нарушаются, если успех не приходит; его любовь и его блаженство возвращаются в его собственную жизнь, где находят себе удовлетворение всегда и без исключения.— Этого, в общих чертах, довольно. Впрочем, затронутая нами только что материя требует дальнейшего рассмотрения, которое мы прибережем для следующей речи, чтобы в сегодняшней прийти к тому заключению, которое придаст целому общую ясность. А именно:

4. Все, чего желает и что неустанно творит морально-религиозный человек, отнюдь не имеет для него ценности в себе и для себя — как оно ведь и не имеет само по себе никакой ценности и есть не само по себе совершеннейшее, но лишь совершеннейшее в этом моменте времени, вытесняемое в будущем времени еще более совершенным,— но имеет для него ценность потому, что это — непосредственное явление Бога, какое он принимает в нем, этом определенном индивиде. Бог же изначально существует, точно так же в некотором самобытном обличьи, и во всяком другом индивиде, кроме него, несмотря на то что в большинстве индивидов, по собственной их воле и по недостатку в них высшей свободы, остается сокровенным и потому не является действительно ни им самим, ни другим в их поступках. И вот в этом положении морально-религиозный человек — со своей стороны, разумеется, обращенный всецело на свою долю в подлинном бытии,— со стороны других индивидов бывает отделен и отрезан от принадлежащих ему составляющих бытия, и в нем остается щемящее душу стремление и томление воссоединиться и слиться с принадлежащими ему половинами, хотя это томление и не нарушает его блаженства, ибо таков неизменный удел его конечности и покорности Богу, а принимать с любовью самый этот удел есть часть его блаженства.

Благодаря чему же это потаенное внутреннее бытие, если бы оно выступило в деятельности других индивидов, приобрело бы ценность для (предполагаемого нами) религиозного человека? Очевидно, не само по себе, как и собственная его сущность не потому имеет для него ценность,— но потому, что оно есть явление Божие в этих индивидах. Далее, вследствие чего он будет желать, чтобы это явление обрело ценность для самих этих индивидов? Очевидно, лишь потому, что оно было признано

ими за явление Божие в них. Наконец, почему будет он желать, чтобы собственные его дела и поступки приобрели ценность для этих индивидов? Очевидно, лишь потому, что они признали бы их явлением Бога в нем.

И таким образом мы имеем теперь определение общего внешнего характера морально-религиозной воли, насколько эта воля выступает вовне из своей внутренней, вечно потаенной в себе жизни. Во-первых, предметом этой воли всегда является лишь духовный мир разумных индивидов, ибо чувственный мир объектов давно уже упал в ее мнении до значения простой сферы. Положительная же воля подобного человека в отношении этого духовного мира такова, чтобы в деятельности каждого индивида чисто являлся тот облик, который приняла в нем божественная сущность, и чтобы всякий индивид познал Бога в делах всех прочих людей, т. е. как является Он вне его, а все прочие в делах этого индивида равным образом познали Бога, как он является вне их самих; чтобы поэтому всегда и вовек, во всяком явлении Бог выступал всецело и чтобы Он один жил и царил, и ничто кроме Него; и чтобы вездесущно и во всех направлениях вечно лишь Он являлся бы взгляду конечного.

Точно так и христианство выражает это в молитве: да придет *Царство* Твое[61], т. е. именно такое состояние мира, когда Ты только один есть и живешь и правишь, потому что воля Твоя исполняется на *земле,* в действительности, посредством свободы, которую отменить Ты Сам не можешь, подобно тому как она вечно исполняется (и ничто иное совершиться не может) *на небесах,* в идее, в мире, как он есть в себе и безотносительно к свободе.

Например[62]: и вот они жалуются на то, что мир столь полон всяческой нужды, и с усердием, самим по себе похвальным, берутся уменьшать эту нужду мира! Ах! Но нужда, которая первым делом открывается нашему взгляду, не есть, к сожалению, подлинная нужда; раз уж все на свете таково, каково оно есть, то нужда есть еще самое лучшее из всего, что есть в мире, а раз, несмотря на всю нужду, в мире, однако, не становится лучше, можно было бы решить даже, что и нужды еще не довольно в нем; вот то, что образ Божий — человечество — осквернен, и унижен, и втоптан в грязь,— и есть подлинная беда на свете, преисполняющая религиозного

человека священным негодованием.— Может быть, насколько хватит твоих рук, ты облегчишь людское страдание, жертвуя своими собственными задушевными радостями. Но если это случается с тобой, к примеру, только потому, что природа наделила тебя столь нежной и столь гармонически настроенной на остальное человечество нервной системой, что всякий вид чужой боли еще болезненнее отдается в твоих нервах, то можно поблагодарить за это подобную нежную организацию твою; в мире духовном о твоем поступке и не упоминают. Если бы тот же самый поступок ты совершил, со святым негодованием на то, что сын вечности, в котором наверняка также живет нечто божественное, должен быть мучим подобными ничтожествами и так покинут всем обществом, с желанием, чтобы и для него однажды пришел час радости, когда бы он мог светло и благодарно поднять взор свой к небесам, с той целью, чтобы в руке твоей явилась для него спасающая рука Божества и чтобы уверился он, что не оскудела еще длань Божия, что у Бога еще достаточно повсюду орудий и слуг, и чтобы открылись ему вера, любовь и надежда; если бы поэтому подлинным предметом, которому ты желал бы помочь подняться из нужды, было не внешнее его, которое всегда остается лишенным какой-либо ценности, но душа его,— тогда то же самое дело было бы совершено в морально-религиозном духе.

ЧТЕНИЕ ДЕСЯТОЕ

Почтенное собрание,

окиньте сегодня еще раз все проведенное здесь на ваших глазах рассуждение теперь, когда мы намереваемся завершить его, одним общим взглядом.

Жизнь сама по себе Одна, остается совершенно непреложно равной самой себе, и поскольку она есть законченное исполнение пребывающей в ней любви и жизни, есть полнота блаженства. Эта подлинная жизнь есть в сущности повсюду, где встречается какая-нибудь форма и облик жизни; но только она может быть скрыта примесью элементов смерти и небытия, и тогда она, через муку и боль и умерщвление этой несовершенной

жизни, пробивается к развитию и усовершенствованию. Это развитие подлинной жизни из несовершенной и мнимой, которая первоначально может скрывать ее, мы проследили нашими собственными глазами и полагаем ввести сегодня эту жизнь в ее средоточие и показать, как завладевает она всей своей славой. В прошедшей речи мы охарактеризовали высшую действительную жизнь, т. е.— поскольку действительность всецело останавливается в некоторой форме рефлексии, а абсолютно неискоренимой формой рефлексии является между тем бесконечность — ту жизнь, которая протекает в бесконечном времени и пользуется личным существованием человека как своим орудием, а потому является как деятельность[63],— в качестве высшей моральности. Правда, мы вынуждены были признаться, что вследствие неизменно полагаемого законом рефлексии разделения единой божественной сущности на множество индивидов деятельность всякого особенного индивида с абсолютной необходимостью должна стремиться к некоторому не зависящему от него одного успеху вне себя в остальном мире свободы; что, однако же, и в отсутствие такого успеха блаженство этого индивида не нарушается, если только он возвысится до истинного понимания того, к чему он, собственно, безусловно стремится, и до отличения этого первого от того, к чему он стремится лишь под известным условием,— т. е. до подлинной религиозности. Относительно в особенности последнего пункта я отослал вас тогда к сегодняшней нашей речи и обещал дать в ней общее глубокое обсуждение этого момента.

Это обсуждение я подготовлю, охватив весь наш предмет с самой глубокой из возможных точек зрения на него.

Бытие — существует; а существование бытия необходимо есть сознание, или рефлексия, совершающаяся согласно определенным, в самой рефлексии заключающимся и могущим быть из нее развитыми законам; таково рассмотренное уже в достаточной мере со всех сторон основание всего нашего учения. Единственно лишь бытие есть то, что существует[64] в существовании, и единственно лишь через бытование[65] в нем бытия есть существование, и бытие вечно остается в нем таким, каково оно в себе самом, и не будь в нем этого бытия, существование

исчезло бы в совершенном ничто; никто в этом не сомневается, и никто понимающий это сомневаться в этом не может. Однако в существовании как таковом, или в рефлексии, бытие абсолютно непосредственно прелагает свою совершенно непостижимую, в лучшем случае поддающуюся описанию как чистая жизнь и деяние[66], форму в *сущность*, в устойчивую определенность, как ведь и мы никогда не выражались о бытии иначе, и никто никогда не будет говорить о нем иначе, нежели так, чтобы говорить о внутренней сущности его. И хотя в себе самом наше бытие всегда есть и остается бытием бытия и никогда не может стать чем-либо иным, однако же то, что мы сами и для себя самих суть, что имеем и чем располагаем, никогда не бывает бытием в себе, но бывает бытием в нашей форме как сущности. Но как же связано, однако, с формой это бытие, вступающее в форму отнюдь не полностью? Не отталкивает ли оно от себя эту форму безвозвратно и не поставляет ли второе, совершенно новое бытие, а это второе и новое бытие является как раз совершенно невозможным? Ответ: полагай лишь вместо всяческого «как» простое «что». Форма безусловно связана с бытием; безусловно существует такая связь, которая, будучи превыше всякой рефлексии, не проистекая ни из какой рефлексии и не признавая над собой суда никакой рефлексии, пробивается вместе и наряду с рефлексией. В этом сопровождении рефлексии связь эта есть ощущение; а поскольку это есть связь, то — любовь; а поскольку это есть связь чистого бытия и рефлексии, то — любовь Божия. В этой любви бытие и существование, Бог и человек суть Одно, совершенно слиты и сплочены (она есть точка пересечения вышеупомянутых *A* и *B*); поддержание и сдерживание бытием самого себя в существовании есть его любовь к себе; только нам не нужно мыслить ее как ощущение, поскольку мыслить ее нам вообще не нужно. Выступление наряду с рефлексией этого Его удержания себя самого, т. е. ощущение этого Его самоудержания, есть наша любовь к Нему; или, по истине, Его собственная любовь к себе самому в форме ощущения: ведь мы не можем и бессильны любить Его, но только Он сам может любить себя в нас.

Эта — не Его, но и не наша — эта впервые разделяющая нас в двоицу, но и связующая воедино взаимная

любовь оказывается прежде всего творцом нашего уже часто упоминавшегося здесь пустого понятия о чистом бытии, или Боге. Что же такое выводит нас за пределы всякого познаваемого и определенного существования и всего мира абсолютной рефлексии? Это наша, никаким существованием не исполнимая, любовь. Понятие делает при этом лишь то одно, что оно как раз только и может делать: оно толкует и оформляет эту любовь, совершенно опустошая ее предмет, только благодаря ему и становящийся предметом, от всего, что не удовлетворяет эту любовь, не оставляя ему ничего, кроме чистого отрицания всякой постижимости, а еще — свойства быть вечно любимым. Что же и удостоверяет нас в Боге, если не покоящаяся абсолютно на себе самой и превышающая всякое лишь в рефлексии возможное сомнение любовь? И что же позволяет этой любви покоиться на себе самой, если не то одно, что эта любовь непосредственно есть самодержание и самостяжение самого Абсолютного? — Не рефлексия, почтенное собрание, которая по самому существу своему дробится в себе самой и таким образом впадает в раздор сама с собой; нет — любовь есть источник всякой достоверности, и всякой жизни, и всякой реальности.

Понятие о Боге, именно оттого становящееся понятием бессодержательным, истолковывает любовь вообще, сказал я. Между тем в живой жизни — это прошу заметить — такая любовь не подвергается истолкованию, но она есть и имеет и держит любимое отнюдь не в каком-то понятии, которое никогда не уловит ее вполне, но именно непосредственно в любви, и притом так, как оно есть в себе самом, потому что ведь она есть не что иное, как самодержание абсолютного бытия. Эту-то материю и содержание любви рефлексия жизни и превращает прежде всего в устойчивую и объективную сущность, а затем вновь до бесконечности дробит и иначе оформляет эту возникшую таким образом сущность — и так созидает свой мир. Я спрашиваю: что же дает, собственно, основной материал этого мира, в котором форма сущности и облик очевидно являются продуктами рефлексии? Ясно, что материал дает абсолютная любовь, абсолютная любовь — можете сказать как угодно: Бога к своему существованию или — существования к чистому

Богу. А что остается для рефлексии? — Объективно поставить этот мир и до бесконечности оформлять его. Но даже в отношении этого последнего — что же такое не дает рефлексии нигде остановиться, но непрестанно влечет ее от всякого достигнутого ею предмета рефлексии к следующему, а от него — к следующему за ним? Это — неискоренимая любовь к неизбежно ускользающему от всякой рефлексии, за всякой рефлексией скрывающемуся и потому необходимо во всю бесконечность за всякой рефлексией искомому, чистому и реальному Абсолютному; именно она влечет рефлексию сквозь вечность и распространяет ее саму в живую вечность. Любовь поэтому превыше всякого разума, и она сама есть и источник разума, и корень реальности, и единственная создательница жизни и времени; а тем самым, почтеннейшее собрание, я наконец ясно высказал высшую реальную истину учения о бытии, и жизни, и блаженстве — т. е. подлинной спекуляции,— до какой мы пока что смогли подняться.

(И наконец, любовь, как и вообще источник истины и достоверности, точно так же и источник совершенства истины в действительном человеке и его жизни. Совершенство истины есть наука; стихия же науки есть рефлексия. И когда эта последняя выясняется сама для себя как любовь к Абсолютному и постигает Абсолютное (что она необходимо должна будет сделать) как лежащее совершенно за пределами всякой рефлексии и ни в какой возможной форме недоступное ей, она впервые проникает в чистую, объективную истину; так же как именно и только благодаря этому она обретает способность выделить и постичь в чистом виде рефлексию, которая прежде все еще смешивалась с реальностью, исчерпывающе представить все ее продукты в реальности и таким образом обосновать учение о знании. Короче говоря, обратившаяся в любовь к Богу и потому совершенно уничтожающая себя самое в Боге рефлексия есть точка зрения науки, на которую я хотел указать мимоходом и между прочим при этом удобном случае.)

Поясню вам это в легко запоминающейся форме, соотнеся с уже вам известным.— Мы уже дважды переводили слова апостола Иоанна — «В начале было Слово» — в наши непосредственно употребительные выражения,

сперва так: в начале и абсолютно у бытия было существование, а затем, поближе познакомившись с многообразными внутренними определениями существования и обобщив это множественное под наименованием формы, мы передали те же слова так: в начале и абсолютно у Бога, или бытия, была форма. Теперь же, признавая то сознание со всем многообразием его формы, которое мы считали прежде истинным существованием, лишь существованием из вторых рук и простым явлением его, и познавая истинное и абсолютное существование в его самобытной форме как любовь, мы выражаем те же самые слова так: в начале — превыше всякого времени и как абсолютный творец времени — есть любовь; и любовь есть в Боге, ибо она есть его самоудержание в существовании,— и любовь сама есть Бог, он есть в ней и остается в ней вечно таким, каков он в себе самом. Ею и из нее как основного материала были созданы посредством живой рефлексии все вещи, и без нее ничто не создано, что́ создано; и она вечно становится плотью в нас и вокруг нас, и живет среди нас, и лишь от нас самих зависит вечно зреть очами своими славу ее как славу вечного и необходимого проистекания Божества.

Живая жизнь есть любовь и как любовь имеет и обладает любимым, им объемлется и пронизана, с ним сопряжена и слита: вечно одна и та же самая любовь. Не любовь поставляет эту жизнь внешне перед самой собою и дробит ее: это делает лишь рефлексия. Поэтому, насколько человек есть любовь — а в корне своей жизни он таков всегда и ничем иным быть не может, хотя может быть любовью к самому себе,— и насколько в особенности он есть любовь Божия, он всегда и вечно остается единым, истинным, непреходящим, как сам Бог, и остается самим Богом; и не смелой метафорой, а буквальной истиной следует признать то, что говорит тот же Иоанн: пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем[67]. Лишь его рефлексия отчуждает от него это его собственное, отнюдь не какое-то чужое бытие и пытается уловить во всей бесконечности то, чем является и чем остается он сам, всегда, вечно и вездесуще. Поэтому вечно прелагается отнюдь не внутренняя сущность его, не собственная его сущность, принадлежащая ему самому, а не кому-то другому, но может прелагаться лишь явление этой Сущ-

ности, которая в существе своем остается вечно недостижимой явлению. Глаз человека скрывает от него Бога и дробит чистый свет на цветные лучи, сказали мы в свое время, теперь же говорим: глаз человеческий скрывает от него Бога лишь потому, что сам человек оказывается сокрыт от себя этим же самым глазом, и потому, что зрение его никогда не могло бы достигнуть собственного его бытия. То, что он видит, вечно есть он сам, как мы и сказали уже выше, только видит он себя не таким, каков он есть сам, ибо бытие его едино, зрение же его бесконечно.

Любовь необходимо выступает в рефлексии и непосредственно является как жизнь, обращающая личночувственное существование в свое орудие, и притом — как деятельность в совершенно свойственной ей сфере, лежащей за пределами всякой чувственности, в совершенно новом мире. Там, где есть божественная любовь, необходимо есть и это явление; ибо так является эта любовь сама собою, без вмешательства какого-либо нового принципа, и обратно: где нет этого явления, там нет и любви Божией. Совершенно напрасно говорить не пребывающему в любви: «Поступай морально»; ибо лишь в любви открывается нам моральный мир, и без нее морального мира не существует; и так же точно излишне говорить любящему: «Действуй», ибо любовь его живет уже сама по себе, и деятельность, и моральная деятельность, есть лишь безмолвное явление этой его жизни. Деятельность есть совершенное ничто в себе и для себя самой и не имеет никакого собственного принципа; но безмолвно и спокойно проистекает она от любви — так же, как, по-видимому, исходит свет от Солнца и как действительно проистекает мир от внутренней любви Бога к себе самому. Если кто-то не действует, то он и не любит; и кто думает, что любит и, однако, не действует, у того просто фантазия возбуждена сообщенным ему извне образом любви, которому не соответствует никакая внутренняя, в нем самом покоящаяся реальность. Кто говорит: «Я люблю Бога», говорит тот же апостол Иоанн, (коль скоро он сам представил братскую любовь в известном, весьма верном смысле как высшую моральность) и ненавидит брата своего, тот лжец[68], или, как мы сказали бы приличнее для нашего времени, однако нисколько не

мягче: тот — фантазер и не имеет любви Божией, в нем пребывающей — пребывающей в реальном смысле: она не составляет корня его подлинной жизни, но он в лучшем случае только воображает ее себе.

Любовь вечно существует вся целиком и себя самое пронизывает, сказали мы; и она как любовь вечно имеет в себе всецелую реальность; единственно и исключительно одна рефлексия дробит и делит. Поэтому также — и так мы возвращаемся к той точке, на которой остановились в прошлой речи,— поэтому также и дробление единой божественной жизни на различные индивиды существует отнюдь не в любви, но единственно и исключительно лишь в рефлексии. А, следовательно, непосредственно являющийся сам себе как действующий индивид и все являющиеся вне его индивиды суть только явления единой любви, а отнюдь не сама вещь. Любовь должна являться в *его* собственной деятельности, иначе она не существовала бы; моральная же деятельность других не есть непосредственно ему доступное явление любви; недостаток этой деятельности никак не доказывает отсутствия любви, а потому — как мы и выразились уже в прошлый раз — моральности и религиозности в других он желает не безусловно, но с доверием к свободе других; и отсутствие этой всеобщей моральности не нарушает мира любви, покоящейся единственно лишь на себе самой.

Моральность и религиозность всего остального царства духов теснейшим образом связаны с деятельностью каждого особенного индивида как следствие со своей причиной. Морально-религиозный человек желает повсюду распространить религию и моральность. Но разграничение между его и чужой религиозностью есть лишь разграничение в рефлексии. Его впечатление от успеха или неуспеха должно, следовательно, произойти по закону рефлексии. Но, как мы заметили уже выше по другому случаю, специфический аффект рефлексии есть одобрение или неодобрение, которое, впрочем, не должно быть обязательно холодным, но которое становится тем более страстным, чем более любящей натурой обладает вообще человек. Рефлексия же над моральностью других, бесспорно, сопровождается некоторым аффектом; ибо эта рефлексия представляет собой наивысшую

из возможных для религиозного человека и подлинный корень всего мира вне его, объемлемого с аффектом, и этот мир есть для него сугубо и исключительно мир духовный.

В сказанном только что мы находим принципы для более глубокой, чем то было возможно в прошлый раз, характеристики настроения религиозного человека в отношении других, или того, что можно было бы назвать его любовью к людям.

Прежде всего, ничто так не далеко от этой религиозной любви к людям, как эта хваленая благость и вечная примиренность со всем на свете. Этот последний образ мысли не только не заслуживает имени любви Божией, но представляет собой скорее достаточно подробно описанную в одной из прошлых наших речей плоскость и внутреннюю расплывчатость духа, неспособного ни любить, ни ненавидеть. Религиозного человека не интересует — если только забота о достойном существовании людей не составляет его особенной профессии — чувственное счастье рода человеческого, и он не желает ему иного счастья, кроме как на путях божественного миропорядка. Осчастливить их внешними обстоятельствами — этого он не может хотеть, как не может хотеть этого и Бог; ибо воля и смотрение Божии, даже и о роде братьев его, всегда бывает также его собственной волей. Так же как Богу угодно, чтобы никто не нашел мира и покоя для себя иначе, как в Нем, и чтобы каждый, вплоть до уничтожения себя самого и обращения в Бога, претерпевал постоянные муки и страдания,— так желает того же и преданный Богу человек. Вновь обретая их бытие в Боге, он станет любить их бытие; бытие же их вне Бога он от всей души ненавидит, и в том-то именно и заключается любовь его к их подлинному бытию, чтобы ненавидеть ограничивающее их бытие. Вы мните, говорит Иисус, что я пришел принести на землю мир — мир, т. е. эту самую примиренность со всем сущим; нет, раз уж вы таковы, каковы вы есть, я несу вам меч. Так же точно далек религиозный человек и от столь же известного и часто той же упомянутой плоскостью рекомендуемого стремления насочинять себе небылицы об окружающих его временных обстоятельствах, чтобы только можно было оставаться в этом покойном душевном настроении,

перетолковать эти обстоятельства и изъяснить по-другому, в добром и прекрасном смысле. Он желает видеть их такими, каковы они поистине, и он видит их такими, ибо любовь обостряет и зрение; он судит резко и строго, однако верно и проникает в самые истоки господствующего образа мысли.

Им, взирающим на то, чем могли бы быть люди, владеет аффект святого негодования на их бесчестное и недостойное существование. Провидя, что в глубочайшей своей сущности они все, однако же, носят в себе божественное, только оно не пробивается в них до явления; видя, как всем тем, что ставят им в вину, они самим же себе причиняют наибольшие страдания, и как то, что мы бываем склонны называть в них злобой, есть, однако же, лишь проявление их же собственной нищеты; помышляя о том, что им достаточно лишь протянуть руку за беспрерывно окружающим их благом, чтобы обрести в мгновение ока достоинство и блаженство,— он предается сердечной тоске и глубочайшей скорби. Настоящую ненависть его вызывает лишь фанатизм извращенности, который не довольствуется тем, чтобы быть самому, собственной персоной, ничтожеством, но стремится, насколько только может, сделать все вокруг точно таким же ничтожным, как и он сам, и которого возмущает и возбуждает к ненависти всякий вид чего-то лучшего вне его. Ибо если описанное перед этим есть лишь дело бедных грешников, то это последнее есть дело сатанинское; ибо и сатана ненавидит добро отнюдь не потому, что оно — добро, ибо тогда сам он был бы совершенно немыслим,— но из зависти и потому, что сам он не может усвоить его себе. Так же как, согласно нашему теперешнему описанию, боговдохновенный человек желает, чтобы для него и для всех его братьев, отовсюду и во всех направлениях, вечно сиял бы лишь Бог, как он есть в себе самом; так, наоборот, самовдохновенный[69] человек желает, чтобы ему и всем его собратьям в человечестве, отовсюду и во всех направлениях, вечно сиял бы лишь образ собственного его ничтожества. Этим своим выступлением из своей индивидуальности он переходит естественный и человеческий предел эгоизма и делает себя идеалом для всех и богом; все это делает и сатана именно таким образом.

Наконец, совершенно явственно, неизменно и вечно оставаясь равной себе, любовь к роду человеческому обнаруживается в религиозном человеке тем, что он решительно никогда и ни при каком условии не перестает трудиться над облагорожением людей и — что следует отсюда — решительно никогда и ни при каком условии не перестает питать на них надежду. Ведь его деятельность есть лишь необходимое явление его любви; деятельность же его, в свою очередь, необходимо обращается вовне и полагает для него нечто внешнее, и полагает в нем мысль, что в этом внешнем он обязан что-то осуществить. Не угашая в нем совершенно любви, ни эта его деятельность, ни эта его необходимая мысль, сопровождающая деятельность, не могут когда-либо прекратиться. Сколь бы часто ни отвергали его извне без всякого чаемого им успеха, он обратится в самого себя, черпая из вечно бьющего в нем ключа любви новую радость и любовь и новые средства, и ею будет побуждаться к новой попытке, а если не удастся и она, то опять к еще новой, предполагая всякий раз, что не удававшееся до сих пор на этот раз может и удаться — или в следующий раз, или хоть когда-нибудь, а если уж все-таки вовсе не удастся ему — удастся, однако, его содействием и его подготовительными трудами, какому-то следующему труженику. Так любовь становится для него вечнотекущим источником веры и надежды: не в Бога и не на Бога, ибо Бога он вездесущно сознает живущим в себе, и ему нет надобности только веровать в Него, и Бог вовеки дается ему всецело таким, как он есть, и ему нужно надеяться на что-либо не от него, но только от веры в людей и надежды на людей. Этой-то непоколебимой верой и этой неустанной надеждой он может по первому желанию возвыситься над всеми теми скорбью и негодованием, которых преисполняет его созерцание действительности, и водворить в груди своей прочнейший мир и самый нерушимый покой, каких только он пожелает. Пусть он поверх настоящего глядит в будущее! А ведь для этого воззрения он имеет перед собою всю бесконечность и может употребить на это сколько ему угодно тысячелетий — одно за другим,— которые ничего ему не стоят.

Наконец — но где же конец здесь? — наконец все

должно, однако, войти в тихую гавань вечного покоя и блаженства; наконец-то должно выступить однажды Царство Божие: и держава Его, и сила Его, и Слава Его.

И таким-то образом мы соединили бы в одну точку главные штрихи к портрету блаженной жизни, насколько портрет ее вообще возможен. Само блаженство состоит в любви и вечном удовлетворении любви, и рефлексии оно недоступно; понятие может выразить его лишь отрицательно, и точно так же и наше описание, движущееся в понятиях. Мы можем лишь показать, что блаженный не ведает боли, муки, воздержания; в чем положительно состоит само его блаженство, того нельзя описать, а можно лишь непосредственно почувствовать.

Злосчастье приносит сомнение, влекущее нас то туда, то сюда, неуверенность, простирающую перед нами непроницаемую ночь, в которой стопы наши не находят верной дороги. Религиозный человек навек избавлен от возможности сомнения и неуверенности. Во всякое мгновение он знает с определенностью, чего он хочет и должен хотеть, ибо для него сокровеннейший корень его жизни — его воля — вечно проистекает непосредственно от Божества: Его знаки не обманут, а для того, что служит знаком Его, у него есть безошибочный глаз. Во всякое мгновение он знает с определенностью, что он вовеки будет знать, чего он хочет и что обязан делать; что вовеки не иссякнет пробившийся в нем источник божественной любви, но непременно поддержит его и вечно будет вести его вперед. Источник этот составляет корень всего его существования; он отныне явственно открылся ему, и глаз его покоится на нем с сердечной любовью,— как же мог бы этот источник пересохнуть, как же мог бы он поворотить куда-нибудь прочь от него! Его не смущает ничто, что бы ни происходило вокруг него. Понимает ли он происходящее или нет — он наверное знает при этом, что живет в мире Божием и что в нем не может быть ничего, что не предназначалось бы во благо.

В нем нет страха за будущее, ибо абсолютно блаженное вечно ведет его к этому будущему; нет раскаяния в прошедшем, ибо пока он не был в Боге, он был ничем, а теперь это прошло, и только со времени возвращения своего в Божество родился он к жизни; поскольку же он

был в Боге — сделанное им верно и добро без исключения. Ему нет нужды отказывать себе в чем-либо или томиться тоской по чему-либо, ибо он всегда и вечно обладает во всей полноте тем, что только он может охватить. Труд и напряжение исчезли для него; все явление его легко и нежно истекает из глубины его духа и без труда отделяется от него. Говоря словами одного из наших великих поэтов:

Вечно юны и прекрасны боги.
Там, в блаженном их чертоге,
Жизнь чиста, безбурна и светла.
Что им бег времен и поколений!
Неизменны в этой вечной смене
Розы их бессмертного чела[70].

Вот что, почтенное собрание, хотел я сообщить вам в этих лекциях о подлинной жизни и о блаженстве ее. Весьма справедливо, что об этом предмете можно было бы еще долго говорить и далее и что в особенности было бы интересно — после того как мы узнали морально-религиозного человека в средоточии его жизни — последовать за ним оттуда в обычную жизнь вплоть до самых обыденных положений и обстоятельств и созерцать его там во всей его поистине трогательной привлекательности и душевной светлости. Но без основательного познания названных первоосновных положений подобное описание весьма легко расплывается или в пустую декламацию, или же в воздушные замки, хоть и приятные эстетическому вкусу, но не заключающие в себе подлинного основания своего бытия,— и по этой-то причине нам лучше будет воздержаться от развития этой темы. О том, что касается принципов, мы сказали довольно, может быть, даже слишком много.

Чтобы прибавить к целому своего произведения соответственное ему заключение, я приглашаю вас еще на одно только чтение.

ЧТЕНИЕ ОДИННАДЦАТОЕ

Почтенное собрание,

предмет нашего исследования — насколько его вообще необходимо было исчерпать здесь — был в последней

нашей речи исчерпан совершенно; и мне остается прибавить к его целому лишь общее замечание по практическому применению сказанного, держась, само собой разумеется, в границах, которые полагает мне свободное и либеральное отношение, которое установили эти речи между вами, почтенное собрание, и мною и которое сегодня перестанет существовать,— а равно и не лишенное оснований благонравие.

Я желал изъясниться пред вами сколь возможно искренне, проникнуть вас и, в моем смысле слова, проникнуться вами. Я действительно полагаю, что мне удалось выразить те понятия, которые подлежали здесь обсуждению, с ясностью, какой, во всяком случае, не удавалось достигнуть в такой мере прежде, а равно и представить эти понятия в их естественной взаимосвязи. Но даже при самом ясном изображении понятий и при весьма верном постижении этих понятий слушателем все-таки еще может утвердиться довольно большая пропасть между дающим и приемлющим, и весьма многого может недоставать до возможной сердечности сообщения; а в нашу эпоху на подобного рода недостаток приходится рассчитывать как на правило, из которого противоположное ему является не более чем исключением.

Эта недостаточная искренность в принятии предполагаемых поучений имеет в нашу эпоху две основные причины.

А именно: во-первых, предложенному уроку не предаются, как бы следовало, всей душой, а только разве что одним рассудком или одной фантазией. В первом случае его рассматривают просто с любопытством или любознательным интересом, чтобы увидеть, как подобное возникает и образуется; вообще же с безразличием к содержанию — таким ли оно окажется или иным. Или же, во втором случае, просто забавляются рядом образов, явлений, к примеру красивых слов и оборотов речи, предлагаемых нашей фантазии, впрочем оставаясь столь же безразличными к содержанию. Это наставление просто ставят перед собой, вне себя самих и отдельно от себя самих, и отъединяют его от себя, вместо того, чтобы, как следовало бы, испытать его на подлинной своей любви и посмотреть, насколько оно для нее благоприятно. А тогда легко предполагают и в дающем подобное же

настроение, думая, будто для него важно лишь провести время в умозрениях не лишенным приятности образом, выставить на всеобщее удивление свои остроумие и диалектическое искусство и щегольнуть красивыми фразами и т. п. Задав же вопрос, пусть даже только в собственной душе нашей, о том, не может ли этот человек и сам быть живо и любовно охвачен тем, что он нам говорит, и предположив, что он желал бы, вероятно, передать то же состояние и нам, если бы только мог, мы рисковали бы переступить границы индивидуальных прав, попрать эти последние, а может быть, и объявить самого дающего бесплодным мечтателем. Правда, если упомянутого предположения не делают даже там, где его, однако, можно и должно было бы сделать, дающему не причиняют тем никакого вреда, ибо он без труда сумеет пренебречь этим весьма далеким от его подлинных настроений посторонним суждением; этим, однако, причиняется некоторый ущерб приемлющему, ибо для него преподанное назидание всякий раз оказывается таким, каким он его принимает, и оно не получит для него никакого отношения к жизни, если он сам не придаст ему такого отношения. Указанное выше холодное и безразличное рассмотрение единственно рассудком составляет характерную черту научного образа мысли, и всякое действительное развитие науки начинается с этого безразличия к содержанию, когда нас интересует лишь правильность формы, и вплоть до совершенного создания науки остается основанным на этом безразличии; но как только она усовершенствуется, она вновь устремляется в жизнь, с которой все-таки в конечном счете соотносится все. Наша цель в настоящих чтениях не была, прежде всего прочего, научной целью, пусть даже я и учитывал порой между делом известные мне научные потребности своих слушателей; цель эта была практической. А потому сегодня, будучи накануне завершения лекций, мы должны, разумеется, признать, что не имели бы ничего против, если бы кто-то предположил, что изложенное в этих лекциях мы сами принимаем совершенно и всецело всерьез, что представленные нам принципы изошли у нас в том числе и из самой жизни и в жизнь возвращаются, что мы безусловно желали бы, чтобы они повлияли также на любовь и жизнь наших

слушателей; и что только в случае, если бы это действительно случилось, мы сочли бы цель свою совершенно достигнутой и полагали бы, что сообщение наше было столь искренним, каким должно было быть.

Вторым препятствием к искреннему сообщению является в нашу эпоху максима: не принимать ничьей стороны и не решаться выступить «за» или «против»; каковой образ мысли именует себя скептицизмом и принимает также другие благородные имена. О нем мы говорили уже в ходе этих лекций. Основание его — в абсолютном отсутствии любви, даже самой обычнейшей любви к самому себе; это — величайшая степень описанной выше расплывчатости духа, когда человек неспособен заботиться даже о собственной своей судьбе, или же поистине зверское мнение, будто истина не есть благо и будто познание ее не представляет никакой ценности. Чтобы превзойти этот скептицизм, свидетельствующий отнюдь не об остроумии, а, скорее, о наивеличайшей степени тупости, нужно по меньшей мере выяснить для себя, есть ли вообще истина и доступна ли она человеку и — благо ли она. В заключение этих речей я должен признаться, что, если бы сегодня даже и только что названные пункты представлялись кому-то неясными, и даже в случае, если бы он по крайней мере попросил себе времени на размышление относительно изложенных здесь результатов, дабы решиться сказать «да» или «нет», и, положим, объявил бы, одобряя, впрочем, искусное изложение, что сам он не имеет никакого суждения о предмете изложения,— что, говорю я, между таким человеком и мною сообщение и взаимное влияние оказались бы наиболее поверхностными; и человек этот получил бы лишь приращение в своем запасе возможных мнений, между тем как я предназначал ему нечто много более превосходное. Мне представляется достоверно ясным — не так достоверным, как солнце в небе или это мое ощущение собственного тела, но бесконечно достовернее,— что истина, и притом доступная человеку и посильная для его ясного постижения, существует; я совершенно убежден также в том, что и я, что меня касается, постиг эту истину с некоей свойственной мне точки зрения и с известной степенью ясности,— ибо иначе я, конечно, смолчал бы и не стал бы учить других

устно и письменно; наконец, я совершенно убежден также в том, что изложенное мною здесь, среди других людей, и есть эта вечная, непреложная и обращающая все противостоящее ей в чистую ложь истина; ибо иначе я изложил бы ведь не это, а скорее нечто иное, что почитал бы истиной. Уже с давних пор в широкой читающей и пишущей публике на меня в стихах и в прозе пытались навлечь подозрения в том, что я, по-видимому, держусь этого последнего странного мнения; я многократно, тем же печатным путем, извещал о том и в том сознавался; но — строчки не краснеют — публика, судя по всему, думает и пребывает обо мне в той доброй надежде, что уж однажды-то я устыжусь тех упреков, которые с этой целью неустанно повторяют обо мне; поэтому я захотел перед многолюдным и почтенным собранием и глядя ему прямо в глаза устно признать однажды справедливость этих обвинений в мой адрес. Кроме того, уже давно при всяком сообщении и точно так же в этих речах перед вами, почтенное собрание, искренней моей целью и намерением было прежде всего: сделать то, что мне случилось познать, ясным и понятным другим — всеми находящимися в моем распоряжении средствами и, насколько то в моих силах, принудить их к пониманию; а тогда — как я в том и не сомневался — убеждение в истине и верности изложенного появится само собой; значит, уже давно, как и теперь, моей целью было, конечно же, распространять свое убеждение, вербовать себе прозелитов — или какими еще словами пожелают выразить это добровольно мною признаваемое намерение те люди, которые его ненавидят. Эту столь часто и на все лады рекомендованную мне скромность, когда говорят: «Смотрите, вот мое мнение и вот как я смотрю на предмет, между тем как я, разумеется, держусь сверх этого еще и *того* мнения, что это мое мнение ничем не лучше всех прочих мнений, каких держались люди от начала мира и каких еще будут держаться впредь до скончания его»,— эту скромность я не могу усвоить себе по вышеуказанной причине, а, кроме того, еще и потому, что признаю эту скромность величайшей нескромностью и считаю ужасным и заслуживающим отвращения высокомерием убеждение в том, будто кто-то желает знать, как мы со своей стороны

смотрим на дело, и намерение раскрыть рот для поучения других, пока мы сознаем еще только свое *мнение,* но отнюдь не знание. Правда, позднее, после того как дело совершится, я должен примириться с тем, что слушатели меня не поняли и именно потому не были также убеждены мною, ибо не существует никакого внешнего логического средства принудить к пониманию, но понимание и убеждение всегда развиваются лишь из глубины жизни и ее любви; а мириться с непониманием уже заранее и рассчитывать на него как на нечто непременно имеющее последовать уже во время самого сообщения — этого я не могу; и я никогда, в том числе и в этих лекциях, не делал этого.

Названные только что препятствия к более непосредственному и плодотворному сообщению о серьезных предметах непрестанно обновляются и подкрепляются, даже и у тех, у кого было бы достаточно желания и сил возвыситься благодаря этим предметам над повседневными обстоятельствами, присущими эпохе. Как только мое мнение обозначится отчетливее, вы найдете, почтенное собрание, что я до сих пор и не упоминал об этих вещах прямо и не намекал на них косвенно; но теперь, вследствие весьма зрелых размышлений и соображений, я решился в заключение признать существование этих обстоятельств, оценить их из их основного начала и с помощью этого более глубокого воззрения снабдить вас на будущее время оружием против них, насколько я способен — и насколько вообще в состоянии сделать это посторонняя сила.

От этого меня не удержит весьма хорошо мне известная, почти всеобщая нелюбовь к тому, что называют полемикой; ибо эта ненависть сама исходит из той среды, с которой я собираюсь спорить, и составляет один из первостепеннейших элементов ее. Там, где она не оказывается чем-то еще более ничтожным (о чем подробнее ниже), она бывает по меньшей мере стойкой идиосинкразией ко всякому строгому различению и рассмотрению, к какому, бесспорно, вынуждает любая дискуссия, и неодолимой любовью к достаточно описанной прежде слитности и спутанности всех противоположностей.

Так же точно не сможет меня удержать от этого и весьма часто раздающийся призыв пренебречь подобны-

ми вещами и презреть их. Не приходится ожидать, чтобы в нашу эпоху какой-нибудь муж с характером и ясным познанием мог не презирать того предположения, будто его самого могут оскорбить и унизить суждения, происходящие из этой среды; и эти увещатели, вероятно, не задумываются о том, сколь великого презрения заслуживают они сами — а часто оно тут же и постигает их — вследствие самого их мнения, будто они еще должны напомнить нам о необходимости презрения.

Меня не удержит от этого и обычное предположение, будто люди противоречат друг другу, спорят и полемизируют единственно лишь затем, чтобы удовлетворить страстность своей натуры и, в свою очередь, обидеть того, кто, скажем, обидел их; такое предположение позволяет слабым и ничего не ведающим о прочной истине и ее ценности людям воображать, будто они получили в нем почтенное основание по заслугам презирать и ненавидеть и без того уже тревожащую их комфортный покой полемику. Ибо если кто-нибудь полагает, будто возражать против чего бы то ни было можно лишь по какой-нибудь личной причине, то это доказывает не более чем только одно: что сам он может спорить исключительно лишь по этой причине и что если случится ему однажды вступить в полемику, то мотивом к тому будет, разумеется, только личная неприязнь, а здесь-то мы охотно прислушаемся к поданному нам выше совету презирать подобные вещи; ибо то, что такой человек без дальнейших доказательств уверенно полагает в нас подобных себе — это такое поношение, на которое можно ответить только презрением и на которое так и отвечает всякий честный человек.

Не удержит меня от этого и то, что мне говорят: лишь немногие люди говорят или думают подобным образом; ибо это самое утверждение есть неправда, которой пробавляется достойная порицания боязнь всего, что лучше нас. По самому скромному счету, так думают девяносто девять сотых в образованных сословиях Германии; и всего хуже обстоят дела в высших, задающих тон в обществе кругах; и именно поэтому указанное соотношение еще не сможет в близком будущем уменьшиться, но скорее даже увеличится; и если даже у этой партии не так много ораторов и тех, кто печатным словом выражал

бы ее дух, то это лишь оттого, что ораторы повсюду и всегда в меньшинстве; те же, которые ничего не печатают, те читают и услаждаются в сокровеннейшей тишине своего сердца верным оттиском своего подлинного настроения. Что последнее и в самом деле так и мы, следовательно, нисколько не оскорбляем публику подобным обвинением, как бы тщательно ни следила эта пишущая публика за своими выражениями, пока она сохраняет присутствие духа,— это, однако, неопровержимо выяснится сразу же, как только ею овладеет страсть, что случается всюду, где посягают на ее ораторов и опекунов. Тогда все они поднимаются один за другим и соединяются против общего врага, как если бы каждый считал себя ущемленным в самом дорогом своем достоянии.

Даже если бы мы и могли справиться со всеми известными нам людьми этой партии поодиночке и одолеть их всех, не следует, однако, пренебрегать самим делом и относиться к нему лишь с презрением; ибо дело это есть дело решительного большинства и даже чуть ли не всеобщего единогласия и долго еще останется таковым. Да и само это стремление тщательно избегать всяческого соприкосновения с подобными вещами, как и сам предлог, что они недостаточно благородны для нас, весьма похоже на трусость, и кажется, будто обнаруживающие подобное все-таки боятся запятнать себя в этих закоулках, между тем как могучий солнечный свет непременно и без труда рассеет мрак любой пещеры, не приемля, однако, вследствие того в себя этого мрака. Он, конечно, не может открыть глаза слепым в этих пещерах, но он может показать зрячим, как все в этих пещерах выглядит.

В прошлых наших чтениях мы показали[71] и упоминали время от времени также и в настоящих, что господствующий в нашу эпоху образ мысли совершенно переворачивает понятия о чести и стыде и поистине считает бесчестное славой, подлинную же честь, напротив,— позором для себя. Так, упомянутый выше скептицизм — и это обязательно станет непосредственно очевидным для всякого, кто только внимательно и спокойно слушал нас,— скептицизм, который под наименованием остроумия нынешняя эпоха почитает себе за честь, есть оче-

видное тупоумие, пошлость и слабость разумения. Но в совершенно особенной мере эта безнадежная извращенность понятий эпохи обнаруживается в отношении религии. Я должен был бы считать все мною вам сказанное потерянными даром словами, если бы не показал вам по крайней мере с очевидностью, что всякая безрелигиозность пребывает на поверхности вещей и в пустой кажимости и именно поэтому предполагает недостаток силы и энергии духа, а, значит, с необходимостью выдает слабость как ума, так и характера; религия же, возвышаясь над кажимостью и проникая в существо вещей, непременно обнаруживает удачное употребление духовных сил, величайшее глубокомыслие и остроумие и неотделимую от них наивысшую силу характера; что поэтому, согласно основным началам любых суждений о чести, безрелигиозного человека следовало бы презирать и относиться к нему пренебрежительно, религиозного же человека глубоко уважать. Господствующий в нашу эпоху образ мысли переворачивает это отношение. Ничем не навлечешь на себя позора вернее и непосредственнее (в глазах большинства разделяющих этот взгляд), чем если тебя застанут за религиозной мыслью или таким же переживанием; ничто, как уже и из этого следует, не принесет нам чести вернее, чем если мы убережем себя от подобного рода мыслей и ощущений. При подобном умонастроении эпоху несколько оправдывает то, что она способна мыслить религию лишь как суеверие и что она полагает себя вправе презирать это суеверие как нечто ею превзойденное, а раз это суеверие и религия для нее тождественны, то — презирать с ним вместе и всякую религию. Здесь-то неразумие и непомерная, происходящая из этого неразумия надменность эпохи играют с нею две злые шутки разом. Ибо, во-первых, совершенно неверно, будто эта эпоха выше всякого суеверия; настоящая эпоха, как можно собственными глазами убедиться при всяком случае, все еще внутренне преисполнена суеверий, так как пугается и дрожит при всяком сильном прикосновении к корням суеверия; а во-вторых — и это главное,— суеверие само есть абсолютная противоположность религии, а заодно — лишь безрелигиозность, но только в другой форме; оно — меланхолическая иррелигиозность, а то, что охотно усвоила бы себе эпоха, если

бы только могла, было бы — лишь как освобождение от этой меланхолии — иррелигиозностью легкомысленной. И хотя вполне понятно, что человеку в этом последнем настроении было бы немного легче на душе, чем в первом настроении, и этого незначительного улучшения своего состояния вполне можно от всей души пожелать людям, но чего никогда не постигнет разумный человек, так это того, каким образом вследствие одного этого изменения несущественной формы может стать разумной или достойной какого-либо уважения остающаяся в своем существе иррелигиозность.

Итак, нынешняя эпоха по большей части, безусловно, презирает религию. Как же в нашу эпоху большинство делает для себя возможным выразить это презрение словом и действием? Нападает ли оно на религию аргументами разума? Как же могло бы оно делать это — ведь оно абсолютно ничего не знает о религии?! Или насмехается над нею? Как могло бы оно — ведь насмешка предполагает хоть какое-то понятие о том, что высмеивают, а эти люди совершенно не имеют ничего подобного? Нет, они просто слово в слово повторяют, что-де там-то и там-то говорилось то-то и то-то, что, по-видимому, могло бы относиться к религии, и, не прибавляя ничего более от себя, они только смеются, и всякий вежливый человек смеется с ними за компанию — отнюдь не потому, чтобы первый смеющийся или кто-нибудь из последовавших за ним был действительно возбужден внутренне в душе своей неким смешным представлением, которое ведь совершенно невозможно без некоторого понятия,— а просто вследствие общего соглашения; и так вскоре смеется уже и все общество, хотя ни один человек в отдельности и не осознает причины для смеха, но каждый думает, что у его соседа уж наверняка есть такая причина.

Продолжим иллюстрацию сказанному на самой современности, и даже непосредственно на том, чем мы здесь заняты! Рассказ о том, что вообще навело меня на мысль читать в этом городе популярные философские лекции перед смешанной публикой, завел бы нас слишком далеко. Но, раз предположив это, всякий, кто хоть немного знаком с предметом, поймет, что, если оставить в стороне цель сугубо научную, для смешанной публики в фило-

софии не останется ничего общепонятного и для всех интересного, кроме религии; что это самое пробуждение религиозных настроений является собственной и подлинной целью этих лекций — об этом я сказал вполне определенно, заканчивая прошлой зимой мои лекции, которые теперь также напечатаны для прочтения, и притом для прочтения с этой целью; я также прибавил тогда в пояснение, что эти чтения служат для такой цели лишь приготовлением, что в них мы только окинули взглядом самое существенное из области религии рассудка, вся же сфера религии разума осталась незатронутой. От меня следовало ожидать, что, если бы мне случилось когда-нибудь вновь предпринять эти беседы, я продолжил бы их там, где прежде прервал их. Я должен был, далее, популярно обозначить предмет для популярных чтений; я нашел, что название «Наставление к блаженной жизни» охарактеризовало бы эти чтения совершенно исчерпывающим образом. Я и до сего дня еще убежден, что не ошибся в этом, и вы сами, почтенное собрание, дослушав сами до конца это рассуждение, можете решить: услышали ли вы наставление к блаженной жизни или вы услышали нечто иное, нежели такое наставление. И так случилось, что о подобном наставлении было объявлено в публичных газетах; я также нахожу это вполне естественным и уместным еще и до настоящего момента.

Но для меня вовсе не оказалось бы неожиданностью, и я нашел бы столь же естественным, если бы для большинства, каково описанное мною выше, мое объявление и все мое предприятие представились бесподобно комическими и если бы это большинство обнаружило себе в нем обильную пищу для смеха. Я нашел бы совершенно естественным, если бы издатели газет и редакторы летучих листков отрядили в мои аудитории постоянных своих сотрудников, чтобы направить и в свои листки обильно текущие здесь источники смешного и употребить их для увеселения своих читателей.— «Наставление к блаженной жизни»! Хотя мы, конечно, и не знаем, что разумеет этот человек под «жизнью» и под «блаженной жизнью», но ведь это все-таки примечательное сочетание слов, которых в подобном соединении еще не слыхали наши уши; легко можно предсказать, что тут

явятся лишь такие вещи, о которых не станет говорить в хорошем обществе благовоспитанный человек; и уж во всяком случае — разве же не мог предвидеть этот человек, что мы поднимем его на смех; ну а раз он, будь он только человеком разумным, захотел бы любой ценой избежать этого, то и неловкость его, стало быть, доказана ясно; так давайте смеяться предварительно, по общему согласию; может быть, в продолжение этого смеха еще кому-нибудь из нас придет в голову собственная мысль в дополнение, которая послужит для этого смеха обоснованием.

Не лишено вероятности, что такая мысль действительно придет. Разве нельзя было бы сказать, например: «Сколь же блажен должен быть сам тот человек, который желает преподать другим наставление к блаженной жизни!» На первый взгляд, такой оборот речи кажется достаточно остроумным, но надо иметь терпение бросить на него и второй взгляд. Предположим действительным случай, когда тот, о ком идет здесь речь, чувствовал бы себя при ясном постижении своих принципов вполне хорошо и спокойно,— так ведь тем самым, что говорим о нем подобное, мы поистине бесчестили бы его? «Да, но говорить о себе нечто подобное не есть ли бесстыжее самохвальство?» Именно о себе-то этого, без сомнения, и не станут говорить; ибо предположенный нами человек имел бы, конечно, вне себя самого и другие предметы, о которых он мог бы говорить, если ему хочется говорить. Но если в утверждении: «Существует известный образ мысли, который распростирает над всей жизнью нашей мир и покой» и в обещании познакомить других с этим образом мысли необходимо заключается предпосылка, что мы сами обладаем таким образом мысли, и поскольку он необходимо дает душе мир, мы обрели через его посредство мир и покой, и раз уж неразумно говорить первое, не признавая в то же время негласно и второго,— то тогда, конечно, пусть следует из этого то, что следует. И разве уж такое это великое бесстыдство, налагающее на нас несмываемое клеймо позора, если мы, будучи понуждаемы к тому стечением обстоятельств, захотим показать, что не считаем себя дилетантами или дурными и несчастными людьми?

Впрочем, почтенное собрание, именно это является

единственно бесстыдным делом и единственно позорным клеймом в мнении большинства, о котором мы здесь говорим; и в только что сказанном мы обнажаем сокровеннейший дух жизни этого большинства. Всякое общение между людьми основывается — согласно скрытому, возможно, от самого этого большинства и, однако же, лежащему в основе всех его суждений принципу — на негласной предпосылке, что все мы одинаково суть бедные грешники; кто полагает других вне себя чем-то лучшим себя, тот глупец; кто выдает им самого себя за нечто лучшее, тот — самонадеянный фат; над обоими принято смеяться. Бедные грешники в искусстве и в науке, мы, уж конечно, все ничего не знаем и ничего не можем, и, однако, всякий с охотой вставит и собственное словцо; это мы обязаны смиренно признавать друг другу и допускать взаимно, и так говорить, и давать говорить так другим; а кто понимает дело иначе и серьезно делает вид, будто он что-то знает или умеет, действует вопреки соглашению и не более чем самонадеян. Бедные грешники в жизни: конечная цель всех наших движений и побуждений в том, чтобы улучшить наши внешние обстоятельства — кто же этого не знает? Правда, соответствующий соглашению образ жизни требует, чтобы этого не говорили другим прямо в глаза, как и эти другие также не обязаны сознаваться в том гласно и определенно, хотя договор дозволяет при этом известные отговорки; но каждый должен дозволять предполагать все это негласно, и кто выступает против такой негласной предпосылки, тот самонадеян, а сверх того, еще и лицемерит.

Из указанного сейчас принципа исходит известная жалоба на немногих лучших людей в каждой нации; ее можно слышать повсюду и повсюду читать в напечатанном виде. Жалоба эта: «Как, этот человек желает занять нас прекрасным и благородным! Как же мало он знает нас! Пусть лучше он в безвкусных потешках даст нам верный слепок с нашей собственной легкомысленной и тривиальной жизни, ибо это нам по душе, и тогда он — наш человек, и тогда он знает свою эпоху. Правда, мы понимаем и сами, что это первое, которое нам не по вкусу, превосходно, а последнее, нравящееся нам,— дурно и убого; но тем не менее нам по нраву лишь это последнее, ибо таковы уж мы есть». Из этого принципа

исходят все попреки в надменности и нескромности, которыми писатели обмениваются печатно, а светские люди — на словах, и все изобилие характерных и устойчивых острот, находящихся в публичном обращении. Если бы кто взялся это проверить, то я берусь свести все сокровища насмешек, какие скопились на свете, исключая самое большее одну тысячную долю их, либо к принципу: «Он еще не знает, что люди — только бедные грешники», либо же к принципу: «Он думает, что он лучше нас, всех прочих», либо к обоим этим принципам вместе. Оба эти принципа, как правило, соединяются. Так, по мнению упомянутого большинства, уморительно смешным в «Наставлении к блаженной жизни» было не одно то, что я считал себя в состоянии дать подобное наставление, но также и то, что я предполагал возможным найти для подобного наставления слушателей, а для второй лекции — вновь пришедших слушателей, а если бы я все же отыскал их — еще и то, что слушатели эти могут думать, будто получат здесь что-то для себя полезное.

Большинство это живет всегда с предпосылкой о равной греховности всех людей, а эту самую предпосылку оно всегда вменяет каждому встречному, и кто не разделяет ее, над тем оно смеется, если оставить его в хорошем настроении, или озлобляется против него, если его выводят из себя,— последнее случается обыкновенно, помимо прочего, также и от таких глубоких исследований подлинной сущности этого большинства, каково настоящее наше исследование. Из-за этой предпосылки и само оно делается дурным, банальным, безрелигиозным, и тем больше, чем дольше оно пребывает в этом убеждении. Совершенно напротив, добрый и справедливый человек, хотя он признает свои недостатки и непрестанно трудится над исправлением их, не считает себя радикально дурным и закоренелым грешником; ибо тот, кто в существе своем признает себя таковым, а, значит, мирится с этим, тот именно поэтому таков и есть и таким останется. Наряду с тем, чего ему недостает, добрый человек признает также и то, что он имеет, и должен признавать это — ведь именно этим он должен пользоваться. Что при этом он отнюдь не сам воздает себе честь — понятно само собой, ибо тот, в ком есть еще

некоторая самость[72], в том наверняка нет ничего доброго. Точно так же — каковы бы ни были его теоретические мнения о своем окружении — он в действительном обхождении своем с людьми нисколько не считает этих людей заведомо дурными или бедными грешниками, но заранее полагает их добрыми. С греховностью в них он ничего не имеет общего, и к ней он вовсе не обращается, но обращается к тому доброму, что, без сомнения, все-таки скрыто в них. На все то, чего в них быть не должно, он вовсе не рассчитывает, а поступает так, как если бы этого и вовсе не существовало; рассчитывает же он твердо на то, что согласно господствующим обстоятельствам должно быть в них, как на то, что именно долженствует быть, что предполагается и от чего ни при каком условии они не могут быть освобождены. Если, например, придется ему учить публично, то он пожелает быть понятным не для рассеянности, а только для внимания; ибо рассеянности не должно быть вовсе, и в конечном счете гораздо важнее научиться сосредоточивать свое внимание, нежели научиться известным положениям. Робость перед известного рода истинами он нисколько не намерен щадить и приручать в своих слушателях, но он хочет пренебречь ею, ибо этой робости не должно быть, и, кто не в силах выдержать истину, тот не должен и получать ее от него; твердость характера в конечном счете еще ценнее любой положительной истины, и без первой, по-видимому, вообще невозможно усвоить даже и подобия последней.— Но разве же он не хочет нравиться и иметь влияние? Безусловно; однако только через справедливое и на путях божественного порядка; каким-либо иным образом он нисколько не желает ни нравиться, ни влиять на публику. Большинство весьма добродушно предполагает, что иной, вообще-то честный, человек — будь то в искусстве, в школе или в жизни — охотно желал бы понравиться, но что он лишь не умеет добиться этого, потому что недостаточно хорошо знает их, эти глубокие натуры, что им поэтому следовало бы рассказать ему, чего бы они от него хотели. Но что, если он бесконечно глубже разгадал их, чем когда-либо сумеют сделать это они сами, и только не желает в своих действиях с ними обращать внимание на это свое познание как раз потому, что ни во что не ставит покорность

их прихотям и не желает угождать им, пока сами они не станут такими, как ему угодно.

И таким-то образом я указал вам, почтенное собрание, наряду с описанием обычного в нашу эпоху окружения одновременно и средство решительно возвыситься над ним и отделиться от него. Пусть только никто не стыдится быть мудрым; пусть мы будем мудрыми даже в одиночестве — в мире глупцов. Что до их насмешек, то нужно иметь только смелость не хохотать сразу с ними вместе, но остаться одно мгновение серьезным и рассмотреть саму вещь; без поводов для смеха мы оттого не останемся; при этом случае настоящая суть дела скрыта на заднем плане, и она — в нашу пользу; и насколько вообще добрый человек превосходит человека дурного, настолько и остроумие его превосходит остроумие дурного человека. Что до их любви и их одобрения, то нужно иметь только смелость решительно отказаться от притязания на них, ибо и без того мы никогда не добьемся их, если не станем сами дурными. И только одно столь ослабляет и парализует в наши дни даже и лучших людей и так существенно мешает их взаимному признанию и объединению: их нежелание перестать соединять две несоединимые вещи — собственные свои добрые дела и успех у пошлых и низких людей, а также их решимость признать дурное дурным. Если только однажды мы станем выше этой надежды и этой потребности, то нам нечего больше опасаться; жизнь и дальше идет обычным своим ходом, те же люди могут, правда, ненавидеть, но мало могут причинить вреда; а к тому же когда и они со своей стороны вынуждены будут расстаться с последней надеждой обратить нас в себе подобных и их злая воля существенно ослабнет, то они будут более расположены принимать нас такими, каковы мы есть. Если предположить даже самое худшее — то и тогда один добрый человек, коль скоро только он последователен и решителен, сильнее сотни дурных.

И вот, я думаю, что сказал теперь все, что хотел здесь сказать, и этим я завершаю мои теперешние чтения; одобрения же от вас, почтенное собрание, желаю не безусловно, но если бы достались на мою долю аплодисменты, я желал бы их такими, чтобы они оказали честь и вам, и мне.

Приложение к шестой лекции

Основное учение христианства как орудия, особо учрежденного для развития религии в человечестве,— что в Иисусе Христе впервые и так, как это не свойственно никакому другому человеку, вечное бытие Божие приняло человеческую личность, что все прочие могут прийти к единению с Богом лишь через него и повторяя в себе весь его характер,— это основное учение составляет сугубо историческое, а отнюдь не метафизическое положение, говорится в тексте. Может быть, нелишне будет изложить здесь еще яснее то различение, на котором основано упомянутое утверждение; ибо в отношении широкой публики, которой я предлагаю теперь это утверждение печатно, я не могу предполагать столь же основательного знакомства с этим различением из других моих учений, как в отношении большей части моих непосредственных слушателей.

Если выражения понимают в строгом их смысле, то историческое и метафизическое прямо-таки противоположны друг другу; и то, что только является действительно историческим, то именно поэтому не является метафизическим, и наоборот. А именно, историческим, и чисто историческим, моментом всякого возможного явления называют то, что можно понять лишь как простой и абсолютный факт, стоящий совершенно сам по себе и отделенный от всего прочего, но отнюдь нельзя вывести и объяснить из некоторого более глубокого основания; метафизическое же и метафизический элемент всякого особенного явления есть то, что необходимо следует из более высокого и всеобщего закона и может быть выведено из него, а, значит, вовсе не постигается исключительно как факт, и, строго говоря, лишь по ошибке может быть принято за таковой факт, но постигается таким вследствие господствующего в нас закона разума. Этот последний элемент явления никогда не достигает его действительности, и никогда действительное явление не сводится к нему всецело, а потому в действительном явлении эти два элемента неразрывно между собою связаны.

Коренной порок всякой забывающей свои границы мнимой науки (трансцендентного употребления рассуд-

ка) состоит в том, что она не желает довольствоваться тем, чтобы принять факт за простой факт, но метафизически перетолковывает его. Поскольку при допущении, что подобная метафизика старается свести к более высокому закону являющееся на самом деле исключительно фактическим и историческим, такого, по крайней мере доступного нам в нынешней нашей жизни, закона не может быть, то отсюда следует, что описанная метафизика, произвольно предполагая, будто здесь имеет место объяснение (и это ее первая ошибка), должна еще сверх того усердно приняться за измышления и заполнить имеющуюся пропасть произвольной гипотезой (и это вторая ее ошибка).

Относительно разбираемого нами теперь случая: первичный факт христианства принимают исторически и только как факт, если признают то, что очевидно — что Иисус знал то, что он и знает, раньше, чем это знал кто-либо другой, и жил и учил так, как он жил и учил,— не желая знать еще кроме того, как все это было для него возможно, чего ведь, согласно очевидным и только не подлежащим здесь изложению принципам, мы в этой жизни никогда и не узнаем. Метафизицируем же мы этот факт перескакивающим через него употреблением рассудка, если пытаемся понять его в его основании и выдвигаем с этой целью, положим, гипотезу о том, как индивидуум Иисус в своем качестве индивидуума произошел из божественной сущности. В качестве индивидуума, сказал я: ибо то, как происходит из божественной сущности все человечество — это понять можно, и это должно было стать понятным в ходе всех предшествующих лекций, и это, по нашему воззрению, составляет содержание вступления Евангелия от Иоанна.

Для нас же, понимающих дело исторически, в особенности важно не то, каким из двух этих способов пожелает кто-нибудь понимать выдвинутое выше положение, а прежде всего только то, каким из двух этих способов понимали его сам Иисус и апостол его Иоанн и как вправе были понять его все прочие; и, несомненно, самый значительный элемент нашего утверждения есть то, что само *христианство,* т. е. Иисус прежде всего, понимало это положение отнюдь не в метафизическом смысле.

При доказательстве этого мы ограничимся следующими положениями.

1. Иисус из Назарета, без всякого сомнения, обладал наивысшим и заключающим в себе основание всех прочих истин знанием об абсолютном тождестве человечества с Божеством в отношении подлинно реального в человечестве. Всякий, для кого нижеследующее доказательство должно что-то доказать, обязан прежде всего согласиться со мною в этом, также лишь историческом положении, и я прошу моих современников не поступить в этом пункте опрометчиво или поспешно. По моему мнению, тот, кто не получил уже прежде этого знания о единой реальности иным путем и в ком оно достигло живого сознания, вряд ли найдет его там, где нашел его я, также пройдя сперва через это условие. Но если только кто-нибудь выполнит это условие и обретет тем самым впервые тот орган, которым единственно возможно постичь христианство, то он не только ясно обнаружит в христианстве эту коренную истину, но и все прочие, кажущиеся часто весьма странными, выражения в этих сочинениях преисполнятся для него высокого и святого смысла.

2. Способ достижения этого знания в Иисусе Христе — это второй существенный пункт — лучше всего можно охарактеризовать по его противоположности тому способу, каким приходит к тому же знанию спекулятивный философ. Последний исходит из задачи своего любопытства, которая сама по себе чужда религии и есть для нее задача мирская: задачи объяснения существования. Эту задачу он находит перед собою — всюду, где только есть ученая публика,— выраженной уже другими и находит сотрудников в ее разрешении среди своих предшественников и современников. Ему не может прийти в голову считать себя из-за одной только уяснившейся ему задачи чем-то особенным и от других отличным. Далее, эта задача как таковая обращается к собственному его усердию и его ясно осознаваемой им личной свободе: с полной ясностью сознавая свою самодеятельность, он так же точно не может считать себя вдохновенным извне.

Предположите, наконец, что решение удастся ему, и удастся единственно верным образом — через посредство принципа религии — так ведь находка его всегда

лежит все-таки в ряду подготовительных исследований и является для него, таким образом, естественным событием. Религия пришла к нему лишь между прочим, и не просто и исключительно как религия, но одновременно как искомый ответ на загадку, составляющую задачу его жизни.

Не так обстояло дело с Иисусом. Прежде всего, он совершенно не исходил из какого-либо спекулятивного вопроса, который должен был бы только найти разгадку через пришедшее к нему позднее в ходе исследования этого вопроса религиозное познание; ибо своим религиозным принципом он абсолютно ничего в мире не объясняет и ничего из этого принципа не выводит; но совершенно чисто и совершенно обособленно излагает сам этот принцип как то, что единственно достойно знания, оставляя без внимания все прочее как не стоящее упоминания. Он также и не обсуждал никогда свою веру и свое убеждение в отношении существования конечных вещей. Короче, они именно что вовсе не существуют для него и единственно в соединении с Богом есть реальность. Его только нимало не удивляет, что это небытие может все-таки принять видимость бытия,— а из этой странности исходит вся мирская спекуляция.

Так же точно и не от внешнего назидания или традиции получил он свое знание, ибо при той поистине возвышенной искренности и откровенности, которая сияет из всех его изречений — здесь я, правда, опять-таки предполагаю в своем читателе способность собственным средством этой добродетели и глубоким изучением жизнеописания Иисуса составить себе наглядное представление об этой искренности,— он в данном случае сказал бы об этом и указал бы своим ученикам на источники собственного своего учения. Из того, что сам он намекает на более верное знание религии до времен Авраама[73], а один из его апостолов определенно указывает на Мелхиседека[74], отнюдь не следует, что Иисус был связан с этой системой непосредственной традицией, но вполне может быть так, что он лишь вновь обнаружил при изучении Моисея открывшиеся ему уже в нем самом истины; ведь и из множества других примеров явствует, что он постигал писание Ветхого Завета бесконечно глубже, чем книжники его времени и чем большая часть библеистов

наших времен; ибо и он исходил, по-видимому, из того герменевтического принципа, что Моисей и пророки хотели сказать нечто, а отнюдь не ничто.

Иисус получил свое знание не из собственной спекуляции и не из внешнего сообщения, а это значит: он именно имел его абсолютно через само бытие свое, оно было для него первым и абсолютным, без какого-либо иного с ним связанного звена,— исключительно по вдохновению, как выражаемся мы об этом после него и в противоположность нашему познанию, но сам он не мог бы даже выразиться так. Какое же именно знание имел он таким образом? Что всякое бытие имеет свое основание лишь в Боге, а значит (непосредственно следующее отсюда): что и собственное наше бытие с этим знанием и в этом знании имеет основание свое в Боге и непосредственно из него исходит. Что непосредственно отсюда следует, сказал я; ибо для нас это последнее есть, конечно же, умозаключение от общего к частному, потому что все мы вместе взятые должны прежде уничтожить во всеобщем наше прежде бывшее личное *Я* как имеющееся здесь частное; но отнюдь не так (и это, самое главное, прошу заметить особо) было для Иисуса. Там не было никакой подлежащей уничтожению духовной самости, исследующей или учащейся, ибо лишь в этом знании открылась ему его духовная самость. Его самосознание было непосредственно самой чистой и абсолютной истиной разума, сущей и беспримесной, и простым фактом сознания, а отнюдь не так, как у всех нас прочих: генетическим, следующим из иного предшествующего состояния, и потому вовсе не просто фактом сознания, но умозаключением. В том, что я только что постарался выразить, состоял, видимо, подлинный личный характер Иисуса Христа, который, как и всякая индивидуальность, может быть положен во времени лишь однажды и никогда не может быть в нем повторен. Он был сам абсолютным разумом, ставшим непосредственным самосознанием, или, что означает то же самое: религией.

3. В этом-то абсолютном факте пребывал Иисус и совершенно растворился в нем; он никогда не мог мыслить, знать или говорить чего-то кроме того, что он именно знает, что это так, что он знает это непосредственно в Боге и что он именно знает также и то самое,

что он знает это в Боге. Не мог он также дать своим ученикам и иного наставления к блаженству, кроме того, что они должны стать такими, как он: ибо то, что его способ существования дает блаженство, он знал по себе самому; иначе же как по себе самому и как свой способ существования он вовсе не знал блаженной жизни и не мог поэтому иначе обозначить ее. Ведь он не знал ее в общем понятии, как знает и может обозначить ее спекулятивный философ; ибо черпал он не из понятия, но исключительно из своего самосознания. Он понимал это исключительно исторически; и, кто принимает это так, как мы только что об этом изъяснились, тот — как мы полагаем по его примеру — также принимает это лишь исторически. В такое-то и такое время был в стране Иудейской такой человек; и этого довольно. Но тот, кто желает еще знать, кроме того, каким образом — произвольным ли устроением Божиим или по какой внутренней необходимости в Боге — стал возможен и действителен подобный индивидуум, тот перескакивает через сам факт и желает метафизицировать нечто сугубо историческое.

Для Иисуса такого рода трансцендентное было абсолютно невозможно; ибо с этой целью он должен был бы отличить себя в своей личности от Бога, и поставить себя особо, и удивляться себе самому как примечательному феномену, и поставить перед собой задачу разгадать загадку возможности подобного индивидуума. Но ведь ярче всех прочих бросается в глаза и всегда в одной и той же форме повторяется в характере Иисуса у Иоанна-евангелиста та черта, что он знать ничего не желает о подобном обособлении своего лица от Отца своего и настоятельно запрещает его другим, когда они пытаются помыслить его; что он неизменно предполагает: видящий его видит Отца, и слышащий его слышит Отца, и все это одно и то же; и что он безусловно отрицает и отвергает в себе какую-либо самость, в неподобающем превозношении которой его упрекает людское недоразумение. Не Иисус был для него Богом, ибо самостоятельно сущего Иисуса он не признавал; но Бог был Иисусом и являлся как Иисус. От упомянутого же самосозерцания и изумления самим собою — не скажу: человек, подобный Иисусу, ибо относительно его даже только отрицать в нем это

уже означало бы кощунствовать, но весь реализм древности был весьма далек; и дарование вечно приглядываться к себе самому, как дело обстоит с нами, и ощущать свое ощущение, а потом и ощущение своего ощущения, и скуки ради психологически разъяснять себя самого и свою замечательную личность,— осталось прерогативой людей новых времен, из которых именно потому до тех самых пор не выйдет никакого толка, пока они не удовольствуются тем, чтобы просто и запросто жить, не желая притом переживать эту жизнь во всевозможных степенях и усилениях, предоставляя другим, не имеющим лучших занятий, удивляться этой их жизни и, если они найдут это стоящим труда, ее истолковывать.

О СУЩНОСТИ УЧЕНОГО И ЕЕ ЯВЛЕНИЯХ В ОБЛАСТИ СВОБОДЫ

Публичные лекции, читанные в Эрлангене в летний семестр 1805 г. Иоганном Готлибом Фихте

ПРЕДИСЛОВИЕ

Эти лекции нисколько на претендуют на то, чтобы стать тем писательским творением, образ которого я постарался представить публике в десятой лекции; но это — устно произнесенные речи[1], которые я отдаю в печать, полагая, что они могли бы, возможно, оказаться полезными кому-нибудь из тех, кто не имел случая прослушать их. Если угодно, рассматривайте их также и как новое исправленное издание напечатанных мною двенадцать лет назад лекций о назначении ученого[2], насколько мне вообще при данных условиях по силам было осуществление подобного издания; и если случится, что кто-нибудь спросит, как исполнял я свою учительскую должность в Эрлангене, то я не имел бы ничего против того, чтобы эти лекции послужили частью официального о том отчета. Более же мне нечего сказать при этом случае читающей публике, общаться с которой я чувствую все меньше желания с каждым днем.

Фихте

ПЕРВАЯ ЛЕКЦИЯ

План целого

Настоящим я открываю публичные чтения, объявленные мною в указателе лекций под титулом «de moribus eruditorum». Вы могли бы перевести это заглавие так: «Мораль для ученых»; «О назначении ученого»; «Об этосе ученого» и т. п.; но само понятие, как бы ни переводили и ни понимали его, требует более основательного обсуждения. Приступаю к предварительному обсуждению его.

Как только люди слышат слова «мораль» или «нравоучение», они думают о некотором образовании характера и способа действия с помощью правил и предписаний.

Однако лишь в ограниченном смысле и с невысокой точки зрения верно, что человека можно образовать предписаниями и что он может сам образовать себя соответственно им; с высшей же точки зрения абсолютной истины, на которую мы хотим стать здесь, то, что должно проявиться в образе мыслей и в действиях человека, должно заключаться во внутренней сущности человека и составлять саму сущность, бытие и жизнь его; но то, что является в человеке внутренним, необходимо выступает в нем также внешне, предстает во всем его мышлении, желании и деятельности и становится для него непреложным и неизменным нравом. Как возможно соединить с этим свободу человека и все усилия воспитания, обучения, религии, законодательства для образования человека ко благу — это предмет совершенно иного исследования, которым мы не намерены здесь заниматься. Здесь мы можем лишь засвидетельствовать в самом общем виде, что оба утверждения вполне совместимы друг с другом и что возможность их соединения становится ясной при более глубоком изучении философии.

С высшей точки зрения мы можем, собственно говоря, только описать устойчивый характер и образ действия, или, говоря одним словом, нрав подлинного ученого, но отнюдь не можем ни предписать, ни приказать его осуществление. В свою очередь, этот являющийся и предстающий внешним образом нрав подлинного ученого основывается на том, что́ внутренне и в его сущности существует независимо от всякого явления и прежде всякого явления, и эта внутренняя сущность необходимо обусловливает и нерушимо определяет этот нрав. Если поэтому мы желаем описать его нрав, то должны указать прежде, какова его сущность: из понятия же этой последней нрав его может быть выведен вполне исчерпывающе. И вот осуществить такую дедукцию из этой предполагаемой нами сущности и есть подлинная цель этих чтений. Содержание их следовало бы поэтому вкратце указать так: они являются и должны быть *описанием сущности ученого и явления ее в области свободы.*

Для постижения внутренней сущности ученого вам послужат следующие положения.

1. Весь чувственный мир со всеми его отношениями и

определениями и, в частности, жизнь людей в этом чувственном мире поистине и в действительности отнюдь не таковы, какими являются они необразованному и естественному человеческому чувству; но есть нечто высшее и сокровенное, лежащее просто в основе естественного явления. Эту высшую основу явления в наибольшей ее всеобщности можно весьма точно назвать божественной идеей, и это выражение — «божественная идея» — будет отныне обозначать не что иное, как именно эту высшую основу явления, пока мы не дадим этому понятию более полное определение.

2. Определенная часть содержания этой божественной идеи о мире доступна и постижима образованному размышлению, и ее, под руководством этого понятия, свободное человеческое деяние должно сформировать в чувственном мире и представить в нем.

3. В случае, если бы среди людей нашлись индивиды, завладевшие вполне или частично упомянутой только что частью божественной идеи о мире — затем ли, чтобы, сообщив ее другим, поддержать и распространить среди людей познание идеи, или же затем, чтобы, непосредственно действуя на чувственный мир, представить в нем эту идею,— то в этих индивидах пребывала бы в мире жизнь высшая и более духовная и дальнейшее развитие мира, как оно должно совершиться согласно божественной идее.

4. Тот род воспитания и духовного образования во всякую эпоху, посредством которого эта эпоха надеется привести людей к познанию упомянутой части божественной идеи, есть ученое образование, и тот человек, который получает такое образование, есть ученый этой эпохи.

Из сказанного ясно, что та совокупность образования и воспитания, которую некоторая эпоха называет ученым воспитанием, есть лишь средство для того, чтобы привести человека к познанию постижимой части божественной идеи, и имеет ценность, лишь поскольку оно действительно становится таким средством и достигает этой цели. Однако достигается ли эта цель в известном данном случае или нет — этого никогда не может оценить обычное и естественное воззрение на вещи, поскольку ведь оно совершенно неспособно постигать идеи;

оно может всего лишь воспринять сугубо эмпирический факт: получил ли какой-нибудь человек то, что называют ученым образованием, или не получил. Поэтому существует два совершенно различных понятия об ученом: одно — по кажимости и исключительно по мнению, и в этом отношении ученым должен считаться всякий прошедший ученое воспитание, или, как это называют обыкновенно, всякий учившийся или еще учащийся; второе — по истине, и в этом отношении ученым следует называть лишь того, кто через ученое образование эпохи достиг познания идеи. *Через ученое образование эпохи,* сказал я; ибо если бы даже кто-нибудь сумел иным путем, без помощи этого средства, достичь познания идеи (что я в общем нисколько не намерен отрицать), то такой человек не смог бы, однако, ни теоретически сообщить другим свое познание по твердому правилу, ни непосредственно реализовать его прагматически в мире, потому что ему недоставало бы знания своей эпохи и средств, какими можно воздействовать на нее, знание же это можно получить лишь в ученой школе; а потому в нем хотя и жила бы высшая жизнь, но не такая, которая могла бы вмешаться в окружающий мир и развить его,— собственная и всецелая цель ученого образования выразилась бы в нем без такого образования, и он был бы, правда, превосходным человеком, но отнюдь не ученым.

Что нас касается, мы намерены рассматривать здесь предмет отнюдь не по внешней кажимости, но по истине. Для нас поэтому отныне и в продолжение всех этих лекций ученым будет считаться лишь тот, кто через ученое образование своей эпохи действительно достиг познания идеи или по крайней мере живо и сильно стремится достичь его. Кто получил это образование, не достигнув тем самым идеи, тот, согласно истине, как нам и надлежит здесь смотреть на дело, есть совершенное ничто; он — нечто двусмысленно-среднее между обладателем идеи и тем, кого мощно несет и поддерживает обыденная реальность; за тщетными стараниями достичь идеи он забыл образовать в себе умение схватывать реальность и теперь парит меж двух миров, не принадлежа ни одному из них.

Разделение в способе непосредственного применения идей вообще, указанное нами уже выше (2), имеет, ко-

нечно же, силу и для того, кто завладел этой идеей с помощью ученого образования, т. е. для ученого. Или непосредственная цель его заключается в том, чтобы сообщить идеи, живого познания которых он сумел достичь, другим людям, и тогда ближайшее занятие его есть теория идей в общем или в частностях: он — учитель науки. Дело учителя науки следует определять исключительно как теорию лишь на первых порах и в противоположность второму способу употребления идей; в более широком смысле дело его точно так же является практическим, как и у непосредственно занятого коммерцией: предмет его деятельности есть смысл и дух человека, а оформить и возвысить этот дух до понятий согласно правилам есть немалое искусство. Или же ближайшая цель того, кто с помощью ученого образования достиг обладания идеями, состоит в том, чтобы оформить согласно этой идее не имеющий воли (в отношении настоящего намерения ученого) мир: образовать, скажем, законодательство — всю совокупность правовых и общественных взаимных отношений людей — или также и окружающую людей и влияющую на их достойное существование природу согласно божественной идее права или красоты, насколько это возможно в данную эпоху и при данных условиях; между тем как и подлинное понятие свое, и то искусство, с помощью которого он воплощает это понятие в мире, он хранит про себя. Тогда ученый есть ученый прагматический. Пусть никто — замечу это только между прочим — пусть никто не вмешивается в руководство и устроение человеческих дел, не будучи ученым в подлинном смысле слова, т. е. не обретя через ученое образование познания божественной идеи. Носильщики и чернорабочие — другое дело: их добродетель состоит в точнейшем повиновении и в том, чтобы избегать любых поползновений думать самим и самим судить о своем деле.

Существует еще, с иной точки зрения, и другое разделение в понятии ученого, которое окажется для нас плодотворным прежде всех прочих. А именно, или ученый действительно постиг, проник и совершенно прояснил себе либо всю божественную идею, насколько она постижима для людей, либо же особенную часть этого постижимого ее содержания, так что она стала его досто-

янием, которое он может во всякое время обновить в том же обличьи, и частицей его личности; тогда он — совершенный и законченный ученый, выучившийся человек; или же он еще силится и стремится вполне прояснить себе идею вообще или ту особенную часть или точку в ней, с которой сам он желает проникнуть в смысл целого; уже мчатся к нему со всех сторон искры света и открывают перед ним высший мир — но эти искры еще не соединяются для него в неделимое целое; они вновь исчезают перед ним так же непроизвольно, как и явились ему, и он еще не может подчинить их велениям своей свободы; тогда он — ученый становящийся и образующийся, учащийся человек. Общее у них обоих то, что то, чем они обладают или к чему стремятся, есть действительно идея; если стремление обращено лишь на внешнюю форму и на букву ученого образования, то по завершении курса наук возникает законченный, а пока курс еще не завершен — начинающий дилетант. Последний все-таки сноснее первого, ибо еще можно надеяться, что, продолжая свой путь, он хоть в какой-нибудь будущей его точке будет охвачен идеей; относительно же первого всякая надежда напрасна. Таковы, милостивые господа, понятие о сущности ученого и исчерпывающий перечень случайных, отнюдь не изменяющих сущности, но неизменно сопутствуемых ею определений этого понятия, а именно понятие о неподвижном и устойчивом бытии, отвечающее лишь на вопрос «что?».

Философское познание, к которому мы здесь, без сомнения, стремимся, отнюдь еще не удовлетворяется ответом на этот единственный вопрос «что?»; философия задает дальше вопрос о «как» и, строго говоря, спрашивает лишь об этом, ибо это уже и без того заключает в себе «что». Всякое философское познание по природе своей является не фактическим, а генетическим, постигает не какое-то неподвижное бытие, а внутренне порождает и конструирует это бытие из корня его жизни. Поэтому также и в отношении описанного в неизменной его сущности ученого остается вопрос: как становится он ученым и — поскольку само его бытие и становление есть непрестанно-живое и во всякое мгновение порождающее себя бытие — как сохраняется он в качестве ученого?

Я отвечу кратко: присущей ему, составляющей и поглощающей в себя его личность любовью к идее. Помыслите себе это вот как. Всякое существование удерживает и несет себя само, и в живом существовании это самоудерживание и его сознание есть любовь к себе самому. Вечная божественная идея обретает здесь существование в отдельных человеческих индивидах: это существование божественной идеи в них объемлет себя само несказанной любовью, и тогда мы говорим, приспособляясь к кажимости: «Этот человек любит идею и живет в идее», тогда как поистине сама идея живет и любит себя на его месте и в его лице, а лицо его есть лишь чувственное явление этого существования идеи — это лицо отнюдь не существует и не живет в себе и для себя самого. Эти строже выбранные выражения и формулы раскрывают всю суть такого отношения, и мы можем теперь продолжать без опасения недоразумений, вновь приспособляясь к кажимости. В подлинном ученом идея приобрела себе чувственную жизнь, которая совершенно уничтожила и восприняла в себя его личную жизнь. Он любит идею — отнюдь не больше всего на свете, ибо он ничего не любит наряду с ней, он любит ее одну. Она одна — исток всех его радостей и его наслаждений, она одна — движущее начало всех его мыслей, стремлений и действий; только для нее одной он может жить, и без нее жизнь стала бы для него лишенной вкуса и ненавистной. В обоих — и в законченном, и в будущем ученом — живет идея, только с той разницей, что в первом она приобрела ту ясность и ту прочную связность, какие она могла обрести в этом индивидууме при данных обстоятельствах, и отныне, став в самой себе замкнутым существованием, вырывается за свой предел и стремится излиться в живом слове и в поступках; в последнем же она еще трудится в собственных своих пределах и добивается развития и укрепления того существования, которое возможно для нее при данных обстоятельствах. Оба они одинаково потеряли бы вкус к своему существованию, если бы не могли образовывать согласно идеям иное или самих себя.

Таков единственный и неизменный принцип жизни ученого — того, за кем мы можем признать это имя. Из этого принципа с абсолютной необходимостью развива-

ются его жизнь и поведение во всевозможных обстоятельствах, в каких он только может быть мыслим. Поэтому нам достаточно лишь помыслить его в требуемых для нашей цели отношениях, в каких он может быть мыслим, и мы сможем уверенно рассчитать и заранее описать его внутреннюю и внешнюю жизнь. А таким образом возможно со всей научной строгостью вывести из постигнутой в ее жизненности сущности ученого — явления этой сущности в мире свободы или кажущейся случайности. А такова и есть наша задача, и в сказанном только что заключается правило для решения этой задачи.

Мы обращаемся здесь прежде всего к учащимся, т. е. к тем, кто, как можно справедливо предполагать, в будущем станут учеными — в указанном нами смысле слова, и целесообразно будет применить установленные принципы в первую очередь к ним. Если бы они не были тем, что мы предположили, то и слова наши были бы для них всего лишь словами без смысла, значения и приложения. Если они — то, что мы предположили, то в свое время они также станут зрелыми и совершенными учеными; ибо это превышающее все чувственное стремление идеи к саморазвитию также и бесконечно сильнее всего чувственного и с тихой мощью проложит себе путь сквозь все препятствия. Для учащегося юноши будет благотворно, если уже сейчас он будет знать, чем станет однажды, и если он уже в юности увидит образ своего более зрелого возраста. Я намерен поэтому по исполнении первого дела сконструировать, исходя из указанных принципов, также и образ сформировавшегося ученого.

Ясность прибавляется от противоположности, поэтому повсюду, где я показываю, как проявляется ученый, я буду показывать в то же время, как — именно потому, что он проявляется лишь таким образом,— как он не проявляется.

В обеих основных частях, и в особенности во второй части, где у меня идет речь о совершенном ученом, я стану тщательно остерегаться подавать повод к сатирическим взглядам в сторону, к критике настоящего положения литературы, вообще к каким-либо приложениям сказанного к этой современности; и я раз навсегда прошу слушателей не следовать побуждениям, которых я им не подаю. Философ спокойно строит свою конструкцию со-

гласно установленным принципам, не удостаивая при этом занятии своим вниманием действительно наличного положения вещей и не нуждаясь также в помышлении о нем для того, чтобы продолжать свое размышление,— так же, как строит свою конструкцию геометр, не заботясь о том, можно ли с помощью наших орудий воспроизвести его фигуры чистого созерцания. И в особенности полезно будет для неопытного учащегося юноши, если с разноликими формами вырождения и испорченности в том сословии, в которое некогда ему предстоит вступить, он познакомится в подробностях не прежде, чем обретет силу плыть против потока дурных примеров.

Таков, милостивые господа, полный, со всеми его основаниями, план чтений, которые я предполагаю провести пред вами в эти часы. Прибавлю сегодня к сказанному лишь некоторые примечания:

В рассуждениях такого рода, каково было сегодняшнее и каковы окажутся все следующие, взятые вместе, порицают обыкновенно прежде всего строгость, весьма часто — в благодушном убеждении, будто оратор просто не знал, что его определенность будет нам неприятна, будто нам нужно только откровенно сказать ему об этом, и он обратится в себя самого и смягчит свои утверждения. Так, мы сказали: тот, кто через ученое образование не достиг знания идеи или не стремится к этому знанию, есть, собственно, совершенное ничто, а впоследствии сказали: он — дилетант. Это — одно из тех немилосердных высказываний, которые люди так не любят слышать от философа. Чтобы, отвлекшись от настоящего случая, сразу охватить максиму в целом, я напомню, что такой образ мысли, не имея решительной силы отказать истине во всяком уважении, желает только выторговать какую-нибудь ее часть и хитростью сбавить цену, чтобы подешевле купить возможность сколько-нибудь уважать себя самого. Но истина, которая ведь такова, какова она есть, и не может переменить ничего в своем существе, идет дальше своей прямой дорогой, и в отношении тех, кто не хотят ее лишь по той причине, что она — истинна, ей не остается ничего другого, как оставить их, где стоят, совершенно так, как если б они и не сказали ни слова.

Далее, изложения такого рода попрекают обыкновенно за их мнимую невразумительность. Так, я представ-

ляю себе — отнюдь не вас, милостивые господа, но какого-нибудь законченного в смысле кажимости ученого, которому, допустим, попалось бы на глаза так построенное рассуждение,— как он выступает вперед, как сомневается и, наконец, глубокомысленно восклицает: «Идея, божественная идея, то, что лежит в основе явления: что же это такое значит?» Такого вопрошателя я спросил бы, в свою очередь: «Что же значит этот вопрос?» Если внимательно исследовать это, то в большинстве случаев такой вопрос означает всего лишь следующее: «Под каким же другим именем и в каких других формулах мне уже известна та самая вещь, которую ты выражаешь столь странным и столь незнакомым мне обозначением?», а на это ведь — опять-таки в большинстве случаев — единственно верным ответом будет: «Эта вещь тебе вообще неизвестна, и во всю свою жизнь ты никогда ничего и не слыхал о ней ни под этим, ни под другим именем, а если бы ты и узнал о ней, то должен именно теперь начать сначала свое знакомство с ней, и тогда всего лучше — под тем наименованием, под которым ее впервые предложат тебе». Так и употребленное сегодня слово «идея» хотя и будет в дальнейших лекциях определено полнее и объяснено — объяснено, я надеюсь, до совершенной ясности,— но это отнюдь нельзя было бы исполнить за один-единственный час.

Это, как и все прочее, о чем нам еще следовало бы напомнить, мы прибережем до следующих лекций.

ВТОРАЯ ЛЕКЦИЯ

Ближайшее определение божественной идеи

Принципы, которые в прошлой лекции мы положили в основание нашего обсуждения понятия ученого, были следующими.

Весь мир на самом деле и поистине отнюдь не есть то, чем он является необразованному и естественному человеческому чувству, но есть нечто высшее, лежащее только в основе естественного явления. В наивысшей всеобщности эту основу явления весьма точно можно назвать

божественной идеей о мире. Определенная часть содержания этой божественной идеи доступна и постижима образованному мышлению.

Ближе к концу той же лекции мы высказались в том смысле, что это, здесь, впрочем, еще смутное, понятие божественной идеи как последнего и абсолютного основания всех явлений может вполне проясниться лишь в будущем, посредством осуществленного во всей полноте его применения.

Однако мы находим целесообразным объяснить это понятие предварительно более подробно в общих чертах, и этому занятию мы собираемся посвятить сегодняшний час. С этой целью мы выдвигаем следующие положения, которые хотя и являются для нас вполне доказуемыми результатами проведенного нами более глубокого исследования, но которые мы можем сообщить вам здесь лишь исторически, рассчитывая самое большее на ваше собственное чувство истины, которое может согласиться с нашим утверждением, и не постигая его оснований, а еще на то, что вы заметите и сами: эти предпосылки дают ответы на самые важные вопросы и разрешают самые глубокие сомнения.

Мы выдвигаем следующие положения:

1. Бытие, всецело и абсолютно как бытие, живо и в-себе-деятельно, и не существует никакого иного бытия, кроме жизни: но оно отнюдь не является мертвым, неподвижным и внутренне покоящимся. Что же такое есть встречающееся тем не менее в явлении мертвое и как оно относится к единственному истинному бытию — к жизни, мы увидим в дальнейшем.

2. Единственная жизнь, всецело по себе, из себя, через себя, есть жизнь Бога, или Абсолютного, каковые слова оба обозначают одно и то же; и если мы говорим: жизнь Абсолютного, то это тоже не более чем только оборот речи, между тем как по истине Абсолютное есть жизнь и жизнь есть Абсолютное.

3. Эта божественная жизнь в себе и для себя совершенно сокрыта в себе самой, она пребывает в себе самой и в себе самой остается, всецело растворяясь в самой себе, доступная лишь для себя самой. Она есть все бытие, и вне ее нет бытия. Она именно поэтому совершенно чужда изменениям и преложениям.

4. И вот эта божественная жизнь *проявляется,* выступает, является и предстает как таковая, как божественная жизнь, и это ее изображение, или ее существование и внешнее бытование, есть мир. Поймите сказанное в строгом смысле; она предстает, являет себя самое, как она действительно есть и живет внутренне, и не может предстать иначе; а потому между ее подлинным внутренним бытием и ее внешним представлением отнюдь не вступает посреди никакое безосновное произволение, вследствие которого она давалась бы явлению лишь отчасти, отчасти же утаивалась бы, но представление ее, т. е. мир, обусловлено исключительно двумя моментами — ее собственной внутренней сущностью в себе и неизменными законами проявления и изображения вообще — и ими неизменно определено. Бог являет себя так, как может Бог явить себя. Вся его — в себе непостижимая — сущность выступает неделимо и без изъяна, как она и может выступить в простом изображении.

5. Божественная жизнь в себе есть совершенно замкнутое в себе единство, без всякой изменчивости и преложения, сказали мы выше. В изображении эта жизнь — по постижимой, но только не подлежащей здесь разъяснению причине — становится бесконечно развивающейся и все выше восходящей жизнью в потоке времени, которому нет конца. Прежде всего — она остается в изображении жизнью, сказали мы. Живое отнюдь не может предстать в чем-либо мертвом, ибо одно совершенно противоположно другому, а потому как бытие есть лишь жизнь, так же точно истинное и подлинное существование тоже лишь живо, а мертвое и не *есть,* и в высшем значении слова не *существует.* И вот это живое существование в явлении мы называем «человеческим родом». Итак, существует лишь человеческий род. Так же как бытие растворено и исчерпывается божественной жизнью, так и существование, или изображение этой божественной жизни, исчезает в совокупной человеческой жизни, и совершенно и всецело исчерпывается ею. Далее: божественная жизнь становится в своем изображении жизнью бесконечно развивающейся и все выше восходящей по степени внутренней жизненности и силы. Поэтому — это весьма важный вывод,— поэтому жизнь в изображении во все моменты своего

существования оказывается в противоположность божественной жизни ограниченной, т. е. отчасти не живой и не пробившейся еще к жизни, но поэтому — мертвой. Пределы же эти она непрестанно должна преодолевать, удалять своей нарастающей жизнью и превращать их в жизнь.

В описанном только что понятии пределов, если только сосредоточите на нем все свое внимание и рассмотрите его, вы имеете понятие объективного и материального мира или так называемой природы. Эта природа не живет и не способна, подобно разуму, к бесконечному развитию, но мертва и есть неподвижное и замкнутое в себе существование. Она есть то, что сдерживает жизнь во времени и препятствует ей и что одним лишь этим препятствованием простирает в некоторое время то, что без того явилось бы все разом как жизнь всецелая и совершенная. Далее, она сама должна оживляться разумной жизнью в ее развитии; она является поэтому предметом и сферой деятельности и проявления силы бесконечно развивающейся человеческой жизни.

Такова, милостивые господа, и нисколько не более того, природа в обширнейшем значении этого слова, и даже человек, насколько жизнь его, в сравнении с изначальной и божественной жизнью, оказывается ограниченной, не есть что-то большее. Поскольку бесконечный прогресс второй, не изначальной, но производной, человеческой жизни (и именно поэтому, дабы возможен был прогресс, одновременно и конечность, ограниченность человеческой жизни) происходит из этого самопредставления Абсолютного, то природа, конечно, также имеет свое основание в Боге, но отнюдь не как нечто такое, что абсолютно существует и должно существовать, а лишь как средство и условие иного существования, живого в человеке, и как нечто такое, что должно во все большей мере преодолеваться непрестанным прогрессом этого живого. Не давайте поэтому ослепить себя или ввести в заблуждение философией, которая присваивает себе самой имя философии природы и которая думает, будто превзошла всю доселе бывшую философию тем, что стремится сделать природу Абсолютным и обожествить ее. Во всякое время и все теоретические заблуждения, и все нравственные пороки человечества зиждились на

том, что люди унижали имя бытия или существования, присваивая его тому, что в себе не есть и не существует, и искали жизнь и наслаждение жизнью в том, что само в себе имеет смерть. А потому упомянутая философия есть не то что не шаг вперед в направлении истины, а просто возвращение вспять, к старому и самому распространенному заблуждению.

6. Все высказанное только что в пяти предшествующих положениях человек, который ведь сам есть обнаружение изначальной и божественной жизни, может постичь в общем, как постигли это, например, и мы,— будь то исходя из логических оснований или под водительством смутного чувства истины или же находя это лишь правдоподобным,— потому что возможно исчерпывающее познание важнейших проблем. Человек может постичь это, т. е. обнаружение может возвратиться в свой исток, воспроизводя его с абсолютною достоверностью в отношении факта, но отнюдь не повторяя его и не совершая второй раз в действительности и поистине, ибо изображение вечно остается лишь изображением и никогда не может выйти из своих пределов и превратиться в сущность.

7. Человек, сказали мы, может постичь это в отношении «*что*», но отнюдь не в отношении «*как*». Как и почему из единой божественной жизни происходит именно такая, так определенная, текущая во времени жизнь, можно было бы постичь, лишь если бы мы объяли все части последней в завершенном схватывании, истолковали бы их каждую и все вместе всесторонне друг через друга, соотнесли бы их так с понятием их единства и нашли это понятие равным единой божественной жизни. Но эта текущая жизнь во времени бесконечна, а потому схватывание ее частей никогда не может считаться завершенным; постигающее же само есть жизнь временная и само, в какой бы точке мы ни помыслили его, пребывает скованным конечностью и пределами, которых оно никогда не может совлечь с себя вполне, не переставая быть изображением и не превращаясь в саму божественную сущность.

8. Из этого последнего обстоятельства, казалось бы, следует, что временная жизнь в ее сущности может быть постигнута лишь в общих чертах — как выше и мы

постигли ее — вообще как изображение единой изначальной божественной жизни, но что, в частности, по собственному ее содержанию, ею нужно непосредственно жить и переживать ее и что лишь в этом переживании и вследствие его возможно воспроизвести ее в представлении и сознании. И так дело действительно и обстоит в известном отношении и с определенной частью человеческой жизни. На протяжении всего бесконечного потока времени в каждой отдельной его части в человеческой жизни остается нечто, не исчерпываемое до конца в понятии и потому не заменимое и не выразимое никакими понятиями, что, однако, нужно непосредственно пережить, дабы оно вообще достигло сознания; это называют областью простой или чистой эмпирии, или опыта. Упомянутая выше философия ведет себя вопреки естеству также и в том, что придает себе видимость мудрости, способной растворить в понятии всю человеческую жизнь и заменить собою опыт и в стремлении всецело объяснить жизнь упускает саму жизнь.

9. Так обстоит дело, сказал я, с временной жизнью в известном отношении и в определенной части ее. Ибо в ином отношении и в иной ее части дело обстоит иначе по следующей причине (которую я выражу образно, но которая вполне достойна самого пристального внимания).

Временная жизнь — не только в отдельные моменты, но и в целых однородных массах — вступает во время; эти однородные массы, в свою очередь, дробятся на отдельные моменты действительной жизни. Не существует одного-единственного времени: существуют времена и временные порядки, одни над другими и одни в других временных порядках. Так, например, и вся нынешняя земная жизнь человеческого рода есть подобная однородная масса, которая единым разом всецело вступила во время и существует неделимо и вся вездесуща для более глубокого понимания, и лишь для чувственного явления она еще представляется протекающей во всемирной истории. Всеобщие законы и правила этих однородных масс жизни вполне доступны постижению, как только эти массы вступают во время, и их можно заранее предвидеть и познать для всего будущего движения этих масс, между тем как объекты, т. е. препятствия и помехи

жизни, по которым протекают эти массы, доступны лишь непосредственному опыту.

10. Эти познаваемые законы однородных масс жизни, познаваемые прежде действительного события, необходимо должны явиться как законы самой жизни — жизни, какой она должна быть и стать,— обращенные на самобытный и основывающийся на себе самом принцип этой временной жизни, имеющей явиться как свобода, *а значит, как законы для свободных поступков и деятельности живых существ.* Если мы вернемся к основанию этого законодательства, то оно заключается в самой божественной жизни, которая могла проявиться и обнаружиться во времени не иначе как таким именно образом, предстающим нам здесь как законодательство; и притом — что заключалось уже в утверждаемом нами понятии — отнюдь не как повелевающее слепой силой и принуждающее повиноваться себе законодательство, подобное тому, какое мы допускаем в лишенной воли природе, но как законодательство для жизни, поставленной ею самой как жизнь, у которой нельзя отнять ее самостоятельности, не вырывая в то же время самого корня ее жизни; а следовательно, как мы сказали выше, эти законы являются как божественный закон для свободы, или как нравственный закон.

И вот, как мы постигли уже выше, эта жизнь согласно закону изначального божественного бытия есть единственная истинная жизнь и изначальность жизни; все же прочее, кроме этой жизни, есть лишь препятствие и помеха для нее и существует лишь затем, чтобы в нем могла развиться и обнаружиться во всей своей силе истинная жизнь; а поэтому все прочее существует вовсе не ради себя самого, но только как средство для цели подлинной жизни. Сопряжение цели и средства разум может понять, лишь мысля себе некий рассудок, в котором явилась идея цели. Закономерная жизнь человека имеет свое основание в Боге; поэтому Бога по аналогии с нашим рассудком представляют себе мыслящим нравственную жизнь человека как единственную цель, ради которой он обнаружился в мире сам и даровал бытие всему прочему, кроме этой жизни, отнюдь не потому, чтобы это было так в себе и Бог мыслил подобно конечному, а существование было бы отлично в нем от образа

существования, но исключительно потому, что мы не можем уяснить себе это отношение никаким иным способом. А в этом абсолютно необходимом способе представления человеческая жизнь, какой она должна быть, становится идеей и коренной мыслью Бога при сотворении мира, намерением и планом, исполнение которого замыслил Бог в мире.

И таким-то образом, милостивые господа, мы достаточно для нашей цели объяснили, как в основе мира лежит божественная идея, а также насколько и как эта сокрытая от обычных глаз идея становится доступной и постижимой образованному размышлению и необходимо должна являться для него как то, что́ человек должен произвести в мире своим свободным деянием.

Пусть только мысль ваша при упоминании об этом долженствовании и этом свободном деянии не ограничивается сразу же известной идеей категорического императива и тем суженным и жалким применением, какое получает она в ходячих моральных системах и общих этиках и какое, согласно подобной науке, она и должна получать. Почти всегда — и по серьезным причинам, хорошо обоснованным законами философской абстракции, посредством которой возникает этическое учение,— почти всегда дольше всего останавливаются на той форме моральности, в коей нечто должно совершаться лишь сугубо и исключительно ради закона; а там, где все-таки доходят и до содержания, основное намерение законов моральности кажется состоящим скорее в том, чтобы убедить людей оставить неправые дела, нежели в том, чтобы побудить их творить дела справедливые; к тому же в учении об обязанностях мы вынуждены держаться в рамках такой всеобщности принципов, чтобы правила равным образом годились для всех, а по этой причине указывают также больше на то, чего люди не должны делать, нежели на то, что они должны делать. Впрочем, все это также есть божественная идея, но лишь в ее отдаленнейшем и производном обличьи, а отнюдь не в изначальной своей свежести. Изначальную божественную идею об определенной точке зрения во времени большей частью невозможно указать, пока не придет и не осуществит эту идею вдохновенный Богом человек. То, что творит божественный человек, то само божест-

венно. В общем, изначально и чисто божественная идея — то, что должен делать и что действительно творит вдохновенный Богом,— для мира явлений оказывается творческой, творящей новое, неслыханное и никогда прежде небывалое. Влечение просто природного существования обращено на то, чтобы оставаться по-старому, и даже там, где с ним соединяется божественная идея,— на сохранение доселе бывшего хорошего состояния и самое большее на незначительные его улучшения; там же, где божественная идея обретает жизнь чисто и без примеси естественных побуждений, она созидает новые миры на развалинах старых. Все новое, великое и прекрасное, что являлось в мир от начала его и что до скончания мира явится в нем еще, явилось в нем и явится через посредство божественной идеи, выражающейся отчасти в каждом из отдельно взятых избранных.

Как жизнь людей является единственным непосредственным органом и орудием божественной идеи в чувственном мире, так эта же человеческая жизнь есть также первый и непосредственный предмет этой деятельности. Божественная идея имеет своей целью дальнейшее образование человеческого рода — это образование рода человеческого есть цель всякого, кто охвачен такой идеей. Это последнее знание позволяет нам подразделить божественную идею в отношении круга ее действия или помыслить единую, неделимую в себе идею как множество идей.

Прежде всего: человеческая жизнь, в себе и поистине единая и неделимая, распалась в явлении на жизнь многих сосуществующих индивидов, каждый из которых наделен свободой и самостоятельностью. Это дробление единого живого устроено природой, а потому есть помеха и препятствие подлинной жизни и стало действительным для того, чтобы в нем и в споре с ним свободно образовалось то единство жизни, которое есть и должно быть согласно божественной идее: человеческая жизнь не стала единой силой самой природы, чтобы сама она живо стремилась к единству и чтобы все разделенные индивиды самой своей жизнью слились в одинаковом умонастроении. В естественном состоянии различные воли этих индивидов и движимые этими волями силы природы спорят друг с другом и взаимно друг друга

сдерживают. Но в божественной идее это не так, и, согласно этой идее, это не должно оставаться так в чувственном мире. Первая сила — отнюдь не имеющая основанием простую природу, но внедренная в мир лишь неким новым творением,— которая сдерживает этот раздор индивидуальных сил, пока всеобщая нравственность окончательно его не уничтожит, есть учреждение государства и правового отношения между несколькими государствами, короче, все те устроения, которые указывают всем отдельным и соединенным индивидуальным силам принадлежащую им сферу и в то же время ограничивают их в этой сфере, но зато дают безопасность от всяческих внешних вмешательств. Это устроение заключалось в божественной идее, оно было введено в мир вдохновенными людьми, побуждаемыми этой идеей, оно будет сохраняться в мире и непрестанно усовершенствоваться вплоть до полного совершенства силой того же самого побуждения.

Этот человеческий род, который надлежит возвысить от раздора с самим собой к единодушию, окружен еще, сверх того, безвольной природой, которая постоянно ограничивает и суживает его свободную жизнь и угрожает ей. Так это должно было быть, дабы эта жизнь собственной свободой обрела свою свободу, и, согласно божественной идее, эта сила и самостоятельность чувственной жизни должны развиваться все больше и больше. Для этого нужно, чтобы силы природы подчинились человеческим целям, а чтобы это стало возможно, надо познать законы действия этих сил и уметь заранее рассчитывать проявления их мощи. Кроме того, природа должна стать не просто полезной и пригодной для человека — она должна в то же время окружать его пристойным образом, принять на себя отпечаток его высшего достоинства и излучать ему образ этого достоинства со всех сторон. Это господство над природой было заложено в божественной идее, и его непрестанно расширяют побуждаемые к тому этой идеей индивиды, охваченные сознанием божественной идеи.

Наконец, человек не только пребывает в чувственном мире, но, как мы видели, подлинный корень своего существования он находит в Боге. Человека увлекает чувственность и ее побуждения, так что сознание этой жиз-

ни в Боге легко может сокрыться от него, и тогда, сколь бы благородной натурой он ни был в других отношениях, он живет в раздоре и ссоре с самим собой, в беспокойстве и злосчастии, отрешенный от истинного достоинства и наслаждения жизнью. Лишь когда откроется ему сознание подлинного истока его жизни и он радостно погрузится в этот исток и предаст себя ему, прольется на него мир, радость и блаженство. Божественная идея необходимо предполагает, что все люди придут к этому отрадному сознанию, дабы пронизать безвкусную в прочем конечную жизнь жизнью бесконечной и наслаждаться ею в бесконечной жизни: а потому вдохновенные люди издавна трудились и дальше будут трудиться над тем, чтобы распространить среди людей это сознание в его возможно более чистой, в его чистейшей форме.

Названные мною сферы действия идеи: сфера законодательства, сфера природоведения и господства над природой, сфера религии — суть самые общие сферы, в которых проявляют и обнаруживают люди в чувственном мире божественную идею. С очевидностью ясно, что каждая из этих основных отраслей имеет, в свою очередь, свои отдельные части, в каждой из которых по отдельности может состояться откровение идеи. Если же прибавить к этому еще и науку о божественной идее — как науку о том, что такая идея существует, так и науку о ее содержании в целом или в отдельных особенных частях, далее, искусство и сноровку действительно изображать в чувственном мире ясно постигнутую идею, причем оба — и науку, и искусство — можно все же приобрести лишь по непосредственному побуждению божественной идеи,— то перед нами пять основных родов, какими проявляется идея в человеке.

Тот род образования, посредством которого, как полагают в известную эпоху, можно достичь обладания этой идеей (или этими идеями), мы назвали ученым образованием, а того, кто действительно достиг через это образование желанного обладания идеей, мы назвали ученым этой эпохи; и после сказанного сегодня вам должно стать намного легче признать истину этого утверждения, свести к нему различные известные ныне отрасли учености и, таким образом, применить наше утверждение к опыту.

ТРЕТЬЯ ЛЕКЦИЯ

О подготовке ученого вообще; в особенности о таланте и прилежании

Сама идея собственной своей силой созидает себе в человеке самостоятельную и личную жизнь, постоянно поддерживает себя в этой самостоятельной жизни и посредством ее оформляет согласно себе мир, лежащий за пределами этой личной жизни. Естественный человек не в состоянии собственной силой возвыситься до сверхъестественного; его должна возвысить до него сила самого сверхъестественного. Эта оформляющая и сохраняющая себя самое жизнь идеи в человеке обнаруживается как любовь — прежде всего, согласно истине, как любовь идеи к себе самой, а затем, в явлении, как любовь человека к идее. Это мы утверждали в нашей *первой лекции*.

Так в общем обстоит дело со всякой любовью; не иначе дело обстоит, в частности, с любовью к познанию идеи, до которого должен возвыситься ученый. Любовь идеи к себе самой вообще и любовь ее, в частности, к своей собственной ясности открываются в человеке, ею охваченном и ею, подобно собственности, обладаемом, в определенной и совершенной ясности; в ученом становящемся она лишь стремится к той ясности, которую может приобрести в этом индивиде при этих обстоятельствах. Следуя нашему, намеченному также в первой лекции, плану, поговорим вначале об ученом становящемся.

В нем идея стремится прежде всего постичь себя в определенном облике и достичь неподвижности в непрестанном волнении многообразных представлений, сталкивающихся в душе его и непрестанно в ней сменяющихся. Это стремление идеи рождает в душе учащегося предчувствие еще неведомого ему и невыразимого для него ни в каком отчетливом понятии знания в каждом из постигнутых им содержаний; он смутно чувствует, что это — все еще не то, что нужно, не умея выразить с определенностью, чего, собственно, недостает ему до искомого и *как* должно выглядеть то нужное и искомое, которое должно занять это место. Это стремление идеи в нем становится отныне его собственной жизнью и выс-

шим и потаеннейшим влечением его жизни и заступает место прежнего, чувственно-эгоистического его влечения, направленного лишь на личное самосохранение и животное благоденствие, подчиняет себе это последнее влечение и потому уничтожает его как единственное и основное. Впрочем, сиюминутная личная потребность будет и в дальнейшем, как и прежде, требовать себе удовлетворения; только удовлетворение это не будет уже оставаться, как прежде, и после устранения настоящей потребности ни постоянной мыслью, ни неотступным предметом спокойного размышления, ни мотивом всех поступков мыслящего существа. Как чувственная природа получит по праву ей причитающееся, так же и освобожденная мысль, наделенная новой силой, совершенно самостоятельно, непринужденно и непреднамеренно вернется вновь из того чуждого мира, в который она была увлечена, и выйдет на тот путь, с конца которого сияло ей то неведомое, что она уже смутно предчувствовала. Это неведомое непрестанно влечет его к себе; в ухищрениях достичь его он тратит лучшие свои духовные силы.

Описанное только что влечение к неясно познаваемой духовности называют гением, и называется оно так весьма справедливо. Оно есть нечто сверхъестественное в человеке, влекущееся к другому сверхъестественному, которое указывает на сродство его с миром духов и на первородину его в этом мире. И вот, допускаем ли мы, что это влечение, которое само по себе должно стремиться к божественной идее вообще — в изначальных ее единстве и неделимости, так же изначально и с первым явлением определенного индивидуума в чувственном мире принимает такой вид, что этот индивид может постичь идею сначала лишь в известной точке соприкосновения и лишь от этой точки соприкосновения постепенно проникает в смысл целого; или же нам кажется более приемлемым допущение, что эта подлинная точка соприкосновения образуется для индивида лишь по мере первого развития индивидуальной силы на том многообразном материале, который предлежит этой силе, и приходится всякий раз на тот материал, который случай доставляет этой силе именно в моменте достаточно развитой силы,— какую бы из этих двух возможностей мы ни допускали, говорю я, все же влечение, действительно

проявляющееся в явлении и нечто постигающее, всегда обнаружится как влечение к особенной стороне единой, в себе неделимой идеи или, как можно сказать также в согласии с обсуждением нашей прошлой лекции, не опасаясь неверных толкований,— как влечение к одной особенной идее в сфере возможных идей; или, если это влечение называют гением, то гений явится всякий раз как особенный гений — философии, поэзии, наблюдения природы и т. п., но отнюдь не просто вообще как гений. Этот особенный гений, согласно первому допущению, врожден человеку сразу как особенный в этой его определенности; согласно второму он врожден лишь в общем виде, как гениальность вообще, и только случайный ход образования превращает его в гений в этой определенной специальности. Разрешение этого спора находится вне пределов предстоящей нам на сей раз задачи.

Как бы ни разрешился он, во всяком случае очевидно в общем, что и для того только, дабы обнаружилось, есть ли вообще в человеке гений, непременно нужно предварительное духовное образование и обучение первым навыкам обращения с понятиями и знаниями; очевидна, далее, в частности, необходимость сообщить людям понятия разного рода и характера, чтобы или врожденный гений обнаружил в них сообразный себе род материала, или же неврожденный гений избрал себе в многообразии какой-нибудь особенный материал. Уже это самое первое духовное образование обнаруживает признаки будущего гения. Влечение это есть влечение знания, которое обращается сперва лишь на знание как таковое и единственно затем, чтобы знать, и проявляется как любознательность.

Но даже после того, как это влечение выступит зримо — или в живом искании ключа к занимающей нас загадке, или в счастливом предчувствии ее разгадки,— все еще нужны постоянное прилежание и непрерывное исследование. Часто задавали вопрос: «Естественное ли дарование или же прилежность больше всего содействует успехам в науках?» Я отвечаю: то и другое должно соединиться; по отдельности и одно без другого не годится ни одно из них. Природное дарование, или гений, есть ведь не более чем влечение идеи к оформленности; идея же не имеет сама по себе вовсе никакого содержания или

тела, но впервые созидает себе таковое из научных обстояний (Umgebungen) эпохи, которые поставляет нам одно лишь прилежание. В свою очередь, и прилежание может только доставить эти обстояния и элементы будущего облика идеи; органически соединить их и вдохнуть в них живую душу оно не может, это остается делом одной лишь идеи, проявляющейся как природное дарование. Ведь вторжение идеи, родившейся к жизни в подлинном ученом, в окружающий мир составляет цель ее оформления. Она должна стать высшим жизненным началом и сокровеннейшей душой окружающего мира, она должна поэтому принять то же самое тело, которое несет этот окружающий мир, обитать в нем как в своем жилище и всякий раз по свободному изволению двигать согласно своей цели любым его членом, подобно тому как всякий здоровый человек способен приводить в движение свои собственные руки или ноги. У кого гений, живущий в нем, останавливается на полдороге в своем формировании — потому ли, что пути к ученому образованию для него недоступны, или потому, что он пренебрегает этим образованием из-за лености и высокомерной заносчивости,— между таким человеком и его эпохой и, что прямо из этого следует, между ним и любой возможной эпохой и всем родом человеческим во всякой точке его образования утверждается непроходимая пропасть и у них нет больше средств для влияния друг на друга. Что бы ни обитало в нем или, выражаясь точнее, что бы ни обратилось в него при продолжении его образования, он не может ясно истолковать это ни самому себе, ни другим и не может также сделать это обдуманным правилом своего поведения и так реализовать это в мире. Ему недостает двух необходимых элементов подлинной жизни идеи: ясности и свободы. Ясности: основное его понятие непрозрачно в нем, и его нельзя в нем возобновлять во всех его точках по всем направлениям, начиная от того глубочайшего корня, где оно непосредственно переходит в его душу из Божества, и до всех тех точек, в которых оно должно вмешаться в действительный мир и оформиться в нем, и со всеми теми особенными обличьями, которое оно должно принимать при каждом условии. Свободы, происходящей из ясности и никогда без нее не бывающей: с первого взгляда он не

узнает во всяком встречающемся ему явлении того облика, который должно было принять понятие в этом явлении, и средства, которым следовало бы воспользоваться для этого,— и средство это не находится в его свободной власти. Его называют фантазером — и это верное имя для него. В ком же, напротив, идея оформится вполне, тот из нее, как из своего единого фокуса световых лучей, увидит всю действительность и в этом свете проникнет внутренним взором в ее глубины; он поймет из своей идеи все, что бы ни стояло в некотором отношении к ней: как оно стало таким, что в нем правильно, чего еще недостает ему до правильности и каким образом следует исправить его до совершенства; и, сверх того, он еще свободно владеет средством этого исправления. Лишь тогда завершено в нем оформление идеи и сам он есть зрелый ученый: та точка, где ученый превращается в свободного художника, есть точка совершенства ученого. Поэтому даже и после того, как покажется в человеке гений и станет явственной оформляющаяся жизнь идеи, до самого завершения этого оформления нужно постоянное прилежание. Что по усовершенствовании ученого начинается эпоха образования художника, что и для нее нужно прилежание и что она бесконечна — все это лежит уже вне области нашей нынешней задачи, и мы напоминаем об этом лишь мимоходом.

И все же зачем я говорю, что и после явления гения нужно прилежание, словно бы я собирался поставить это прилежание в зависимость от моего предписания, моего одобрения и моего доказательства его необходимости, а недостаток прилежания восполнить этими самыми средствами? Скорее, там, где только выступил в самом деле гений, там прилежание явится само собой, и умножится в постоянном приросте, и неудержимо повлечет начинающего ученого вперед к совершенству; там же, где не явилось усердие, там не гений и не побуждение идеи проявились в человеке, но — вместо того нечто в высшей мере пошлое и недостойное.

Идея не есть украшение индивидуальности — ведь индивидуум как таковой вообще не заключается в идее — она стремится излиться на весь род человеческий, сообщить ему дыхание новой жизни и преобразовать согласно себе самой. Таков неизменный характер идеи, и что не

имеет в себе этого характера, то — не идея. Поэтому там, где идея рождается к жизни, она собственной своей силой — внутренней, а отнюдь не индивидуальной жизни — необоримо стремится к этой всеобщей действенности. А значит, всякого, кем только действительно она овладеет, идея влечет против воли и наклонности личночувственной природы в нем — и притом как свое страдательное орудие — к этой всеобщей действенности, к сноровке в ней и к тому прилежанию, которое требуется для того, чтобы приобрести эту сноровку. Совершенно сама собой и так, что для этого и не нужно произвольного намерения самого лица, она непрестанно действует и развивается в нем, пока не обретет той живой и вмешивающейся в свое окружение формы, какую может обрести при этих условиях. Там, где — при условии, что средства к продолжению ученого образования имеются и доступны, ибо второй случай, когда этих средств нет налицо или они недоступны человеку, мы здесь не рассматриваем,— где, говорю я, в первом случае человек, сознавая сам, что в нем есть нечто похожее на идею или гений, останавливается на полпути, там нет ни идеи, ни гения, а есть только высокомерная натура, которая хотела выделиться среди себе подобных чем-нибудь неординарным. Подобная натура проявляется прежде всего в самолюбовании своими свойствами и преимуществами и в сладострастном сосредоточении на них, с чем соединяются в большинстве случаев презрительно-косые взгляды на личные свойства и дарования других; напротив, у того, кого беспокойно влечет идея, не остается времени подумать о себе самом или, всеми своими чувствами предавшись какому-нибудь предмету, взвесить свой или чужой талант к этому предмету. Талант — там, где есть хоть какой-нибудь талант,— видит именно само дело, а отнюдь не себя, так же как и здоровый глаз обращает взгляд всецело на объект, а вовсе не косится на себя самого. В таких людях поэтому наверняка не живет идея. Что же тогда одушевляет их и влечет к той, может быть, усердной и быстрой активности, какую мы в них замечаем? Именно их сильное высокомерие и себялюбие и отчаянное желание вопреки естеству сойти за неординарную натуру — вот что воодушевляет их, что подгоняет и влечет их и что служит им вместо гения. А что же

такое производят они, что для обыденного взгляда — который сам не достиг ясности и чистоты и который в особенности не обращает никакого внимания на исключительный критерий подлинно идеального: на ясность, свободу, обдуманность, эту печать художнической натуры,— кажется похожим с виду на идею: что это? — Или то, что они сами самовольно выдумали себе или позволили прийти себе на ум и чего они сами хотя не понимают, но надеются, что оно покажется новым, шокирующим, парадоксальным и потому блеснет на всю окрестность, и с чем они теперь наудачу затевают всяческие авантюры в надежде, что со временем им ли самим или другим удастся обнаружить в этом некоторый смысл? Или же они заимствуют это у других, весьма искусно извращая, искажая и переворачивая его, так что в нем непросто бывает узнать его первоначальный вид; при этом предусмотрительно бранят первую и настоящую родину заимствованного ими, говоря, что взять там нечего,— чтобы только несведущим людям не пришло на мысль поискать там и выяснить, не там ли сами они взяли то, что выдают за свое достояние?

Одним словом: самолюбование, самовосхищение и самовосхваление — даже если последнее остается лишь внутренним и если от взглядов наблюдателя его тщательно скрывают — и возникающие из них неусердие и поношение того, что уже имеется в кладовой ученого образования, суть верные свидетельства отсутствия подлинного таланта; способность забыть себя самого в предмете и раствориться в нем и неспособность перейти от мысли о предмете к какой-бы то ни было мысли о самом себе суть свойства, неотъемлемо присущие всякому подлинному дарованию. Из этого следует, что всякий подлинный талант, особенно на пути своего первоначального развития, а также и впоследствии, когда он достигнет зрелости, окружен ореолом нежной скромности и стыдливого целомудрия. Сам талант менее всего знает о самом себе; он уже есть, действует и правит с безмолвной мощью, прежде чем достигнет сознания себя самого. Кто непрестанно созерцает себя самого: как идут у него дела и что есть в нем сто́ящего — и обнаруживает первым делом именно это,— в том сто́ящего наверняка не так уж много.

А потому — на случай, если бы здесь между нами случилось быть распускающемуся цветку дарования,— да не осмелюсь я нарушить нежное целомудрие и скромность его общим призывом к вам: проверить себя, в самом ли деле одушевлены вы идеей. Скорее, я советую вам настоятельно: никогда не прибегать к подобной самопроверке по указанному поводу. А чтобы такой совет не показался вам следствием менторской премудрости и, может быть, слишком далеко зашедшей предусмотрительности, но выяснился для вас как результат абсолютной необходимости, я прибавлю еще, что на этот, так поставленный, вопрос никто не может ни ответить сам себе, ни получить верный ответ от другого; что поэтому, если и устроить подобную самопроверку, истина не обнаружится, но юноша только приучится к тому самолюбованию и себялюбивому на самом себе сосредоточению, которые всегда надолго и в корне портят любого человека и морально, и интеллектуально. Есть предостаточно признаков, по которым можно узнать, что скрыто присутствующий талант просто еще не проявился у учащегося юноши; и в будущем, по контрасту с изложенным сегодня, мы найдем повод перечислить самые примечательные из этих признаков; но есть лишь один решающий критерий того, был ли в человеке талант или его не было вовсе, и этот один решающий критерий может быть применен лишь после того, как будет вполне достигнута цель. Кто действительно стал в указанном смысле слова совершенным ученым и художником — объемлет свой мир из своей ясно и до конца постигнутой идеи и способен свободно вмешаться, исходя из этой идеи, в любую точку этого своего мира,— в том был талант, им действительно владела идея, и ему можно также сказать, что он был охвачен идеей; кто, несмотря на прилежнейшее учение, вступает, однако, в зрелый возраст, не возвысившись до идеи,— в том не было таланта и соприкосновения с идеей, и теперь ему можно также сказать это; но тому, кто еще находится в пути, нельзя сказать ни то, ни другое.

При таком — столь же мудром, сколь и необходимом — порядке вещей учащемуся юноше, который еще совершенно не может знать, есть ли в нем талант или нет, не остается ничего иного, как действовать все время так, словно в нем есть некий талант, который ведь

проявится все же в конце концов, и ставить себя во все те условия и все те положения, в которых талант должен проявиться, если только он есть, и ничего иного, как с неустанной прилежностью и верной, всей душою, преданностью овладевать всеми средствами ученого образования, какие ему встретятся. Допустим наихудший случай: что в конце его учения выяснится, что из всей скопившейся в нем массы учености ни разу не блеснула ему искра идеи,— но и тогда у него останется по крайней мере сознание, которое необходимо намного больше, чем гений, и в отсутствие которого обладатель величайшего гения имеет в себе много меньше достоинства, чем этот образованный юноша, а именно сознание, гласящее: не он причина того, что он не стал чем-нибудь большим, и место, на котором он остановился, есть воля Божия, которой он с радостью покоряется. Таланта ни от кого требовать нельзя, ибо он — свободный дар Божества; но честного прилежания и преданности своей природе можно требовать от всякого, и даже сама эта основательная честность есть божественная идея в самом общем ее виде, и ни одна душа, если только она честна, не чужда общению с Божеством.

Ученые познания, приобретенные им благодаря этому честному стремлению к чему-то высшему, всегда сделают его полезным орудием для высокообразованных людей, которые овладели идеей. С охотой, не завидуя и не ревнуя, не испытывая мучительного влечения к таким высотам, для которых он не рожден, он подчинится этим людям и с верностью, ставшей в нем уже второй натурой, вполне предаст себя их руководству, обретая таким образом уверенность в том, что исполнил свое предназначение,— а это есть высшее и последнее, что может обрести человек, в каком бы положении он ни был.

ЧЕТВЕРТАЯ ЛЕКЦИЯ

О честности в учении

Если кто-то должен стать настоящим ученым — так, чтобы божественная идея о мире смогла обрести в нем отчасти ясность, отчасти же влияние на окружающий его

мир, какие она может обрести при этих обстоятельствах,— то сама эта идея своей собственной внутренней силой должна овладеть им и неудержимо увлекать его вперед к цели.

И вот теперь в нашем описании сущности подлинного ученого нам предстоит представить начинающего ученого, или учащегося.

Если он уже действительно охвачен идеей, или, что то же, если есть в нем гений и подлинный талант, то он выше всех наших предписаний; этот талант достигнет в нем своего предназначения без нашего и даже без его собственного содействия; а, кроме того, все, что можно сказать в этом случае, мы исчерпали в прошлой лекции.

Но, как мы опять-таки постигли в прошлый раз, начинающий ученый никогда не может решить, есть ли у него талант в указанном нами смысле слова или же нет, как не может решить это за него другой и навязать душе его это решение. А потому ему не остается ничего другого, как только с полной и искренней честностью действовать так, словно бы в нем таился талант, который ведь наконец должен все-таки однажды проявиться. Даже действительный талант, там, где он есть, проявляется именно так же, как эта самая честность в учебе; то и другое, в свою очередь, совпадают в явлении и совершенно согласуются между собой.

Отвлекаясь от этого едва ли определимого (по крайней мере относительно начинающего ученого) признака таланта, нам достаточно лишь перечислить с исчерпывающей полнотой проявления честности в учебе, и мы сможем быть уверены, что начертали определенный образ того, кто учится верным способом. Честный учащийся есть для нас истинный учащийся вообще, и оба понятия совершенно тождественны. Честность вообще, как мы опять-таки заметили выше, сама есть некая божественная идея, и притом божественная идея в самом общем ее виде, в котором она обращена ко всем людям равно. А потому она, как и идея вообще, действует собственной своей внутренней силой; без содействия личной любви индивида и даже уничтожая, насколько нужно, это личное самолюбие, она — точно так же, как мы утверждали это до сих пор о гении,— также образуется в человеке в самобытную жизнь, необоримо влечет его и объемлет все

его мысли и все его поступки. Его поступки, сказал я,— ибо честность как идея есть идея непосредственно практическая, определяющая собой внешнюю мнимо свободную деятельность человека; гений же, напротив, бывает на первых порах внутренним, и его действие проявляется как верное познание. Кто действительно имеет талант, тот будет учиться со счастливым успехом, и всякий продуманный предмет будет источать для него свет и ясность; кто честен в учении, тому хотя нельзя обещать с уверенностью такого успеха, но если не достанется ему этот успех, то в этом будет по крайней мере не его вина, и он не упустит ничего из того, что ему по силам, чтобы приобрести его себе; и даже если бы он не оказался причастен счастливому успеху учебы, он сделался бы все же *достоин* его.

Честность как живое и властвующее воззрение обращается к индивидуальной личности того, кто охвачен им, и рассматривает ее как подчиненную определенному законодательству, как существующую исключительно ради известного предназначения и как средство для достижения некоей высшей цели. Человек должен чем-то быть и что-то делать, его временная жизнь должна оставить после себя в духовном мире некий непреходящий и вечный результат; жизнь всякого особенного индивида есть особенный, ему одному присущий и от него одного требуемый результат; так честный человек смотрит на всякую личную жизнь людей во времени, в особенности на ту жизнь, которая для него всех ближе — на свою собственную; и иначе тот, в ком эта честность стала живой идеей, не может и помыслить себе человеческой жизни. Из этого воззрения он исходит, к нему он вновь и вновь возвращается, с ним сообразуются все прочие его воззрения. Лишь в той мере, в какой он повинуется этому закону и исполняет это предназначение, которое признает своим, он может быть терпим и сносен в собственных своих глазах; все то в себе, что не обращено к этой высшей цели и не является сразу же очевидным средством для ее достижения, он презирает, ненавидит и желает ему уничтожения. Он рассматривает саму свою индивидуальную личность как мысль Божества, и каким помыслило его Божество, таким в точности и будут его предназначение и цель его существова-

ния. Такова, если обрисовать ее одним штрихом, идея честности, все равно, выражает ли ее честный человек именно в этих или в иных словах.

Хотя, как мы только что напомнили, одной только честности как таковой невозможно с уверенностью обещать, что ее — в учении ли, в частности, или же в отношении другой какой-нибудь цели, которую она вообще перед собой ставит,— ожидает счастье успеха, но и она обнаруживает в этом самостоятельную и уверенно шествующую к своей цели силу идеи — и честному человеку можно уверенно обещать одно то, что в самой честности, ее укреплении и возвышении, его ожидает счастливый успех. В его дальнейшем продвижении по пути честности у него будет все меньше надобности ободрять, воодушевлять себя самого и бороться с возвращающимся зложеланием, но в нем само собой явится сообразное праву и закону воззрение и умонастроение — и станет в нем господствующим, станет в нем второй натурой. Делай добросовестно то, что составляет твое занятие, например твое учение, если ты — учащийся; а удастся ли тебе исполнить то, чем ты занят, как, например, здесь — учение, это предоставь Богу, и ты наверняка предоставил бы ему это, если бы приступил к делу добросовестно; обрести же самое честность, а сверх того, еще и нерушимый покой, душевную радость и чистую совесть тебе непременно удастся.

Как мы сказали, честный человек вообще рассматривает свою личную свободную жизнь как непреложно определенную вечной мыслью Божества; *учащийся* честный человек, в частности, рассматривает себя самого как определенного этой мыслью Божества *к тому,* чтобы божественная идея о свойствах мира овладела им и достигла в нем определенной ясности и определенного влияния на окружающий его мир. Так он понимает свое предназначение, ибо в этом состоит сущность ученого; и если только он честно — т. е. предполагая, что жизнь его входит в замысел Божества и что он должен сообразовывать с этим божественным замыслом о себе всю свою свободную деятельность,— приступил к учению, то он, без сомнения, предполагал: воля Бога велит ему стать ученым. При этом не имеет значения, сами ли мы свободно и обдуманно избрали для себя это сословие или его

избрали за нас другие, вывели нас на путь приготовления к нему и закрыли для нас доступ в любое другое сословие. Разве кто-нибудь в юношеские годы, когда происходит обыкновенно выбор сословия, мог бы обладать теми зрелостью и обдуманностью, которые нужны, чтобы решить самому, есть ли в нем, еще неразвитом и неискушенном юноше, способности к наукам? Когда мы начинаем действовать обдуманно, выбор сословия уже бывает сделан, он сделан без нашего содействия, потому что мы в ту пору ничем и не могли ему содействовать, а теперь не можем больше вернуться назад; и эта необходимость совершенно равносильна неизменяемым условиям, в которых находит себя поставленной наша свобода, а значит — воле Бога о нас. Если бы сделанный другими выбор оказался ошибочным, то это была не наша ошибка; мы не можем решить, была ли здесь ошибка в выборе, и не вправе предполагать это; если бы была допущена ошибка, то нам следовало бы исправить эту ошибку, насколько это в наших силах. Во всяком случае, божественная воля такова, чтобы каждый делал в положении, в которое он поставлен необходимостью, все то, что должно совершаться в этом положении. Мы оказались в состоянии учащихся, поэтому, без малейших сомнений, божественная воля требует, чтобы мы рассматривали себя как будущих ученых и как все то, что заключается в этом понятии.

И вот эта мысль с ее непоколебимой достоверностью охватывает и преисполняет душу всякого честного учащегося; мысль вот какая: я, как бы я ни звался,— это определенное и отчетливо определенное лицо,— существую для того и явился в бытие затем, чтобы вечный Промысел Божий о мире был помышлен во мне с некоей новой, доселе совершенно сокрытой стороны, достиг ясности и воздействовал на мир, чтобы его никогда уже нельзя было обратить в ничто; только одна эта, сопряженная с моей личностью, сторона Божественного Промысла есть подлинно сущее во мне; все прочее, чего я еще себе ни приписывал бы, есть сон, тень, ничто; лишь она одна есть непреходящее и вечное во мне, а все прочее исчезнет в ничто, из которого и явилось только мнимым образом, но отнюдь не поистине. Эта мысль преисполняет всю его душу, все равно, мыслит ли он и

высказывает ее саму со всей отчетливостью или нет,— все прочее, что он мыслит, высказывает, чего желает или жаждет отчетливо, можно свести к этой мысли как верховной предпосылке, можно объяснить только из нее, и лишь при ее предпослании оно мыслимо как возможное.

Благодаря этому первопринципу своей мысли сам он и предмет его деятельности — наука станут для него святы и почтенны превыше всего. Сам он станет почтенен и свят для себя — не в том смысле, что он будет высокомерно почивать на превосходстве своего предназначения (мыслить частицу Промысла Божия и внедрять его в мир) перед другими, не столь значительными, предназначениями; созерцательной мыслью изъяснит сам себе это свое предназначение и потому сочтет свое лицо чем-то лучшим, чем другие лица. Если один род человеческого предназначения кажется нам предпочтительнее другого, то это не оттого, что в первом яснее выступает величие индивидов, а потому, что в нем яснее видна возвышенность божественной идеи. Человек не имеет решительно никакой ценности сам по себе, если только он не исполняет верно своего предназначения, какого бы рода ни было это предназначение; и в этом все, совершенно независимо от характера своего предназначения, могут оказаться равными друг другу. Ведь начинающий ученый еще не знает о том, достигнет ли он подлинной цели своего учения — обладания идеей, а стало быть, и о том, действительно ли ему присуще это высокое предназначение, но он обязан лишь предполагать, что это, возможно, так. Хотя совершенный ученый — о нем мы пока не говорим — может, достигнув успеха в учении, фактически познать свое предназначение, но и для него имеют силу требования постигнутой им идеи: чтобы она была осуществима и осуществлялась им, и они сохранят свою силу до конца его жизни, так что у него никогда не найдется времени предаться размышлениям о превосходстве своего предназначения, несмотря на то что размышления такого рода сами по себе вовсе не так ничтожны. Всякое высокомерие основывается на том, чем мы сами себе кажемся в нашем неподвижном и законченном бытии, и именно поэтому-то высокомерие в самом себе ничтожно и противоречиво, ибо именно то самое, что мы *суть* и на чем останавливается

вечное становление, мы на самом деле *не* суть. Наше подлинное и непосредственное бытие в божественной идее предстает всякий раз как требование становления, а значит, как порицание нашего каждый раз покоящегося бытия; и так-то идея поистине смиряет нас и заставляет нас преклониться перед своим величием. Высокомерный человек доказывает самим своим высокомерием, что более чем кто-либо другой нуждается в смирении, ибо, думая, будто он есть нечто, он показывает тем самым, что поистине он — совершенное ничто.

А потому благодаря описанной идее учащийся будет свят для себя самого и превыше всего почтенен, не в отношении того, что он есть, а в отношении того, чем он должен — и всегда будет должен — стать. Подлинное самоуничтожение человека состоит в том, что он делает себя средством для чего-то временного и преходящего и удостаивает чести своих забот и стараний что-то иное, кроме непреходящего и вечного. В этом отношении каждый должен быть сам для себя почтенен и свят — и точно так же учащийся.

К какой же цели обращаешь ты, о учащийся юноша, это усердие в науках, которое, велико ли оно или мало, всегда стоит тебе все же некоторого труда, напрягаешь свое внимание, когда с много большей охотой пустил бы свои мысли свободно бродить без цели, отказываешь себе во многих удовольствиях, которых вовсе не перестаешь желать? Если ты ответишь: «Чтобы мне не пришлось однажды умирать с голоду, чтобы получить довольствие, достаточный доход, с которым худо-бедно можно было бы жить, чтобы сограждане воздали мне честь и чтобы мне легче было заставить их исполнять мои желания»,— то я спрошу: «Кто же такой этот "Я", благоденствием и опекой для которого в будущем ты так живо интересуешься и уже сейчас утруждаешься и терпишь лишения ради его будущего благополучия?» Еще совершенно неизвестно, достанется ли ему когда-нибудь желанная опека; но предположим даже, что так и будет и что ты сможешь немалую череду лет опекать это «Я»; каков же в итоге будет конец всему этому? Всякой опеке настанет конец, и опекаемое тело увянет и превратится в горстку пепла. Так для этого ты намерен начать однообразное, повторяющееся все в том же обличьи и часто

утомительное дело жизни, да еще и преднамеренно отяготить его себе сверх того бремени, которое и так уже ему свойственно? Я бы по крайней мере принялся при подобном условии за роман сразу с конца и уже сегодня сошел бы в могилу, в которую ведь рано или поздно мне предстоит сойти. Или, что имеет вид более похвальный, но оттого не более основательный, ты ответишь так: «Я хочу быть полезен своим ближним и содействовать их благополучию». Тогда я спрошу тебя: «Чему же, в свою очередь, послужит твоя полезность? По прошествии ряда лет от всех тех, кому ты хочешь быть и — добровольно признаю это — будешь полезен, ни один не останется в живых и не сможет больше извлечь ни малейшей дальнейшей пользы из твоей полезности. Ты потратил свои труды на преходящее; они прейдут, и ты прейдешь с ними вместе, и настанет время, когда сотрется всякий след твоего существования». Иное дело — достойно учащийся, даже если он приступил к делу с одним лишь началом честности. «Я есмь,— говорит он себе,— но, коль скоро я есмь, я существую по мысли Божества, ибо лишь Оно — источник существования и вне Его нет существования. То, что я есмь этой мыслью и в этой мысли, я есмь до всякого времени и останусь этим независимо от всякого времени и смены времен. Я хочу стремиться к познанию этого; на выработку этого своего существования я хочу обратить всю свою силу; тогда она потрачена на вечное и результат ее пребудет в вечном. Я вечен, а растратить себя на преходящее было бы ниже достоинства этого вечного».

При этом же принципе учащийся почтит по достоинству и предмет своей деятельности — науку. Начинающий ученый, вступая в область наук, встречает много такого, что представляется ему странным и произвольным, маловажным, незначительным; он неспособен постичь основания его необходимости, влияния его на всю область наук, которая сама еще недоступна его обозрению. Да и что же вообще может объяснить себе начинающий, который еще только должен составить вместе части целого, в том целом, которого он еще не получил? Между тем как один пренебрегает тем, что для него непостижимо, и презирает его, таким образом оставаясь невеждой, другой механически заучивает это в слепой

вере и в надежде, что это окажется все-таки полезным для какого-нибудь дела в жизни; честный учащийся достойно и благородно постигает это в общей идее, которую он получил от науки. Что бы ни встретилось ему, в любом случае это относится к множеству того, из чего божественной идее предназначено овладеть его душою, и к материалу, в котором вечное должно образоваться в нем и получить форму. Если тому, кто лишен и дарования и честности, наука представляется простым средством достижения земных целей, то тому, кто просто посвятит себя ей честным сердцем, она — не только в высших и непосредственно касающихся Божества своих отраслях, но во всех отраслях вплоть до самих незначительных родов приготовительных знаний — предстанет чем-то таким, что решено и мыслится в само́й вечной идее Божества, и притом мыслится именно для него и в отношении к нему, для того чтобы она могла тем самым исполнить свое дело в нем, а через его посредство — во всей вечной системе мира.

И таким образом, собственное его лицо все больше освящается для него святостью науки и, наоборот, наука — святостью его лица. Вся его жизнь, какой бы незначительной ни казалась она внешне, внутренне приобретает совершенно иной смысл и новое значение. Что бы ни вышло из этой его жизни — это всегда жизнь божественная. А для того чтобы сделаться причастным этой жизни, ни учащемуся, ни тому, кто занимается каким-либо иным делом, не нужны особые дарования, а нужна только живая добрая воля, и такой воле сама собой откроется мысль о нашем высшем назначении и подчинении нашем вечному закону вместе со всем тем, что из этой мысли следует.

ПЯТАЯ ЛЕКЦИЯ

Как проявляется честность в учении

Лекции, которые я открываю теперь снова, начались при некоторых неблагоприятных обстоятельствах. Прежде всего, я должен был изложить свой предмет с такой точки зрения, высоту которой далеко не всякий из уча-

щихся был готов одолеть. Новоназначенный университетский преподаватель едва ли может достаточно хорошо знать степень научного образования, какое находится в публичном обиходе; естественно также, если он предположит, что употреблялись средства такого образования, имевшиеся в наличии задолго до нас. Но если бы даже я мог знать и предполагать, что публика в целом недостаточно подготовлена к такому воззрению, я все-таки не мог бы изложить свой предмет иначе, чем я его изложил,— или же мне вовсе не следовало бы касаться его. Оставаться на поверхности и лишь в иной форме повторять стократно уже сказанное мы не должны; кто не умеет ничего иного, тому лучше будет совершенно промолчать; но тот, кто может иначе, не выдержит и сделает именно так, как умеет. Далее, отдельные части того, что само по себе составляет все же систематическое целое, приходилось разделять недельными интервалами,— а правила приличия запрещали мне прямым текстом напоминать также и в этих лекциях то, что я предложил в общем для всякого преподавания философии: что изложенное нужно повторять в его взаимной связи и перед каждой новой лекцией вновь переноситься в целое и в дух этого целого. Наконец, изложение в этих лекциях не является, как в других моих лекциях, совершенно свободным и не снисходит до тона доверительной беседы,— но текст лекций действительно разработан, и я читаю их так, как они написаны. Это я также считал соответствующим благопристойности — я хотел придать и этим чтениям все то внешнее образование, какое позволяло дать им остающееся от других моих занятий время, которое следовало употребить на эти лекции. Публичные чтения — вольные дары академического учителя, а человек, не вполне лишенный благородства, охотно желал бы отдать в подарок лучшее, что способен дать.

Оба последних обстоятельства неустранимы, и вам не остается ничего иного, как превратить их из невыгодных для себя в выгодные. Первое из них устраняется (для тех, кто посещает мои частные лекции) последними разделами этих частных лекций: об отличии философского воззрения от исторического,— и я убежден в том, что эти разделы в достаточной мере приготовили вас к постижению того воззрения на наш предмет, которого мы здесь

придерживаемся. Сегодня я начну с того, что облеку целое, изложенное здесь, в ту форму, с какой вы познакомились там, покажу вам его в этой форме и повторю, исходя из этой формы.

Что бы ни подвергал человек рассмотрению, оно может быть рассмотрено двояким образом и как бы двояким органом чувств: или исторически — простым внутренним ощупыванием, или философски — внутренним оком; и теми же самыми двумя способами можно понимать и тот предмет, который мы здесь исследуем: *сущность ученого*. Историческое воззрение отмечает наличные мнения о предмете, пытается выбрать из них самое общераспространенное и господствующее, выставляет такое мнение как истину, но не получает ничего истинного, а одни только иллюзии. Философское воззрение постигает вещи такими, каковы они и суть в себе, т. е. в мире чистой мысли, первопринцип которого есть Бог, а, следовательно, постигает их так, как должен был бы мыслить их Бог, если бы ему возможно было приписать мышление. Вопрос о сущности ученого как философский вопрос означает поэтому следующее: как должен был бы мыслить сущность ученого Бог, если бы он мыслил. В этом духе мы поняли предложенный вопрос, и в этом духе ответили на него следующим образом. Во-первых, Бог вообще мыслил бы мир не только таким, каков мир есть и каким себя находит, но и таким, каким он должен дальше оформить себя собственной своей силой; в божественной мысли о мире, кроме того, что́ есть мир, заключается еще принцип вечного дальнейшего развития, и притом развития из того высшего, что имеется в мире — разумных существ в нем,— посредством их свободы. Если же эти разумные существа должны свободным своим деянием реализовать эту божественную мысль о мире, каким он должен стать, то они прежде всего должны сами постичь и познать эту мысль. А это постижение и познание коренной божественной первомысли невозможно для них иначе как вследствие второй божественной мысли: что они, именно эти существа, которым даруется это знание, должны постичь эту мысль. И вот те, кто мыслятся в миротворящей божественной мысли так, что должны отчасти постичь эту коренную божественную первомысль,— мыслятся в этой мысли как

ученые; и, напротив, ученые возможны и действительно есть — там, где они есть,— лишь благодаря божественной мысли; и в божественной мысли они суть те, которые отчасти *мысленно повторяют* за Богом его коренную мысль о мире; они суть, в частности, ученые постольку, поскольку возвысились до этого мышления с помощью тех средств высшего духовного образования, которые — также не без содействия божественной мысли — имеются в каждую эпоху.

Эта божественная мысль о человеке как ученом сама должна овладеть человеком и стать сокровенной душой его, истинной и подлинной жизнью в его жизни. Это может совершиться двумя способами: или непосредственно, или же опосредствованно. Если эта мысль непосредственно завладеет человеком, то оформится в нем совершенно сама собой, без какого-либо содействия, в такое познание божественного замысла о мире, какое только может выступить в этом индивиде; все его мысли и дела сами собой кратчайшим путем направляются к этой цели; все, что он делает на этой почве, является благим, добрым и безупречным, ибо само есть непосредственно божественное деяние. Это явление мы называем гением. Правда, в частном случае никогда нельзя решить, подвержен ли некий индивид этому непосредственному влиянию божественной мысли или не подвержен.

Или же второй, общезначимый случай: божественная мысль об этом индивиде как ученом лишь косвенно овладевает человеком, воодушевляет и живит его. Самим своим положением, которое, поскольку оно определено без его содействия, он должен признать мыслью Божества о нем, он оказывается поставлен перед необходимостью учиться. Он честно принимает это предназначение — именно размышляя о том, что оно есть божественная мысль о нем; ибо как раз так называется мысль о том, что наше существование есть часть замысла Божия. Поскольку же он постигает это свое предназначение и то, что оно не просто вообще таково, но таково единственно и только в силу божественной мысли, его личность и его дело, наука, становятся для него святыми и превыше всего почтенными. Именно эту последнюю мысль мы разъяснили в прошлой лекции, и с нее мы намерены начать сегодня дальнейшее рассуждение.

Эта мысль о божественности и святости его предназначения составляет душу его жизни, влечение, вызывающее на свет Божий все из него происходящее, эфир, в который погружается все его окружающее. Ведь его явления и выражения в чувственном мире сами собой оказываются согласны с этой мыслью. Не то чтобы он хотел действовать в согласии с нею, вдохновлял, побуждал, понуждал себя к подобному действию,— но он вовсе не может действовать иначе; случись ему действовать вопреки этой мысли — ему пришлось бы воодушевлять, побуждать и понуждать себя к такому, и все же это ему не удалось бы.

Запечатлейте это крепко в вашей душе здесь, при переходе от идеи честного учащегося к его внешнему проявлению. Наша этика — если только излагаемое нами здесь есть этика[3],— наша этика не высказывает повелений; она, так же как и вся наша философия, держится в рамках закономерности и необходимости и просто описывает то, что следует из нее и что не следует. Если бы эта этика могла позволить себе некое выходящее за такие рамки пожелание и питать надежду на некий успех, то она пожелала бы лишь одного: исторгнуть из сухой и твердой скалы источник добра, который струился бы затем сам собой, в первозданной своей чистоте[4], внутренне улучшить питающие ствол соки, но отнюдь не того, чтобы ничтожными уловками приспособить на ствол чуждые плоды, которые на этом дереве расти не могут. Поэтому многого из того, что могло бы показаться сюда относящимся, я вовсе не коснусь, кое о чем из того, что я упомяну, я буду говорить с неожиданной снисходительностью; отнюдь не потому, чтобы мне было неизвестно, что о том же самом возможны и иные воззрения и что в этих воззрениях следует судить о нем с большей суровостью, но потому, что хочу здесь лишь сопоставить действительность со святостью идеала, который отнюдь не непременно следует погружать во все бездны нравственного падения. Пусть тот, кто хочет, будет виртуозом внешних нравов; мы не хотим иметь здесь решительно ничего общего с той пошлостью, для которой внешние побуждения — тоже побуждения.

Мы сказали вначале: постижение своего предназначения как божественной мысли делает для учащегося соб-

ственную его личность святой и почтенной. Это воззрение на свою личность совершенно само собой обнаружится в его внешней жизни, и ему нет нужды даже хотеть этого или об этом думать: он находится в состоянии святой невинности и простодушия, хотя сам он, собственно, о них и не знает — иная жизнь просто не попадает в поле его зрения.

Если описать его жизнь одной чертой, то *он избегает соприкосновения с пошлым и неблагородным.* Там, где оно встречается ему, он стремится прочь, так же как известное нежное растение избегает прикосновения наших пальцев. Там, где царит пошлость и неблагородство, вы не найдете его: он устремился прочь оттуда еще прежде, чем пошлость приблизилась к нему.

Что пошло и неблагородно? Он так не спрашивает: в каждом отдельном случае его непосредственно учит этому его внутреннее чувство. Только мы спрашиваем так, чтобы описать его прекрасную жизнь и порадоваться образу этой жизни.

Пошло и неблагородно то, что принижает фантазию и притупляет вкус к священному. Скажи мне, на что обращаются твои мысли, когда ты уже не направляешь их твердой рукой к единой цели, но позволяешь им отдохнуть в свободном парении, на что обращаются они тогда, куда возвращаются они сами собой как на любезнейшую свою родину, чем тешишься ты в сокровеннейшей глубине своей души, если желаешь развлечения,— и я скажу тебе, какой у тебя вкус. Если мысли твои обращаются к божественному и к тому в природе и в искусстве, в чем всего непосредственнее выражается это божественное в его торжественном величии,— то божественное не страшно, а дружественно тебе, у тебя есть к нему вкус, и оно — твое самое любезное утешение. Если — предположим даже, что до сих пор тебе удавалось силой души направить их к одной серьезной цели,— если они, отпущенные на волю, вновь принимаются мечтать о чувственных успехах и играть с ними, то вкус у тебя есть лишь к пошлому, и, чтобы почувствовать себя вполне хорошо в сокровенной глубине души, ты должен призвать туда свою животную натуру. Не таков благородный учащийся юноша. Его мысли, утомившись в прилежании и усилиях, возвращаются, как только их отпустят на волю, к свято-

му, великому и высокому, чтобы отдохнуть в нем, обновиться его созерцанием и вновь родиться для новых усилий труда. В природе, как и в искусствах — в поэзии, в музыке,— он выискивает для себя одно возвышенное, и притом в величественном и торжественном стиле; в поэзии, например, и ораторских искусствах — возвышенные голоса древности, а из новейших — лишь то, что было зачато и рождено в духе древних. Безыдейные игры, в которых злоупотребляют формой художественности, чтобы ничего ею не выразить, или тем более произведения, воздействие которых рассчитано на животную чувственность людей и которые стремятся нравиться тем, что будят и возбуждают в человеке эту животность,— не достигают его. Ему нет нужды в размышлениях о том, сколь вредны они могут оказаться для него; они просто не нравятся ему, и он не может отыскать в них ничего говорящего здоровому вкусу.

Мысль зрелого возраста может, конечно, покоиться на извращенном, чтобы увидеть и высмеять его во всей наглядности его извращенности. Зрелый возраст не подвержен заразе извращенности. Иное дело — нежный юноша; поэтому тайный голос совершенно гонит его прочь от всего подобного. Зрелому мужу, который должен уже не просто образовать свой идеал, а и внедрить его в действительный мир, приходится иметь дело с извращенностью, и он должен знать ее в самых потаенных складках, изгибах и поворотах; но он не может знать ее, не рассмотрев ее. Кроме того, ненависть к пошлому утомляется и притупляется со временем и опытом, гласящим, что глупости на свете все же не становится меньше и что единственная верная выгода, какую можно извлечь из нее,— это смеяться над нею. Юноша не может смотреть на жизнь таким образом, и ему не нужно так смотреть на нее. У всякого возраста жизни — свое предназначение. Добродушная улыбка при виде пошлого — удел зрелого мужа; удел юноши — искренняя ненависть к пошлому; и никто не научится смотреть на него действительно свободно и оставаясь при этом чистым, и усмехаться при виде его, если не начнет с того, чтобы ненавидеть и избегать его. Шутка отнюдь не годится для юношеского возраста, и плохо знают людей те, кто думают иначе; там, где уже юность растекается в

играх, там никогда не будет серьезного дела и действительной жизни. Доля юноши в жизни — серьезное и возвышенное; лишь после такой юности откроется более зрелому возрасту постижение прекрасного, а с ним вместе — и право шутить с пошлыми предметами.

Пошло и неблагородно, далее, то, что ослабляет силу духа. Упомяну только праздность; называть здесь пьянство или сладострастие было бы недостойно этих размышлений. Просто стоять или сидеть без всяких занятий, тупо и без мысли уставившись в окружающее нас пространство,— это отупляет человека и на будущее. Всякая тяга к небытию и к духовной мертвости становится привычкой и превращается в нашу вторую натуру. Она одолевает нас, когда мы трудимся или слушаем чужую речь, рассекает пустотой ничто связное целое, встревает между двумя понятиями, которые ум наш должен соединить,— и вот мы уже не в состоянии постичь самого простого и понятного. Как может случиться подобное состояние в юношеском возрасте — это может остаться непостижимым даже для того, кто все понимает и проницает своей мыслью; и в большинстве случаев отнюдь не ошибся бы, вероятно, тот, кто заключил бы, что причиной этому состоянию — еще и другие тайные пороки духа. Юность — возраст силы, еще только развивающейся; повсюду еще остаются начала и влечения, которым суждено превратиться в новые творения; подлинный характер юности — неустанная, никогда не прекращающаяся деятельность; естественным порядком и будучи предоставлена самой себе юность никогда не может оставаться без дела. Видеть лень и косность в *ее* пору — подобно виду зимы посреди весны, виду замирания и увядания только-только распускающегося растения. Если бы было возможно, чтобы эта косность естественным путем одолела честного, в остальном безупречного учащегося юношу, то он ни минуты не потерпел бы ее в себе. На силу его духа рассчитывает вечная мысль Божества, и потому сила духа — его драгоценнейшее сокровище, и потому он никогда не даст ей замереть, еще не найдя применения. Он непрестанно бдителен к себе самому и не выносит оставаться без дела. Достаточно какое-то короткое время продолжать это усилие бдительности, и дальше все пойдет само собой, ибо, к вели-

чайшему счастью, мы точно так же, и даже еще легче, поскольку она естественнее, привыкаем и к деятельности, как и к нерадивости; и после некоторого времени, проведенного в постоянных занятиях, мы уже более не в состоянии жить, ничем не занимаясь.

Неблагородно и пошло, наконец, то, что лишает человека уважения к себе самому, веры в себя самого и способности надежно полагаться на себя самого и свои намерения. Ничто так сильно не разрушает характер, как если мы сами уже не можем верить в собственные свои намерения, потому что столь часто предпринимали — и затевали снова и снова — то, что, однако, никогда не сумели осуществить. Тогда человек оказывается принужденным бежать от себя самого и никогда не обращать взгляда в глубину своей души, потому что должен был бы стыдиться ее, никакого общества не остерегаться так, как своего собственного, и преднамеренно предаваться рассеянности и самоотчуждению. Не то — благородный учащийся юноша; он всегда держит слово, данное себе, и то, что он ставит перед собой как цель, он всегда исполняет, хотя бы даже только потому, что поставил ее перед собой. По той же самой причине, сознавая, что его должны направлять собственное намерение и собственное разумение, он не делается рабом других или рабом общего мнения. Без сомнения, это предел неблагородства духа, если человек от избытка угодливости, которая в основе своей есть трусость и малодушие, или оттого, что ленится сам себе советовать и у себя самого занимать максимы своего поведения, принимает эти максимы от других и верит другим больше, чем себе самому. Такой человек не имеет самости в себе и не верит ни в какую самость в себе, но ходит с протянутой рукой к другим и просит их, одного за другим, ссудить ему то, что есть у них. Как же может такой человек сознавать себя почтенным и священным, если он даже не знает и не признает себя?

Честный учащийся, сказал я, не делается рабом общего мнения, но, несмотря на это, подчиняется традиционному внешнему обычаю там, где обычай этот нравственно безразличен,— именно потому, что чтит себя самого. Ведь юноша силой воспитания сам собой врастает в этот обычай; если бы он был обязан уклоняться от

этого обычая, то должен был бы вначале принять такое намерение, выделяться и обращать на себя внимание чем-то особенным и необычным. Где бы взял он, чье время занято более важными вещами, время хотя бы только на то, чтобы подумать о подобных предметах; и разве так уж важно это дело, и разве совсем нет ничего иного, чем он мог бы выделиться, что ему приходится прибегать к такого рода вещам? «Нет,— думает честный учащийся юноша,— я здесь для того, чтобы освоиться с вещами потруднее внешнего обычая, и не нужно подавать вида, будто я слишком неловок, чтобы с ними освоиться. Я не хочу, чтобы ради подобной мелочи меня и все мое сословие презирали и ненавидели люди, не имеющие в себе любви, а более благонамеренные — благодушно усмехались; мои сограждане из других сословий и того же сословия, мои учителя, мои начальники должны иметь возможность чтить и уважать меня как человека во всяком человеческом положении».

И таким-то образом жизнь уважающего себя учащегося юноши течет во всех отношениях приятно и безупречно.

ШЕСТАЯ ЛЕКЦИЯ

Об академической свободе

В конце прошлой лекции рассмотрение учащегося, которому взгляд на его предназначение как на божественную мысль делает священной его собственную личность, подвело нас к обсуждению внешнего обычая. С этим предметом связано одно часто встречающееся, но редко в должной мере обдумываемое понятие: понятие об академической свободе учащегося. Правда, очень многое из того, что следовало бы сказать, обсуждая это понятие, ниже достоинства таких размышлений, и лишь впоследствии мы найдем средство возвысить эти материи до нашей точки зрения. Поэтому я не только охотно позволил бы, но должен даже особо просить вас принять обсуждение этого понятия, которое я намерен предпринять сегодня, как простой эпизод в целом, служащем здесь предметом моего изложения. Однако совершенно

обойти вниманием предмет, к которому мы почти непроизвольно приходим, если размышляем о нравственном поведении учащихся, я почел нецелесообразным, тем более что обыкновенно боятся даже касаться его и поступают совершенно правильно, ибо его изложение легко вырождается в полемику или сатиру на юношество, от которых нас, конечно, сохранит тон, принятый нами в этих лекциях.

Итак, что такое *академическая свобода*? Ответ на этот вопрос составляет нашу сегодняшнюю задачу. Всякий предмет можно рассматривать с двоякой точки зрения: отчасти исторически, отчасти философски; то же относится и к предмету нашего нынешнего исследования. Посмотрим на него сперва с исторической точки зрения, т. е. исследуем, что имели в мыслях люди, когда впервые допустили и ввели академическую свободу.

Академии издревле мыслились как высшие школы в противоположность низшим, приготовительным школам, или собственно так называемым школам; то же — об учащемся в академии в противоположность школьнику. Свобода первого могла быть поэтому мыслима лишь как освобождение от принуждения, которому подлежал школьник. Например, школьник должен был приходить в класс в определенной одежде, которая обозначала для людей тех эпох достоинство будущего ученого; ему не позволялось пропускать уроки, он должен был исполнять еще и некоторые другие обязанности, считавшиеся в те эпохи своего рода заменой богослужению для будущего духовного лица, коим, как правило, готовился стать учащийся, например хоровое пение. Во всех этих отношениях он подлежал строгому и постоянному надзору, и нарушитель подвергался нередко позорному наказанию, причем надзирателями и судьями были сами учителя. Между тем возникали университеты; и остальной, неученый мир был, видимо, весьма склонен подчинить их тому же порядку, который он только и знал в ученоучебных заведениях и наглядно видел в школах. Однако случилось не так, и невозможно было бы, чтобы так случилось. Учредителями первых университетов были ученые исключительного дарования и силы, позволявшей им в мрачном окружении эпохи трудом добиваться тех знаний, коими они обладали; они были преданы

своей науке и жили ею; их окружал ореол блистательной славы, и в кругах сильных мира сего их почитали, чтили, обращались к ним за советом, как к оракулам. У них отнюдь не могло явиться желания унизиться до должности надзирателя и педагога своих слушателей. Случилось так, что они в высокой степени презирали учителей низшей школы, из классов которых сами вознеслись к высотам наук своей собственной силой, и уже поэтому не занимались тем и не хотели отличаться в том деле, в котором отличились низшие учителя. Их слава собирала вокруг них сотни и тысячи слушателей из всех стран Европы и влекла в их аудитории; вместе с числом их слушателей рос, в свою очередь, их авторитет, а вместе с тем и их доходы, и у них не было желания оказаться почему-либо в тягость для тех, кто обеспечивал им все это. Кроме того, как могли бы молодые люди, встречавшиеся им лишь мимолетно среди сотен им подобных и по прошествии полугодия, года или нескольких лет вновь возвращавшиеся в свое далекое отечество, представлять для них какой-то живой интерес и быть им дороги? Ни до их нравственности, ни до их успехов в науках учителям не было дела; и тогда весьма естественным оказалось изобретение известной латинской поговорки, гласящей: «Денег взял и на родину послал»[5]. Возникла академическая свобода как освобождение от школьного принуждения и учительского надзора за нравственностью, прилежанием и научным преуспеянием учащихся, которые были для этих учителей исключительно и только слушателями.

Такова одна сторона дела. Можно объяснить и, предположив известный, не очень высокий, уровень нравственности, найти вполне естественным, что эти учредители первых университетов думали таким образом и что часть этого образа мысли благодаря им сохранилась с прошлого столетия до наших дней. Но обратимся теперь к другой стороне дела.

Что же было бы естественно и разумно для учащихся, которые знали, что подлежат такому понятию своих учителей об академической свободе? Может быть, они нашли бы, что это безразличие учителей к их нравственному достоинству и усовершенствованию в науках делает им, учащимся, еще бóльшую честь, и стали бы требо-

вать этого безразличия как своего священного права? Не думаю; ибо безразличие это есть презрение и неуважение к учащимся, и оскорбительно говорить им в лицо своим обхождением с ними: «Мне безразлично, что́ из вас выйдет и выйдет ли что-нибудь». Может быть, естественно было бы, если бы из беспечности других об их нравственности и регулярности их прилежания они заключили, что и самим им позволительно поступать в этом как им угодно, и разумно было бы, если бы они полагали, что их академическая свобода заключается в праве быть безнравственными и нерадивыми? Не думаю. Скорее, разумно было бы, если бы из этого ослабления постороннего надзора они заключили, что им следует самим тем строже надзирать за собой, а из этого освобождения их воли от внешних побуждений извлекли для себя обязанность тем сильнее побуждать себя самих и тем неотступнее следить за собой, и если бы, таким образом, они поняли академическую свободу как свободу делать пристойное и целесообразное *по собственному решению воли.*

Итак, если подвести итог: академическая свобода учащихся, если рассмотреть ее исторически, с точки зрения фактического введения ее в мире, обнаруживает в своем возникновении, в своем развитии и в своих сохраняющихся остатках непозволительное пренебрежение ко всему сословию учащихся как сословию в крайней степени незначительному; и тот учащийся, который считает, что эта свобода делает ему честь, и требует ее себе как некоего права, пребывает в чрезвычайно странном заблуждении; он плохо осведомлен и, уж конечно, ни разу еще не поразмыслил об этом предмете серьезно. Зрелому и благомыслящему человеку, который всегда любит жизнь и юность, еще прилично смотреть сквозь пальцы на иные неловкости, невежества и промахи пока необузданной силы, добродушно улыбаться при их виде и думать, что с годами придет и благоразумие; но юноше, который чувствовал бы себя польщенным таким приговором старшего и требовал бы такого суждения как собственного, ему присущего права, едва ли свойственно тонкое чувство чести.

Рассмотрим теперь тот же самый предмет — академическую свободу учащихся — взглядом философа: ка-

кой она должна быть, а при известных условиях и могла бы быть, и, что следует из этого, как понимает фактически имеющуюся академическую свободу достойный, понимающий свое предназначение и чтущий его учащийся юноша. Проложим себе путь к уразумению этого с помощью следующих положений.

1. Закон ограничивает внешнюю свободу граждан во всех возможных направлениях и со всех возможных сторон — чем совершеннее закон, тем сильнее; и он именно должен делать это, ибо в этом состоит его назначение. Поэтому он не оставляет внутренней свободе и нравственности граждан совершенно никакой сферы, где она может явиться внешним образом и удостоверить себя, да и не должен оставлять для нее никакой сферы. Все, что должно совершаться, оказывается предписанным под страхом наказания; все, чего делать не следует, оказывается запрещенным — также под страхом наказания. Всякое внутреннее искушение не исполнить предписанное или содеять запретное находит себе в сознании гражданина определенный противовес в твердом убеждении, что, если он поддастся искушению, ему предстоит претерпеть такое-то и такое-то зло. Не говорите, что существующие системы законодательства отнюдь не являются настолько всеохватывающими и что ни надзор, ни исполнение правосудия нигде не бывают столь непогрешимыми, чтобы за всяким проступком неотвратимо следовала определенная для него мера наказания,— я это знаю; тем не менее должно быть так, как я только что сказал, и так, и даже в гораздо большей степени, постепенно должно становиться. Законодательство не вправе рассчитывать на моральность людей, ибо абсолютно необходимую как требование свободу и безопасность всех в отведенной им сфере непозволительно ставить в зависимость от столь ненадежной вещи. Впрочем, для справедливого человека нет закона ни при каком возможном законодательстве; того, что должно быть запретно, он и так не желает, даже если бы оно не было запрещено, а доброго и правого он и так желает, совершенно безотносительно к предписанию; он никогда не испытывает искушения преступить закон, а таким образом и само представление об ожидаемом наказании никогда не является в его душе. Он сознает свою нравственность и

имеет в этом сознании награду от нее в себе самом. Но внешне между ним и человеком безнравственным, которого от всякой возможной для него несправедливости удерживает только угроза законного наказания, а ко всякому сообразному с долгом действию побуждает только эта же самая угроза, нет решительно никакого различия; первый не может сделать больше или воздержаться от большего, нежели второй, только он действует и бездействует по другому внутреннему побудительному основанию, которое, однако, не проявляется внешне.

2. И вот этому-то законодательству равным образом подчинены *как граждане* и должны быть подчинены ему и ученый, и неуч. Оба в равной мере могут возвыситься над законом честностью своего умонастроения, но закон ни для кого из них обоих на это не рассчитывает, и в этой сфере внешнего законодательства ни в ком из них обоих эта честность обнаружиться не может. Поскольку, далее, ученый как таковой есть член известного *сословия* в государстве и исполнитель известной должности, он подлежит действию принудительного закона этого сословия и должности, и опять-таки в явлении никак не может обнаружиться, исполняет ли он свои обязательства в этой сфере в силу внутренней честности или из страха наказания, да целому и нет до того дела, если только он исполняет их. Наконец, в ту область, в которую либо еще не проникло несовершенное законодательство, либо же вовсе не может проникнуть никакое внешнее законодательство, его сопровождает боязнь публичного стыда, и здесь невозможно усмотреть, исполнил ли он свой долг из этого страха или же по внутренней честности.

3. Но кроме этих, у ученого есть еще и другие отношения, о которых никакое законодательство ничего не вправе определять, как не вправе и следить за исполнением правовых определений; и там ученый необходимо должен сам давать себе закон и сам побуждать себя к его исполнению. Он несет в себе, в божественной идее, образ будущих эпох, которые еще только должны наступить, и должен указать пример и дать закон грядущим поколениям, закон, который он тщетно стал бы искать в настоящем или в прошедшем. Во всякую эпоху эта идея выступает в новом обличьи и желает оформить по себе окружающий мир; поэтому выступают все новые отно-

шения мира к идее, и всякий раз — новое противоречие мира с этой последней. При этом ученому предстоит разрешить трудный спор о том, как возможно соединить действенность его идеи с ее чистотой, ее влияние — с ее идеальным достоинством. Его идея не должна остаться сокрытой в нем, но должна выступить и овладеть миром; и к этой действенности его влечет тайная глубина его существа. Но мир бессилен постичь эту идею в ее чистоте; напротив, он стремится низвести ее до своего обыденного воззрения. Если бы ученый захотел сколько-нибудь поступиться этой чистотой, то он легко мог бы возыметь влияние; но он преисполнен уважения к идее и не может хотеть ничем в ней поступиться. Поэтому перед ним стоит трудная задача: соединить между собой обе эти цели. Никакой закон — да что я говорю здесь о законах! — никакой пример предшественников или современников не может указать ему средства такого соединения, ибо если только идея обрела в нем некий новый облик, то интересующего его случая доселе еще не бывало. Даже простое размышление не может указать ему эту точку соединения; ибо хотя в этом мышлении идея и представляется в своей чистоте как первый пункт соединения, однако в этом мышлении отнюдь не может показаться в чистом виде и быть этим мышлением вполне исчерпан также и второй пункт — образ мысли окружающего мира и то, чего приблизительно можно от него ожидать. Едва ли кто из деятелей, имевших значительное влияние на свою эпоху, не признался сам себе в конце своего жизненного пути, что всегда ошибался в своих расчетах на свою эпоху, ибо никогда не считал ее столь испорченной и тупой, какой, однако, она оказывалась впоследствии, и что если и удавалось ему верно рассчитать одну кривизну века и избежать ее, на другой стороне открывалась непредвиденная другая. Если хоть что-нибудь должно некогда иметь успех, то для этого, кроме всяческих размышлений, нужно еще верное чувство такта, приобретаемое лишь упражнением и привычкой с малых лет; это прежде всего.

Ясно, далее, что в этом отношении — делать абсолютно все возможное, чтобы преодолеть раздор между внутренней чистотой идеи и ее внешней действенностью,— ученый зависит лишь от своей собственной доброй воли

и, кроме себя самого, не имеет в том иного судьи и не имеет иного к этому побуждения, кроме как в себе самом. В этом никто посторонний не может его судить; в этом даже никто посторонний не может вполне понять его и угадать сокровенное намерение его действий. Уважение к чужому суждению не просто не могло бы служить в этой области опорой его собственной доброй воле, но он должен здесь даже быть выше чужих суждений и рассматривать их как вовсе не бывшие. Он полностью предоставлен своей доброй воле, и притом здесь нужна сильная и непоколебимая добрая воля — для противостояния искушениям весьма благородных побуждений. Что может быть благороднее влечения действовать, воодушевлять людей и властно обращать их взоры к тому, что священно? Однако это влечение может превратиться в искушение представить священное низменным, дабы оно стало понятно низким душам, и тем осквернить его святыню. Что может быть благороднее глубочайшего уважения к святыне, презрения и отрицания всего низкого перед лицом этой святыни? И все же это уважение может ввести кого-нибудь в искушение совершенно пренебречь своей эпохой, отречься от нее и не желать иметь с нею решительно ничего общего. Нужна сильная добрая воля, чтобы не поддаться первому, и чрезвычайная сила доброй воли нужна, чтобы не поддаться последнему из этих искушений.

Мне представляется очевидным, что ученому для исполнения свойственного ему занятия нужны самый тонкий такт целесообразности и высокая нравственность, строгая бдительность к себе самому и нежное чувство стыда перед собой самим. Отсюда явствует, что его весьма рано следовало бы поставить в такие условия, когда ему было бы возможно и необходимо приобрести этот такт и эту способность стыдиться себя самого, и что это образование нравственного чувства и характера должно стать совершенно особенным элементом образования будущего ученого. Всякий без исключения гражданин может образовать себя к такту целесообразности и к нравственности и должен иметь такую возможность; законодательство должно представлять ему эту возможность, и оно принуждено к тому уже и собственной своей природой. Но законодательству и всему общежитию нет дела

до того, возвысится ли гражданин до такой нравственности или же нет, потому что его занятия постоянно находятся в области внешнего надзора. Относительно же учащегося весь интерес общежития и всего человечества состоит в том, чтобы он возвысился до чистейшей нравственности и выработал в себе такт целесообразности, потому что он предназначен вступить однажды в такую сферу, где абсолютно всякое внешнее суждение теряет для него силу. Законодательство *для него* должно поэтому не просто предоставлять ему, как и всякому другому гражданину, возможность нравственного образования, но должно, насколько это ему по силам, ставить учащегося перед внешней необходимостью усвоить себе это образование.

А как же оно могло бы сделать это? Очевидно, лишь таким путем, что предоставит его собственной оценке пригодного, пристойного и целесообразного и собственному надзору за самим собой. Он должен выработать себе собственный такт пригодного и целесообразного? Как же может он выработать их в себе, если закон повсюду сопутствует ему и повсюду говорит ему, что́ ему следует делать и чего не следует? Пусть закон сколько угодно запрещает тому, кого может до конца удержать под своим попечением, все, чего он не желает, чтобы тот делал; но с тем, кого однажды ему и так суждено предоставить самому себе, пусть он обращается порой как со свободным и благородным. Благонравный человек отнюдь не ждет, пока законодательство найдет нечто непристойным и снабдит запрещающим указом; для него было бы несмываемым позором нуждаться в этом поучении со стороны; он упреждает предписание закона и воздерживается от того, что, не думая, позволяют себе низменные души рядом с ним, по одной той причине, что высокообразованному человеку не пристало делать подобное. Оставьте учащемуся свободу приходить в этот класс только по собственной воле. Он должен развить в себе высокую и крепкую нравственность, нежную совестливость перед самим собой, твердое чувство чести? Да как же ему сделать это, если его всегда окружает угроза наказания? Пусть лучше закон говорит ему так: «Что касается меня, то ты можешь сколько угодно избегать справедливых дел и сколько угодно творить проти-

воположное; это никак не повредит тебе, кроме разве того, что тебя станут презирать и пренебрегать тобой и ты должен будешь сам презирать себя, как только взглянешь в собственную свою душу. Если ты хочешь рискнуть этим, то рискни смело». Человеческий род должен доверить ему однажды важнейший свой интерес, и сам он должен быть в состоянии доверять самому себе в осуществлении этого интереса? Как же может доверять ему человечество, если оно не испытало его, и как может он доверять себе самому, если не имел возможности испытать себя сам? Кто не был верен в малом, тому нельзя доверить великого[6], и кто не выдержал испытания собственной совести, тот не может, не совершая полнейшего бесчестия, принять на себя доверие в большем. По этой изложенной теперь причине необходима академическая свобода, и притом значительно расширенная, но все же — целесообразно рассчитанная академическая свобода.

В совершенном государстве внешнее устройство университетов было бы, по-моему, таково. Прежде всего, они были бы отделены от других сословий, занятых каждое своим собственным делом, дабы эти сословия не терпели ущерба и мучений и не были искушаемы к подобным же беспорядкам из-за тех злоупотреблений академической свободой, которые следует все же признать возможными, или, если бы их удалось держать в строгом повиновении закону, чтобы им не было соблазна ненавидеть закон, каждый день видя рядом с собой класс людей, освобожденных от принуждения. Учащиеся же в этих университетах пользовались бы высокой степенью свободы; и хотя им сообщались бы понятия о нравственном и пристойном и делались бы настойчивые общие внушения, их окружали бы хорошие примеры, а учителя их были бы не только основательными учеными, но были бы в то же время и отборными, лучшими людьми своей нации,— однако принудительных законов для них имелось бы лишь очень немного. Пусть они сами свободно выбирают благое или дурное; время учебы есть лишь время их испытания. Время решать их судьбу наступит после, и такое устройство имеет то преимущество, что тот, кто не годится в ученые, явственно виден сразу и не может более это скрывать.

Действительное же нынешнее устройство университетов отнюдь не есть то, которое мы только что описали. Сомнительно, рассматривалась ли когда-нибудь академическая свобода с той точки зрения, с которой мы только что представили ее и в особенности,— рассматривали ли ее когда-либо таким образом те, кто дал уставы университетам. В действительности академическая свобода возникла описанным ранее путем — из неуважения к сословию учащихся; мы можем оставить открытым вопрос о том, что поддерживает имеющиеся еще остатки этой свободы; ибо даже если допустить, что причиной тому — все то же сохраняющееся, только в меньшей степени, неуважение к сословию и, положим, неумение властей ликвидировать эти остатки, то для достойного учащегося, который оценивает вещи не по внешнему их виду, а по их внутреннему духу, это совершенно ничего не меняет. Что бы ни думали другие об академической свободе, он, что касается его, понимает ее в верном смысле — как средство научиться управлять самим собой там, где его покидает внешнее предписание, научиться бдить за самим собой там, где никто другой не следит за ним, научиться побуждать самого себя там, где нет больше внешнего побуждения, и таким образом усилиться и укрепиться для своего будущего высокого призвания.

СЕДЬМАЯ ЛЕКЦИЯ

О совершенном ученом вообще

Честный ученый мыслит свое предназначение — стать причастным божественному понятию о мире — как мысль Божества о себе; а вследствие этого как его личность, так и его дело становятся для него священными и почтенными превыше всего, и эта священность его дела обнаруживается во всех его проявлениях. Такова основная мысль, на которой мы в прошлый раз остановились.

До сих пор мы говорили об ученом становящемся, об учащемся, и видели, как выражается в его жизни его убеждение в достоинстве своей личности, которое она приобретает от упомянутого высокого своего предназна-

чения. Какое влияние оказывает его убеждение в святости науки на его учебу — это мы заметили уже в одной из прошлых лекций, и прибавлять еще что-либо об этом нет больше надобности.

В этом тем меньше надобности, что в явлениях и выражениях учащегося уважение к науке прежде всего и преимущественно обнаруживается в целесообразном и освящающем воззрении его на свою личность и в этом воззрении совершенно исчерпывается, что у совершенного ученого выглядит иначе. В начинающем ученом цель, к которой он стремится, еще только должна обрести вид и самобытную жизнь, еще их не имеет. Учащийся еще не владеет идеей непосредственно и не проникает в нее умственным взором; он только почитает ее в ее сокровенности и постигает лишь посредством своего лица как то, до чего должна возвыситься и чем должна быть охвачена его личность. Он ничего еще не может сделать для нее непосредственно; лишь косвенно может он жить для нее, посвящая ей и освящая именем ее свою личность как предназначенное для нее орудие, и хранит ее в чистоте мысли и духа — в убеждении, что любая нечистота портит и нарушает ее пригодность для этой цели; всецело предаваясь действенности идеи, он с неустанным усердием творит и исполняет все то, что может послужить средством для развития в нем этой идеи. Иначе обстоит дело с ученым, завершившим свое образование. Если только он законченный ученый, идея начала жить в нем самобытно и самостоятельно; его личная жизнь отныне *действительно* растворилась в жизни идеи и уничтожилась в ней, к каковому самоуничтожению в идее учащийся еще только стремится. Если только он — законченный ученый, для него вовсе не существует отныне никаких мыслей о собственной личности, но все его мышление непрестанно исчезает в мышлении о деле. И таким-то образом сделанное мною вначале различение святости лица и святости занятия дает мне в то же время удобную точку перехода от рассмотрения становящегося ученого к рассмотрению ученого законченного, образ которого я по причинам, указанным выше, собрался поставить рядом с образом учащегося.

До сих пор мы большей частью рассматривали начинающего ученого как учащегося в университете, и оба

понятия, как мы ими до сих пор пользовались, почти совершенно совпадали. Только теперь, когда мы намерены последовать за учащимся в жизнь с академической скамьи, настало время напомнить, что учение и состояние еще только становящегося ученого не обязательно заканчиваются одновременно с пребыванием молодого человека в стенах академии; более того, впоследствии мы поймем причину того, почему, как правило, учение по-настоящему начинается именно только по прошествии университетских лет. Однако, во всяком случае, верно и с очевидностью следует из изложенного выше, что тот юноша, который по крайней мере в университете не усвоил себе уважения к святости науки и не научился по крайней мере уже там уважать свою личность в такой степени, чтобы не сделать ее чем-либо непригодным для этого высокого предназначения,— тот юноша никогда впоследствии не сможет составить себе никакого понятия о достоинстве науки, и чем бы ни пришлось ему когда-нибудь заниматься в жизни, он будет исполнять это как низкое ремесло и с помышлениями наемника, который, трудясь, не имеет никакой более высокой цели, чем та плата, что он должен получить за свой труд. Распространяться об этом далее в пределах этих размышлений мы не можем.

Но тому учащемуся, в ком зародится убеждение, что подлинная цель его учебы не будет достигнута, если идея не образует в нем внутреннего своего облика и самостоятельной своей жизни вплоть до величайшей сноровки в этом, тот юноша, выходя из университета, отнюдь не завершит на том своей учебы и своих упражнений в науках. Даже если он по внешним причинам будет вынужден избрать гражданскую профессию, то все время и силы, какие будут оставаться у него свободными от ее исполнения, он посвятит строгой науке и не оставит без приложения ни одно из предлагаемых ему средств к высшему образованию духа, уверившись еще к тому же в том, что даже для исполнения его работы дальнейшее упражнение духа строгой наукой будет ему весьма благотворно. Даже имея блестящую должность, даже достигнув лет совершенной зрелости, он без устали будет стремиться к идее и стараться овладеть ею, никогда, пока его силы еще оставляют ему какую-то надежду,

не оставляя надежды стать чем-то большим, нежели он был до сих пор. Без этого неустанно продолжаемого труда иное подлинно великое дарование было бы бесследно утрачено, ибо большой талант в науке развивается, как правило, тем медленнее, чем больше заключает в себе внутреннего содержания и основательности, и внутренняя ясность ученого дарования достается в удел зрелому возрасту мужественной силы.

Того из учащихся, чью душу проникнет глубокое уважение к святости профессии ученого, это уважение будет направлять при избрании гражданской профессии: от собственной области ученого призвания, если только он не чувствует в себе с твердой убежденностью пригодности для него, его удержит почтение к этому призванию, и он изберет для себя одно из подчиненных занятий. Подчиненное же ученое занятие есть такое, которому другой, образовавшийся до познания идеи ум задает цели, коих оно должно достигать, и в котором навыки, полученные, между прочим, в учебе как стремлении к идее, используются лишь как средства для достижения этих задаваемых извне целей. Сам он, что касается его личности, не унижается оттого до простого средства — от этого его всегда сохранит тот взгляд на жизнь вообще, который он себе усвоил; в духе и помышлении он служит одному Богу и содействует — всего лишь под руководством начальника, несущего вместо него всю ответственность за те поручения, какие он ему дает, и за их дальнейшие виды,— целям Божиим в человечестве, которые всегда должно иметь в виду любое человеческое дело. Так он непременно поступит при избрании своей гражданской профессии, если только уже в юности его душу проникло уважение к достоинству подлинной ученой профессии. Браться за нее, не сознавая в себе с уверенностью соответствующих сил и образования,— значит осквернять звание ученого, и это — признак грубости и бессовестности одновременно. Он никак не мог бы также и пребывать в заблуждении относительно этого обстоятельства, ибо если только он с целью прожил годы, проведенные в университете, то достойный предмет уж наверняка попался ему на глаза в той или иной мере и он обрел мерило, с которым может соизмерять себя самого. Если бы добросовестная учеба в университе-

те давала даже только одно то преимущество, что сообщала бы юноше для последующей его жизни образ достойного исполнения ученого призвания и отвращала бы от вступления в эту область всякого, кому не дано силы для такого его исполнения,— то уже от одного этого преимущество академической учебы было бы велико и чрезвычайно весомо.

Что такое подчиненное ученое занятие — мы в общих чертах только что сказали; для его исполнения вовсе не нужно обладать идеей непосредственно, а нужны только знания, полученные в стремлении к ней. Само собой понятно, что и здесь, в свою очередь, есть высшие и низшие степени — смотря по тому, требует ли известное занятие большего или меньшего объема сведений, и что добросовестный человек и в этом отношении не возьмется ни за что превосходящее его собственные силы. Описывать эти подчиненные ученые должности в частностях нам нет необходимости. Высшее и собственно так называемое ученое призвание можно исчерпывающе описать во всех частных родах его, а затем легко сделать следующий логический вывод: все то, чем занимаются обыкновенно учившиеся в университетах люди и что не упоминается в этом исчерпывающем реестре высшего ученого призвания, но исключено из этого списка, есть подчиненное ученое занятие. Следовательно, нам нужно лишь составить такой исчерпывающий реестр.

Уже в первой нашей лекции мы определенно охарактеризовали жизнь того, в ком ученое образование достигло своей конечной цели: его жизнь сама есть жизнь непрестанно творящей и в основании обновляющей мир божественной идеи в мире. Там же мы указали также, что жизнь эта может выступать в двоякой форме, а именно: или в действительной внешней жизни и действенности, или же в одном понятии; а это дает два основных вида собственно ученого призвания. Первый из них включает в себя всех тех, кто должен самостоятельно и по собственному своему разумению руководить делами людей и возвышать их к все новому совершенству, соответствующему непрестанно текущему времени; кто изначально, будучи высшим и последним свободным началом, устраивает взаимные отношения людей между собой, а равно и отношение целого человечества к без-

вольной природе; не только тех, кто, подобно королям или ближайшим советникам королей, стоит на верхней ступени общественной лестницы, но всех без исключения, кто один ли или совместно с другими имеет право и призвание сам мыслить, сам судить и постановлять нечто имеющее силу об изначальном устроении человеческих дел в упомянутых отношениях. Второй вид ученых включает в себя собственно и преимущественно так называемых ученых, призвание которых состоит в том, чтобы поддерживать среди людей познание божественной идеи, приводить его к все большей ясности и определенности и передавать его из поколения в поколение в этом постоянно обновляющемся и просветляющемся виде. Первые прямо вмешиваются в мир, и они суть точка непосредственного соприкосновения Бога с действительностью; вторые же суть посредники между чистой духовностью мысли в Божестве и той материальной силой и действенностью, какую получает эта мысль благодаря первым, они суть образователи первых и служат человечеству постоянным залогом того, что люди этого первого рода всегда будут существовать на свете. Никто не может быть истинным ученым в первом смысле, не побывав им сперва — и не оставаясь им непрерывно — во втором значении.

Второй вид ученых, в свою очередь, распадается на два подвида — по тому способу, каким они сообщают свои понятия об идее. А именно, или ближайшая их цель заключается в том, чтобы непосредственно и лично, свободно сообщая свои идеальные понятия, образовывать в будущих ученых способность самим, собственными силами охватывать и постигать идею, и это — воспитатели ученых, учителя в низших или высших школах; или же они излагают свое понятие об идее в законченной и обработанной форме для тех, кто уже образовали в себе способность познания ее. В настоящее время это происходит через посредство письменных произведений; итак, они — писатели.

Названные только что роды и классы ученых, различные обязанности которых не непременно должны быть распределены между разными лицами, но могут также весьма удачно соединяться в одном и том же лице, включают в себя всех подлинных и истинных ученых и выра-

жают совокупное призвание тех, в ком ученое образование достигло своей конечной цели. Всякое иное занятие (как бы оно ни называлось), которым занимаются обыкновенно *образованные люди,* коих и этим названием можно было бы отличать от собственно ученых, есть подчиненное ученое занятие. Образованный человек останавливается на таковом только потому, что учение не сделало его ученым, но полученные им при этом знания и навыки находят в его профессии полезное применение. Воспитание подчиненных вовсе не является целью ученого образования, и никто не обязан учиться только для того, чтобы впоследствии служить у других в подчинении, ибо тогда он, может статься, не достигнет даже и этой цели. Только потому, что можно было заранее предвидеть, что большая часть учащегося юношества не сумеет достигнуть своей цели, пришлось назначить образованным подчиненные должности. Подчиненному цель его занятий дается чужим разумением; ему самому нужна способность судить лишь о выборе средств, в отношении же целей ему нужно строжайшее повиновение. Признание священного достоинства собственно ученого призвания удерживает всякого добросовестного образованного человека, не сознающего в себе познания идеи, от того, чтобы принять на себя эту собственно ученую должность, и обязывает его удовольствоваться занятием подчиненным; только это, и ничего более, нам следовало сказать здесь о нем, потому что занятие его не есть занятие собственно ученого. Предоставим его надежному водительству общей честности и верности своему долгу, которые стали сокровенной душой его жизни уже в годы учебы в университете.

Такой человек доказывает свое сознание священного достоинства собственно ученого призвания тем, что *отрекается* от него; тот же, кто честно и с чистой совестью избирает для себя это призвание в каком-нибудь из его родов и видов, показывает своим поступком и всей своей жизнью, что это призвание для него священно. Как проявляется это признание святыни в каждом частном роде и виде ученого призвания, виды которого мы только что указали во всей полноте, об этом мы поведем речь по порядку в следующих лекциях. Сегодня мы хотим указать лишь, как выражается и обнаруживается оно в

общем, оставаясь при всем различии видов неизменно равным себе.

Достойный ученый не желает иметь, позволять себе и терпеть в себе иной жизни и деятельности, кроме непосредственной жизни и деятельности божественной идеи в нем. Этот неизменный принцип внутренне пронизывает и определяет в соответствии с собой все его мышление; этот же самый принцип пронизывает и определяет по себе все его поведение также и внешне. Что касается прежде всего первого момента — коль скоро он не терпит в себе и у себя решительно никакого побуждения, которое не было бы непосредственно жизнью и движением божественной идеи, овладевшей его душою, то и всей жизни его сопутствует непоколебимое сознание того, что он и жизнь Божества суть одно, что в нем и с ним совершается дело Божие и исполняется воля его, а потому он покоится на этом с несказанною любовью и в нерушимом убеждении, что это хорошо и благо. А вследствие этого взгляд его вообще становится святее, просветленнее и религиознее; в глубине своей души обнаруживает он источник блаженства, а в нем — постоянную радость, покой и силу; все это — таким же точно образом, каким может приобрести это и насладиться этим также и неученый, и даже последний человек в простом народе, будучи верно предан Божией воле и честно исполняя свои обязанности как волю Божию; так что это отнюдь не составляет исключительного свойства ученого, и мы делаем здесь это замечание в том смысле, что он так же точно причастен этому религиозному воззрению на свою жизнь и усваивает себе это воззрение указанным нами путем.

Этот принцип пронизывает внешне действия подлинного ученого. Своими действиями он никогда не преследует какой-либо еще другой цели, кроме той, чтобы выразить свою идею и представить в слове или деле постигнутую им истину. Никакие личные соображения о себе самом или других не побуждают его делать то, чего не требуется для этой цели, никакие соображения подобного рода не удерживают его от совершения чего-то требуемого этой целью, его собственное лицо и все личное на свете уже давным-давно исчезли для него и растворились всецело в стремлении осуществить идею.

Только идея побуждает его, и где она его не побуждает, там он покоится и остается бездеятельным. Он ни в чем не спешит, влекомый беспокойством и непоседливостью, каковые хотя и могут быть предвестниками развивающейся силы, но никогда не встречаются в действии силы поистине развитой, зрелой и мужественной. Пока идея не предстанет ему ясно и живо, законченной и усовершенствованной до последнего слова или поступка, до тех пор ничто не побуждает его к деятельности; идея всецело побуждает его и завладевает всей его силой, наполняет собой всю его жизнь и стремление. Он всегда и непрестанно предназначает все свое личное существование (на которое он смотрит исключительно и только как на орудие идеи) для осуществления идеи.

Я хотел бы быть понятым вами и убедить вас лишь относительно этого одного, всесторонне рассмотренного нами теперь пункта. Что бы ни делал человек, но пока он делает это из себя самого — как конечное существо и самостоятельно, по собственному усмотрению,— оно ничтожно и исчезает в ничто. Только если посторонняя сила овладеет им, увлечет его и будет жить в нем вместо собственной его личности, в его жизни явится действительное и подлинное бытие. А именно, посторонней этой силой всегда бывает сила Божия. Стараться познать смотрение Божие и предаваться ему вполне и всецело — вот единственная подлинная мудрость во всяком из дел человеческих, а потому в совершенно особенной степени в высшем из дел, доставшихся на долю человечества — в призвании подлинного ученого.

ВОСЬМАЯ ЛЕКЦИЯ

О правителе

Тот, в ком ученое образование действительно достигло своей конечной цели — сообщить образованному человеку познание идей, обнаруживает своим воззрением и исполнением избранного им ученого призвания, что его дело священно и почтенно, для него превыше всего прочего. Идея, относящаяся к дальнейшему образованию мира, может быть выражена или в действительной жиз-

ни и деятельности, или же, на первых порах, в одном лишь понятии. Первым способом ее выражают те, кто изначально и в качестве конечного свободного принципа руководит отношениями людей — отчасти отношениями между самими людьми, или правовым состоянием, отчасти же отношением их к безвольной природе, или господством разума над неразумными,— и упорядочивает их, кто один или в соединении с другими имеет право и призвание самим размышлять, самим судить и самостоятельно принимать некие имеющие силу решения о действительном устройстве этих отношений. Сегодня нам предстоит вести речь о священном исполнении и понимании этой должности. Для краткости, а также поскольку мы уже представили наше понятие определением, недоступным для неверных истолкований, мы назовем исполнителей описанной только что должности в общем *правителями*.

Дело правителя мы описали уже со всей определенностью в прошлых лекциях, а также и только что, и для нашей теперешней цели нет нужды в дальнейшем его анализе. Нам нужно показать только, какими способностями и навыками обладает подлинный правитель и каким пониманием и исполнением своей должности он доказывает, что она для него священна.

Тот, кто берется руководить и упорядочивать свою эпоху и ее порядки, должен стать выше их, не только исторически знать их, будучи пленником этого знания, но вполне понимать их и постигать в понятии. Правитель имеет прежде всего живое понятие о том отношении вообще, надзор за которым он берется исполнять, знает, чем оно, собственно, является и должно быть само по себе и в чем его значение. Он в полноте знает, далее, все те переменчивые и незначащие формы, какие это отношение может принимать в действительности без ущерба для своего внутреннего существа. Он знает ту определенную форму, которую оно имеет в настоящее время, и знает, через какие новые формы его нужно провести для того, чтобы во все большей мере приближать к идеалу, самому по себе недостижимому. Никакое звено существующего порядка не кажется ему необходимым и неизменным, но каждое представляется лишь случайной остановкой в ряду, который должен непрестанно восходить

ко все большему совершенству. Он знает целое, частью которого является это отношение и частями которого должны остаться все улучшения этого последнего, и неизменно удерживает в поле зрения это целое при всех затеваемых им частных улучшениях. Это знание сообщает его изобретательности средства для осуществления задуманных им улучшений; это же самое знание уберегает его от ошибки — нарушить организованную стройность целого мнимыми улучшениями в частностях. Его взгляд всегда объединяет в себе части и целое, а целое — в идеале и в действительности.

Кто не может окинуть этим свободным взглядом человеческие отношения, тот никогда не бывает правителем, на каком бы месте в обществе он ни стоял, и никогда не сможет стать им. Сами его воззрение и его вера в неизменность существующего делают его орудием и подчиненным для тех, кто создал тот институт, в неизменность которого он верит. Это случается весьма часто, и не во всякий век есть действительные правители. Великие духом мужи прежних времен часто еще долго после смерти властвуют над последующими эпохами через посредство тех, кто сами по себе — ничтожества и служат лишь продолжением и второй жизнью этих великих. Весьма часто в том нет также никакой беды; только тот, кто хотел бы глубже постичь человеческую жизнь, обязан знать, что эти люди не являются действительными правителями и что время при них не продолжает свой ход, но останавливается — затем, может быть, чтобы набраться сил для нового творчества.

Правитель, сказал я, понимает те отношения, надзор за которыми он принимает на себя, познает, что есть и чем должно быть каждое отношение в частности и понимает его в общем как абсолютную волю Божию, повелевающую людьми. Оно не кажется ему средством для достижения какой-либо цели, а тем более для цели человеческого благоденствия, но его само он постигает как цель, как тот абсолютный способ, порядок и чин, в котором должно существовать человечество, коль скоро оно вообще существует.

А вследствие этого сообразно благородству его собственного образа мысли прежде всего само его дело приобретает в его глазах благородное достоинство. Обра-

щать все помыслы и намерения и полагать всю свою жизнь на то, чтобы смертные в тот короткий отрезок времени, который предстоит им прожить друг рядом с другом, имели бы возможно меньше поводов к взаимной злобе и чтобы у них было что есть, что пить и во что одеться, пока им не придется уступить место будущему поколению, которое, в свою очередь, станет есть, и пить и одеваться,— такое занятие должно показаться благородному человеку весьма недостойным его предназначения. Правитель, как изобразили его, застрахован от подобного взгляда на свое призвание. Такое же точно понятие об этих отношениях преисполняет для него достоинства и значения то поколение, в котором он исполняет свое призвание. Кто должен постоянно видеть беспомощность и неловкость людей и повседневно руководить ими и кому, кроме того, часто случается обозревать в общем пороки и злобу людскую, тот — не видя ничего более — не мог бы обнаружить в себе особенного желания уважать или любить людей; и в самом деле, сильные духом люди на высоких должностях, душа которых не была проникнута подлинной религиозностью, издавна отнюдь не славились очень сильной любовью или уважением к человечеству[7]. Правитель, как мы его понимаем, оценивая достоинство людей своей эпохи, смотрит сквозь то, чем являются они *действительно,* на то, чем они являются в *божественном понятии* и чем вследствие этого могут стать, должны стать и некогда, совершенно несомненно, станут, а это исполняет его уважения к роду существ, имеющих столь высокое предназначение. Любви нельзя требовать от каждого, и даже, если вдуматься, было бы непозволительной дерзостью, если правитель стал бы любить все человечество или хотя бы один только свой народ, уверять его в своей любви или делать в чем-либо от нее зависимым. Этой любви от описанного нами правителя не требуется; уважение его к человечеству как любимому образу Божества возмещает ее с избытком.

Он понимает свое дело как понятие Бога о человечестве; он понимает, далее, его исполнение как понятие Бога о нем самом, этом индивиде; он признает себя одним из первых и ближайших слуг Божества, одним из существующих во плоти членов, которыми оно прямо вмешива-

ется в действительность. Эта мысль отнюдь не надмевает его и не склоняет к высокомерному самовозвеличению; всякий охваченный идеей индивид утратил в ней свою личность и не знает уже больше ничего о самости у себя и в себе; но эта мысль укрепляет его в верном и добросовестном исполнении своего высокого призвания. Он, конечно же, знает, что он как таковой и как *этот* индивид не сам дал себе это созерцание идей и силу этого созерцания, а получил его извне; он знает, что ничего не может прибавить от себя, кроме только их честного и добросовестного употребления; он знает, что это точно так же и с таким же успехом может делать и последний простолюдин, как и сам он это делает, и что этот простолюдин имеет тогда для Божества ту же ценность, какую имел бы и он при таком условии. Наконец, внешний ранг и сидение выше других, дарованные не его личности, а его высокому сану, и служащие лишь одним из условий должного исполнения обязанностей, налагаемых этим саном,— все это не ослепит его, умеющего ценить бóльшие и существеннейшие знаки отличия. Одним словом, при таком взгляде на вещи он смотрит на свое дело не как на некую любезную услугу, которую он оказывает миру, а как на абсолютный долг и повинную обязанность свою, исполняя которую он только и может поддержать, приобрести и оплатить свое личное существование, а не исполнив которой он рассеивается в ничто.

Это же самое воззрение на свое призвание как на призыв Бога к нему дает ему права в себе самом и оправдывает его перед судом своей совести против того весомого упрека, который иначе весьма часто обращался бы на добросовестно исполняющего эту должность; оно делает его шаг уверенным, решительным и твердым. Правда, индивида, определенно и рассчитанно мыслимого в понятии как этот индивид, никогда нельзя приносить в жертву целому — как бы мал ни был этот индивид, как бы огромно ни было при этом целое и тот интерес целого, ради которого это делается. Однако нередко части целого приходится подвергать опасности во имя целого и тогда уже сама эта опасность, а отнюдь не правитель решает дела и избирает себе жертв среди индивидов. Как же мог бы тот правитель, который не постигал бы иного предназначения человеческого рода,

кроме того, чтобы ему хорошо жилось на земле, и который видел бы в себе только любящего попечителя этого благосостояния,— отвечать перед своей совестью за угрозу и фактические жертвы жизнями этих индивидов; ведь тогда каждый индивид должен был бы иметь такое же притязание на благосостояние, какое имеют и другие индивиды? Как же мог бы такой правитель отвечать, например, перед своей совестью за решение об объявлении справедливой войны, предпринимаемой для сохранения суверенитета нации, которому непосредственно или косвенно (вследствие необходимых последствий в будущем) угрожает опасность,— за жертвы, принесенные на этой войне, и за те многочисленные беды, которые она умножает в человечестве? Правитель, сознающий свое дело своим божественным призванием, противостоит всем этим сомнениям и всякому приступу слабости, недостойной мужчины, твердо и непоколебимо. Если война справедлива, то Божия воля желает этой войны и требует от него объявить ее. Пусть падут ее жертвами те, кому суждено; такова опять-таки будет воля Божия, которая изберет себе жертвы. Бог обладает совершеннейшим правом на всякую жизнь и всякое благосостояние человека, потому что они приходят от Бога и к нему возвращаются, и ничто в его творении не может пропасть без следа. Не иначе и в исполнении правовых норм. Должен существовать всеобщий закон, и этим всеобщим законом следует руководствоваться абсолютно без всякого исключения. Всеобщностью закона недопустимо поступаться ради индивида, которому его положение кажется столь неповторимо особенным, что исполнение этого закона приведет будто бы к слишком суровым для него последствиям,— а в этом его мнении, возможно, и есть некоторая доля истины. Пусть он принесет ту малую несправедливость, которая ему причинена, в жертву сохранению права среди людей вообще.

Эта властвующая в правителе и придающая вид и форму отношениям его времени и его народа божественная идея становится — как это и повсюду бывает с идеей в любой форме, в какой овладевает она человеком,— собственной жизнью такого правителя, и он не желает себе, не терпит и не допускает для себя иметь иную жизнь, кроме этой. Он прежде всего охватывает эту свою

жизнь отчетливым сознанием как непосредственное действование и обитание в нем Божества и исполнение божественной воли в его лице и о его лице. Нет надобности повторять здесь в подробностях данное нами в общих чертах доказательство того, что благодаря этому сознанию взор его просветляется, освящается и погружается в Бога. Всякий имеет нужду в религии, всякий может усвоить ее себе, всякий непосредственно вместе с нею получает блаженство. Совершенно в особенной мере нуждается в ней правитель, как то выяснилось уже выше. Не просветлив своего дела в свете религии, он вовсе не может исполнять его с чистой совестью. Ему не останется ничего иного, как или недумающее и механическое исполнение своего дела, вовсе без самоотчета в его основаниях и оправданности, или же, если не досталась ему на долю способность действовать не размышляя, бессовестность, безмыслие, тупость чувств, мизантропия и презрение к людям.

Сама идея, оформившаяся в нем в самобытную жизнь, живет в нем вместо него. Только она, и ничто иное, побуждает его к действию. Его личность давно исчезла для него в идее: как же мог бы какой-нибудь мотив исходить от этой личности? Он живет в *чести* — растаяв в Боге, совершать вечное дело его; как же может иметь для него хоть какое-то значение *слава* и то, что станут говорить о нем смертные и бренные люди? Как мог бы он, всегда всей личностью своей обращенный к целям идеи, даже только захотеть угодить себе или щадить себя в чем-нибудь? Его лицо и всякая личность исчезли для него в божественном понятии о порядке целого. Он мыслит порядок и лишь через посредство этой мысли постигает лица, поэтому в исполнении своей должности он не допускает ни друзей, ни врагов, ни фаворитов, ни опальных слуг, но все в совокупности — и сам он вместе с ними — всегда слиты для него в понятии самостоятельности и равенства всех.

Лишь идея побуждает его, а там, где она его не побуждает, там у него нет и жизни, и он остается в покое и бездействии. Он никогда не хочет действовать, быть активным и деятельным только затем, чтобы нечто совершалось или чтобы о нем говорили, что он действует; ибо он всегда желает не того, чтобы вообще нечто совер-

шалось, но чтобы совершалось то, чего желает идея. Пока идея безмолвствует в нем, молчит и он, ибо только для нее владеет он даром речи. Он отнюдь не склонен уважать старое за то, что оно старо; но так же не желает он и чего-то нового, только чтобы явилось нечто новое и потому, что оно ново. Он желает лучшего и совершеннейшего; пока оно еще не открылось ему со всей ясностью и пока любым обновлением он только сделал бы вещи иными, но отнюдь не лучшими, до тех пор он совсем ничего не предпринимает и оставляет за старым его преимущество, полученное им оттого, что оно вступило в свои права прежде.

Таким образом идея совершенно, всецело и без изъятия владеет им и пронизывает его, и от его личности и течения его жизни не остается ничего, что не сгорало бы вечной жертвой на алтаре идеи. И так он в самом деле есть самое непосредственное явление Бога в мире.

Что есть Бог — это без особого труда станет очевидно всякому, кто сколько-нибудь серьезно размышляет о существе чувственного мира. Ведь, в конце концов, придется прийти к тому, чтобы в основании того существования, которое целиком имеет основу только в ином существовании, полагать такое существование, основание существования которого заключается в нем самом; а истекающему в неудержимом временном потоке переменчивому указать субстрат в чем-то устойчивом и неизменном. Но в своей непосредственной зримости и доступным для восприятия всеми, в том числе внешними, чувствами Божество является и вступает в мир в жизни божественных людей. В их жизни неизменность божественной сущности предстает в твердости и непоколебимости человеческой воли, которую решительно никакая сила не может заставить сойти с предначертанного пути. В ней внутренняя ясность Божиего существа предстает в том, как постигает и объемлет человек все земное в том Одном, что пребывает вовек. В ней действие Божие предстает не непременно в облагодетельствовании, в котором божественное дело и не состоит вовсе, но в упорядочении, облагорожении и утверждении достоинства рода человеческого. Божественная жизнь есть убедительнейшее доказательство, какое могут привести люди в пользу бытия Божия.

В жизни человечества все зависит от того, чтобы никогда не исчезло и не погибло в нем это убеждение в бытии Божества, без которого само оно в корне своего существования растворилось бы в ничто, и совершенно в особой мере это должно быть важно для правителей как творцов верховного порядка в человеческих отношениях. Не их дело доказывать бытие Божие теоретически, с помощью аргументов разума, или вершить суд и надзор над тем, как именно доказывают его ученые второго рода; зато совершенно исключительно на их долю выпадает доказывать его, и притом в последней инстанции, фактически, а именно собственной своей жизнью. Если в том, как они управляют, мы будем повсюду чувствовать твердость и надежность, всестороннюю ясность, дух, утверждающий во всем порядок и благородство, то и в делах их мы увидим Бога лицом к лицу[8], и нам не нужно будет никаких других доказательств: «Бог есть,— скажем мы,— потому что есть они, и Он есть — в них».

ДЕВЯТАЯ ЛЕКЦИЯ

Об устном учителе ученых

Кроме тех обладателей идей, обязанность которых — руководя людскими делами, непосредственно вводить идею в жизнь, есть еще вторая их разновидность: собственно и по преимуществу так называемые ученые, которые представляют идею на первых порах в понятии и которые призваны поддерживать в людях убеждение в том, что вообще существует доступная человеку божественная идея, непрестанно возводить эту идею ко все большей ясности и определенности и передавать ее из поколения в поколение в этом постоянно обновляющемся и просветляющемся виде.

Это последнее призвание, в свою очередь, разделяется на два других занятия, ближайшая цель и правила осуществления которых весьма различны. А именно, или души людей нужно сперва образовать так, чтобы они смогли воспринять идею, или же саму идею нужно в определенном виде изложить для тех, кто уже достаточно образованы для ее постижения. Первое занятие имеет

своим ближайшим и непосредственным предметом определенных людей, и то, как употребляется в нем идея, есть всего лишь средство образовать этих людей как ближайшую цель этого занятия так, чтобы они приобрели способность самостоятельно и своими силами постигать идею. Отсюда следует, что в этом занятии нужно принимать в расчет тех людей, которых хотят образовать, позицию, на которой находится их образование, и вообще их образуемость, и что деятельность в этой специальной области имеет ценность лишь постольку, поскольку она соответствует именно тем людям, на которых рассчитана, а не каким-либо иным. Второе же занятие имеет предметом непосредственно саму идею, ее образование и оформление в понятии и вовсе не принимает во внимание какого-либо субъективного свойства и образуемости людей; это занятие вообще не имеет в виду никого, кроме только — совершенно определенно — того, кто способен постичь идею в этом, приданном ему писателем, виде; дело писателя само полагает и определяет себе адресата, и дело существует именно для того, кто может понять его. Первой цели всего лучше и удобнее достигают устные чтения воспитателей ученых; второй же — письменные ученые сочинения.

Оба занятия относятся к собственно ученому призванию, а отнюдь не к подчиненным и второстепенным делам образованных людей, которые достаются им на долю только потому, что они сами не достигли подлинной цели своей учебы. Всякий, кто только был добросовестен в учебных занятиях и при этом добросовестном учении несомненно составил себе некоторое понятие о важности ученого призвания, тот, не принимаясь за исполнение названных только что должностей, если не находит в себе с полной твердостью убеждения в пригодности к ним, показывает тем самым, что они для него священны; а тот, кто берется за них, показывает то же, достойно исполняя их. В следующий раз мы поведем речь о достойном писателе; сегодня поговорим о достойном воспитателе будущих ученых.

Учителей и воспитателей тех, кто готовят себя для ученого сословия, можно с полным правом подразделить на два класса: учителя в низших ученых школах и учителя в высших школах, или университетах. Учителей

в низших ученых школах я неспроста также отношу к собственно ученым, а отнюдь не к подчиненному роду ученых профессий и требую от них в этом отношении, чтобы они достигли познания идей и были проникнуты этими идеями — пусть не до внутренней ясности, но до живой теплоты. Пусть тот, кто предназначен для академической учебы, будет уже мальчиком незримо для него самого окружен идеями и их святыней и погружен в них. Пусть не занимаются с ним ничем таким, как низким ремеслом, и не отдают на его усмотрение как средство для ограниченной цели ничего такого, из чего должно некогда развиться в нем нечто идеальное. К счастью, *предметы,* преимущественно относящиеся к школьному изучению, таковы, что возвышают всякого, кто только занимается ими основательно, над обыденным образом мысли и неприметно подводят учителей к тому, чтобы поднять над этой пошлостью и своих подопечных; пусть только можно будет сказать то же о внешнем положении этих самых учителей, и пусть их независимость и положение в обществе всегда соответствуют их в высшей степени достойному почтения призванию. *Предметы* школьного преподавания, сказал я. Основательное изучение языка, если оно обращено, как и должно это быть, на древние языки, существенно отличающиеся от нашего способа сопрягать понятия, развивает более глубокое разумение понятий, а в сочинениях древних, по которым обыкновенно ведется это изучение, юная душа чувствует достойный и облагораживающий дух их авторов. По этой-то причине учитель в каждой школе для будущих ученых должен быть причастен идеям, потому что ему предстоит мало-помалу познакомить юношу с высоким и благородным еще прежде, чем он сам научится отличать его от обыденного, и воспитать в ученике привычку к этому высокому, отучив его от низкого и неблагородного. И пусть, сохраняемый таким образом в годы нежного возраста и приготовленный таким образом к восприятию высшего, вступает юноша в университет. Только в университете можно внятно сказать ему и привести к постижению и признанию того, что я старался высказать перед вами в этих лекциях: что весь род человеческий подлинно существует лишь в мысли Божества и что он имеет ценность, лишь поскольку согласуется с этой

идеей, что сословие ученых существует для того, чтобы постичь эту мысль вслед за Божеством и ввести ее в мир. Только в университете юноша может получить отчетливое понятие о сущности и достоинстве того призвания, которому уже и прежде была посвящена его жизнь. Здесь он должен получить это понятие. Учителю в низшей школе приходилось еще рассчитывать на дальнейшую учебу своих подопечных и предполагать ее; академическому же учителю не приходится рассчитывать на какое-либо дальнейшее образование, кроме того, которое будущий ученый должен дать себе сам; до этой-то способности — стать учителем самому себе — именно учитель и должен его возвысить,— отпуская ученика из своей аудитории, он передает его и самому себе, и миру. Именно в этом — что в низшей школе юноша лишь смутно предчувствует свое призвание, юноша же в университете отчетливо познает и постигает его — и состоит, по-видимому, настоящее характерное отличие низшей школы от высшей, и этим определяются различные обязанности учителей в этих школах.

Университетский учитель, о котором по преимуществу нам предстоит здесь говорить, должен образовать в учащемся, уже с полной ясностью узнавшем сущность и высокое достоинство своего призвания, восприимчивость к идее и способность развивать эту идею из себя самого и придавать ей самобытную форму — все это при условии, что он это может,— но во всяком случае и безусловно учитель должен преисполнить его уважения и почтения к собственно ученому призванию. Хотя первой из целей учения — постижением идеи с новой и самобытной стороны — не следует поступаться ни ученику, ни учителю в ученике, однако вполне возможно, что эта цель достигнута не будет, и они оба должны заранее признать друг для друга такую возможность. И если цель эта действительно не достигается, то окончивший курс молодой человек может все-таки остаться полезным, достойным и честным человеком. Но никогда нельзя поступаться второй из целей учения — чтобы ученик вынес из своих стараний достичь познания идеи по крайней мере уважение к ней, избегал бы ради этого уважения приниматься за то, с чем не чувствует в себе силы справиться, и по крайней мере непрестанно освящался бы этим

постоянным уважением к тому, что для него недостижимо, делая все, что в его силах, для поддержания среди людей этого уважения; ибо если бы не была достигнута даже эта цель, то в самом учении ученик утратит свое достоинство человека, и то, что должно возвышать его, повергло бы его в еще большую бездну погибели. Достижение первой цели в учащемся есть для академического учителя цель условная: обусловлена она возможностью своего осуществления. Достижение же второй цели он всегда должен считать и признавать своей безусловной целью, отказываться от которой сознательно и добровольно он не вправе. Правда, может случиться, что он не достигнет и ее; но он никогда не должен отчаиваться в ее достижении.

Что же может сделать академический учитель для достижения этой последней цели? Я отвечаю: он не может сделать для этого ничего особенного и ничего иного, кроме того, что ему и без того уже следует делать для цели первой и ближайшей. Делая это последнее, и делая вполне, он делает в то же самое время и первое. Он внушает им уважение к науке; они не поверят ему, если это глубокое уважение, которое он советует им иметь, он не покажет им сам всей своей жизнью. Он хочет до глубины души проникнуть их этим уважением; так пусть он учит их не только одними словами, но и делом; пусть сам будет живым примером и постоянным пояснением того принципа, который хочет дать им в руководство для всей их жизни. Он описал им сущность ученого призвания как выражение божественной идеи; он сказал им, что эта идея всецело проникает подлинного ученого и полагает собственную свою жизнь на место его жизни; может быть, он сказал им еще сверх того, каким определенным образом сам он, со своей стороны, должен содействовать достижению конечной цели науки и в чем состоит его подлинное особенное призвание как академического учителя. Пусть он покажет себя таким, каким и без того должен быть: всецело охваченным сознанием этого своего призвания и приносящим ему себя в непрестанную жертву, и тогда они научатся понимать, что наука в самом деле есть нечто достойное глубокого уважения.

Хотя эта сторона его призвания не изменяет обязан-

ностей академического учителя, ибо, как уже было сказано, для последней цели он не может сделать ничего такого, чего бы ему не следовало и без того делать для первой,— но собственный его взгляд на это призвание становится спокойнее и тверже. Пусть даже ему непосредственно будет вовсе незаметно и непонятно, что он достиг своей подлинной цели: привести своих подопечных от чисто страдательного восприятия к самодеятельности, а от буквы — к духовному воззрению,— оттого он не станет сразу же думать, будто трудился понапрасну. За учебой в университете должна ведь последовать учеба самостоятельная, к которой первая служит лишь приготовлением. Достаточно ли сильно побуждал он к этой собственной работе, заронил ли в души немногие, пока еще не обнаружившиеся искры для такой учебы, искры, которые наверняка возгорятся со временем,— этого он все же может и не знать. Но предположим даже самое худшее: что он не добился и этого,— деятельность его имеет еще иную цель, и если даже она дала хоть что-то лишь для нее, то она не вовсе потеряна даром. Если только он сохранил в них, а в некоторых обновил и оживил веру в то, что существует нечто достойное для людей всяческого уважения, что люди могут трудом и усердием возвыситься до созерцания этого почтенного предмета и в созерцании этом обрести силу и блаженство; если только некоторые усвоили себе несколько более высокий взгляд на предстоящее им дело, так что приступят к нему уже не столь легкомысленно; если только он может надеяться, что некоторые уйдут из его аудитории пусть не более остроумными, но по крайней мере более скромными людьми, чем вошли в нее,— то он трудился не вовсе безуспешно.

Академический учитель становится примером уважения к науке, сказали мы, являя себя вполне и всецело проникнутым своим призванием, растворившимся в нем и посвященным лишь ему орудием.

Чего требует это призвание? Он, академический учитель, должен образовывать в людях восприимчивость к идее, он должен знать идею, охватить ее и быть охваченным ею, иначе откуда же будет знакома ему восприимчивость к тому, что ему неведомо? Он должен прежде сам образовать в себе эту восприимчивость, и образовать

ее в себе с вполне ясным сознанием, ибо познать ее могут лишь непосредственно сами обладающие ею, и лишь непосредственное собственное ее приобретение может сообщить нам искусство приобретать ее. Он может образовать их к этой восприимчивости лишь самой идеей и тем, что сообщит им идею и испытает ее на них в самых разных формах и оборотах. Идея по природе своей совершенно самобытна и совершенно отлична от всякого механизма в науке; восприимчивость к ней может образоваться лишь через ее восприятие. Сообщением одного лишь механизма мы, правда, упражняем в механизме, но никогда не возвысим до идеи. Непременное требование к академическому учителю состоит в том, чтобы он постигал идею с совершенной ясностью и как идею, и постигал в идее ту особенную дисциплину, которую сам излагает, и понимал из идеи, каковы, собственно, сущность, значение и цель этой дисциплины, ибо каждая дисциплина излагается отнюдь не только затем, чтобы изложить ее, но как особенная форма и сторона единой идеи и затем, чтобы испытать на учащемся также и эту ее сторону, а его испытать на ней. Если бы по крайней мере в конце ученого образования учащемуся нельзя было сообщить с полной ясностью, что такое учение, то учение на свете совершенно уничтожилось бы, и люди отныне уже не занимались бы изучением наук, а только добавляли бы одно или несколько к числу существующих ремесел. Кто не сознает в себе живого и ясного постижения идей, тот, если только он добросовестен, проявит свое уважение к призванию академического учителя (о существе которого он ведь получил некоторые сведения, когда сам проходил путь учения) тем, что не возьмется за него сам.

Академический учитель призван не только сообщить идею вообще в том одном и законченном понятии, в котором он усматривает ее, как того требует призвание писателя; но он должен придавать ей многообразнейшие формы, выражения и обличья, чтобы в каком-нибудь из этих случайных облачений донести ее до разумения тех, с нынешним образованием которых он должен соразмерять свои действия. Поэтому он должен владеть идеей не просто вообще — он должен владеть ею с величайшею живостью, подвижностью и с полнейшею оборотливостью и поворотливостью. Ему по преимуществу нужно то, что

мы описали выше как художественное дарование ученого: совершенство способности и навыка узнавать в любых обстоятельствах искру начинающей оформляться идеи, всегда находить самые пригодные средства для того, чтобы помочь именно этой искре возрасти до полноты жизни, замечать повсюду и в любой связи именно то, что здесь самое важное. У писателя может быть только одна форма для его идеи; лишь если форма эта совершенна, то он исполнил свой долг; академический учитель должен владеть бесконечным множеством форм, и для него самое главное не в том, чтобы найти совершенную форму, но в том, чтобы найти форму, в данном случае самую подходящую. Хороший академический учитель должен уметь превращаться в отменного писателя как только пожелает, но отсюда вовсе не следует, будто даже хороший писатель бывает и хорошим академическим учителем. И все же у этого навыка и этой ловкости есть свои степени, и нельзя отказать в праве на академическую профессию всякому только потому, что он не владеет ими в наивысшей возможной степени.

Из этого требования находчивости в изображении идеи, какое предъявляется к академическому учителю, следует еще одно требование к нему, а именно то, чтобы сообщение его было всякий раз новым и несло на себе печать свежей и непосредственной жизни. Только непосредственно живое мышление может вдохнуть жизнь в чужое мышление и воздействовать на него. Устаревшую и мертвую форму — пусть даже прежде она была сколь угодно живой — кто-то другой должен сперва собственной своей силой вновь вернуть к жизни; этого последнего умения ученый писатель по праву требует от своих читателей; но академический учитель, который в этой должности писателем не является, не имел бы права требовать подобного.

И вот этому-то призванию достойный и добросовестный человек, если он принялся за его исполнение и до тех самых пор, пока он исполняет его, предается всецело, не желая, не мысля ничего иного и не стремясь ни к чему иному, как быть именно тем, чем он, по его убеждению, быть должен, и тем самым публично обнаруживает свое глубокое почтение к науке.

К науке как таковой, говорю я, и потому, что она —

наука, к науке вообще как неизменно единой и той же божественной идее во всех многоразличных отраслях и формах, в которых она выступает в явлении. Вполне возможно, что ученый, исключительно посвятивший свою жизнь одной какой-нибудь специальности, станет предпочитать свою специальность и чрезмерно высоко оценивать ее сравнительно с другими специальностями; потому ли, что он уже настолько привык к ней, или также потому, что думает, будто занятие более благородной специальностью сделает благороднее и его самого. Сколько бы сил ни положил такой ученый на разработку своей специальности, но беспристрастный взгляд никогда не признает в нем человека, чтущего науку как таковую, и он никогда не убедит в этом внимательного наблюдателя, если только выкажет чем-нибудь меньшее уважение к другим дисциплинам, которые так же точно относятся к науке. Тем самым выяснится лишь, что он еще никогда не постигал науку как единство, что он не постиг из этого единства свою специальность, что, следовательно, даже эту свою специальность он любит отнюдь не как науку, а только как свое ремесло, каковая любовь к ремеслу хотя и была бы весьма похвальной в другом месте, но в науке совершенно и навсегда лишает человека звания ученого. Кто — будь то даже в ограниченно частной специальности — действительно сделался причастным науке и от нее получил свою специальность, тот, пусть он, может быть, не знает весьма многого в других науках даже исторически, понимает, однако, в общих чертах сущность каждой отрасли и всегда будет проявлять неизменное почтение ко всем частям науки.

Пусть им движет только эта любовь к науке и к своему призванию, и пусть он обнаруживает свои мотивы лишь в ней, а не в чем бы то ни было ином, ни во что ставя интерес свой собственный или других лиц. И здесь, как и всегда, я умолчу о том совершенно низком, чему да будет закрыт путь в области, которых касалось нечто священное: например, я даже не допускаю возможности, чтобы жрец науки, собирающийся посвятить ей новых служителей, умолчал о том, что они не так охотно слышат, потому что они неохотно это слышат,— только ради того, чтобы они продолжали охотно слушать его и впредь. Возможно, только не совсем еще низкое и пошлое за-

блуждение позволяет вообще вспоминать о подобных вещах и утверждать противоположное им. Пусть в каждом слове, которое произносит с кафедры академический учитель, говорит его устами наука, говорит его желание служить ее распространению, говорит самая искренняя любовь к своим слушателям — не как слушателям, но как к будущим служителям науки. Пусть говорит она, наука, и оно, горячее желание сделать науку отчетливо ясной людям,— пусть говорят в нем они, а не учитель. Стремление говорить, чтобы только говорить, и говорить красиво затем, чтобы говорить красиво и чтобы другие знали, как красиво мы говорим,— страсть к извержению слов, и слов красивых, там где дело при этом молчит,— это недостойно любого человека и всего менее сообразно с достоинством академического учителя, который служит в то же время представителем достоинства науки для будущих поколений.

Пусть он всецело предаст себя этой любви к науке и к своему призванию. Сущность его профессии состоит в том, чтобы наука и в особенности та ее сторона, с которой он постиг науку, непрестанно цвела в нем во всей новизне и свежести форм. Пусть он сохранит себя в этом состоянии свежей юности духа; пусть никакая форма не застынет в нем и не окаменеет; пусть с каждым восходом солнца является в нем новая любовь к своему делу и охота к нему, а с ними — и новые воззрения. Божественная идея замкнута в себе и для себя, и притом замкнута в каждой из отдельных своих частей. Определенная форма ее выражения для определенной эпохи точно так же может быть замкнутой, но движение жизни в сообщении идеи бесконечно, как бесконечно вечно новое творение рода человеческого. Пусть не остается в этом кругу никого, в ком начинает застывать форма этого сообщения идеи, будь то даже самая совершенная для этой эпохи форма, и никого, в ком не течет по-прежнему источник вечной юности. Пусть он верно предастся этому источнику, пока источник несет его вперед; если источник иссякнет в нем, то пусть он признается сам себе, что ему нет больше места в этой перемене становящейся жизни, и тем самым отделит живое от мертвого.

В план, который я начертал пред вами, милостивые господа, входило рассмотрение также и этого предмета:

о достоинстве академического учителя. Надеюсь, что я сделал это с той же строгостью, с какой говорил и о других подлежащих здесь нашему обсуждению предметах, не смягчая своих суждений об этом последнем предмете соображением того, что сам я исполняю ту должность, о которой говорю, и что исполняю ее в тот самый час, в который о ней говорю. Сознание чего придало мне эту твердость суждения — это вы можете выяснить в другое время; теперь же для вас достаточно живого постижения того, что истина остается истиной в любом применении, какое бы ей ни находили.

ДЕСЯТАЯ ЛЕКЦИЯ

О писателе

Чтобы завершить и закончить обозрение всего ученого призвания, которое я предложил вам, мне остается еще поговорить сегодня лишь о призвании писателя.

До сих пор я чисто и ясно высказывал идею каждого из особенных предметов моего исследования, не косясь при этом на действительный характер вещей. Поступить таким же образом с тем предметом, который предстоит нам трактовать сегодня, почти совершенно невозможно. Понятие писателя в нашу эпоху, по сути дела, неизвестно, и имя писателя присвоило себе нечто в высшей степени недостойное его. В этом — подлинный вред нашей эпохи и подлинное средоточие всех прочих ее научных бед. Бесславное прославилось здесь, и его поощряют, почитают и вознаграждают.

Согласно едва ли не общераспространенному мнению, если кто-то напечатал что-нибудь, то это вменяется ему в заслугу и честь — единственно потому, что он напечатал, и совершенно невзирая на то, что же это такое он напечатал и каким оно получилось. На высший же ранг в республике ученых притязают те, которые печатают, в свою очередь, извещения о том, что́ — и что именно — напечатали другие, или, как это называется: которые рецензируют сочинения других. Если рассмотреть дело по его подлинному существу, то едва ли возможно объяс-

нить, как могло возникнуть и укорениться столь несуразное мнение.

В сущности же дело обстоит так: во второй половине прошлого столетия на место других вышедших из моды способов времяпрепровождения явилось чтение. Эта новая роскошь требует время от времени новых модных изделий, ибо невозможно ведь нам вновь читать то, что мы читали уже однажды, или то, что читали еще прежде нас наши предшественники, так же как неприлично являться в большом свете несколько раз в одном и том же платье или одеваться по моде, какая была во времена наших дедов. Новая потребность породила новый промысел, который старается прокормиться и обогатиться, поставляя нужный товар,— книготорговлю. Удача и успех, сопутствовавшие в этом промысле первым предпринимателям, воспламенили рвение в других, и так в наши дни дело дошло до того, что вся эта отрасль промысла весьма перенасыщена и на рынок относительно числа потребителей поставляется избыточно много товара. Книгоиздатель, как и изготовитель всякого другого товара, заказывает свой товар у производителя лишь затем, чтобы привезти свой товар на ярмарку; порой он прикупает и незаказанный им товар, изготовленный исключительно в спекулятивных видах; а производитель этот есть писатель, который пишет, чтобы писать. Решительно непостижимо, почему производитель книг должен быть благороднее всякого другого производителя; скорее, может оказаться, что, поскольку роскошь, создаваемая им, едва ли не вреднее всякой иной роскоши, он намного скромнее всякого другого производителя. Что он находит для себя издателя — это ему, конечно, полезно и выгодно, но как это может быть вменено ему в честь, понять нельзя. Ведь, без сомнения, не следует придавать никакого значения суждениям типографа, который может судить разве лишь о том, ходовой товар ему предлагают или неходовой.

При таком столпотворении в литературном промысле кому-то пришла в голову удачная мысль: составить из всех печатаемых книг одну-единственную книгу с продолжением, чтобы избавить читателей этой книги от труда читать все прочие. По счастью, последней цели достигли не всюду, и не все решили читать отныне

только эту книгу; ведь в этом случае никакие другие книги не находили бы сбыта, а потому их и не печатали бы больше; а, значит, также и эта книга, для возможности своего собственного существования всегда предполагающая другие книги, также непременно оставалась бы ненапечатанной.

Предприниматель, бравшийся за подобное издание, именуемое обыкновенно ученой библиотекой, ученой газетой и т. п., имел еще и ту выгоду, что его книга могла прирастать любезным содействием многих людей, которые, как правило, не называют своего имени, и что он мог таким образом трудами других заработать себе честь и доход. Чтобы нищета этого изобретения не слишком бросалась в глаза, пользовались тем предлогом, что желают в то же время и оценить авторов, из которых приводят выдержки,— предлог ничтожный для того, кто мыслит основательно и видит глубже. Дело в том, что или книга — каково ныне большинство книг — дурна и напечатана единственно для того, чтобы на свете было одной книгой больше, тогда ее вовсе не надо было писать, тогда она — ничтожество, а потому и оценка ее есть такое же ничтожество; или же книга эта есть произведение, подобное тому подлинному произведению писательского труда, какое мы опишем ниже, тогда она есть результат целой могучей жизни, посвященной искусству или науке, и легко может оказаться, что и другому для ее оценки пришлось бы потратить целую жизнь, столь же могучую и сильную. Вынести окончательный приговор о ней на паре листков через три или шесть месяцев после выхода ее в свет, всего скорее, невозможно. Какая же честь может быть человеку от сотрудничества в подобных сборниках, если именно серьезный ум склонен, скорее, к тому, чтобы трудиться над связным произведением по собственному обширному плану, нежели прерывать работу из-за каждого нового явления текущей печати, пока еще одно новое явление не прервет, в свою очередь, и этого его перерыва. Такая склонность всегда обращать внимание лишь на то, что думают другие, и присовокуплять к этим мыслям, если Бог даст, собственную попытку мышления есть явный признак незрелости и дарования несамостоятельного и зависимого[9]. Или есть сколько-нибудь чести в том, что предпринимающие по-

добные произведения считают нас способными быть судьями чужим сочинениям и передают нам право на это? Суждение их, как правило, даже не идет дальше обычного суждения неученого типографа о том, ходовой ли это товар или неходовой, и о той внешней весомости, которая прибавляется от него для их рецензионного заведения.

Я хорошо знаю, что, сказав это, высказал нечто весьма парадоксальное. Все мы, так или иначе занимающиеся наукой, которую можно в этой связи назвать литературой, вырастаем с мыслью о том, что промышлять ею есть счастье, преимущество, знак почета и отличия в нашу образованную и философскую эпоху,— и лишь у очень немногих хватает сил проникнуть в тайну этого предрассудка и развеять его в ничто, из которого он составлен. Единственный мнимый довод, какой можно было бы привести в защиту этого занятия, по-моему, следующий. Эта деятельность поддерживает ведь в добром внимании и как бы в собранности большую публику, чтобы — если нужно будет однажды сообщить ей нечто дельное — эта публика имелась уже в наличии и не пришлось бы еще только собирать ее вместе. Но на это я отвечаю: прежде всего, средство представляется слишком обширным для предполагаемой цели, и слишком большая жертва — занимать несколько поколений подряд ничтожествами, чтобы некогда одно из будущих поколений могло получить нечто для занятия ума; а кроме того, совсем неверно, будто эта ложно направленная деятельность только поддерживает в публике жизнь,— она в то же время искажает публику, извращает и губит ее для всего дельного. В нашу эпоху явилось кое-что превосходное и замечательное — назову здесь только философию Канта,— но именно эта промышленность литературного рынка умертвила, исказила и унизила это превосходное, так что дух его отлетел, а вместо него бродит лишь его призрак, на который никто не обращает внимания.

Какой почет может приносить писание ради самого писания — об этом история ученых наших дней недвусмысленно твердит всякому основательно мыслящему человеку. За исключением немногих писателей, все прочие дали себе своими писаниями много худшую аттеста-

цию, чем мог бы дать им кто-нибудь другой, и ни один даже только посредственно благомыслящий человек не обнаружит желания представлять себе образованную публику столь плоской, извращенной в понятиях и бездуховной, какой она являет себя по большей части в своих сочинениях. Единственное средство сохранить еще хоть немного уважения к своей эпохе и хоть некоторое стремление воздействовать на нее таково: допустить, что те, кто вслух провозглашают свое мнение, суть люди худшие, и что только среди тех, кто молчит, есть некоторые люди, способные научиться чему-то лучшему и совершеннейшему.

Итак, не об этом писательском промысле нашей эпохи веду я речь, когда говорю о призвании писателя, но о чем-то совсем другом.

Понятие писателя я указал уже выше, отличив его от понятия устного учителя начинающих ученых. Оба они должны выражать идею и сообщать ее в языке; но последний — для определенных индивидов, с восприимчивостью которых он должен сообразовываться, а первый — совершенно безотносительно к какому бы то ни было индивиду, в той совершеннейшей форме, какую может принять идея в эту эпоху.

Писатель должен изображать идею; он должен поэтому быть причастен идее. Все произведения писательства суть произведения или искусства, или науки. Что касается произведения первого рода, то само собой разумеется, что, поскольку оно не выражает непосредственно никакого понятия и ничему не учит читателя, оно может лишь выражать идею и должно непосредственно побуждать к ней читателя,— в противном же случае оно было бы лишь пустой игрой словами и не имело бы никакого содержания. Что касается, далее, произведений научных, то автор подобных произведений должен не просто исторически воспринять науку и получить ее переданной по традиции от других, но самостоятельно с какой-нибудь стороны идеально проникнуть в ее существо, творчески и новым, прежде абсолютно небывалым способом произвести ее из себя. Если он — только звено в цепи исторической традиции и если он неспособен сделать ничего, кроме как просто передать ученость дальше такой, какой он получил ее от другого и как она уже

изложена в каком-нибудь произведении, из которого он почерпнул ее, тогда пусть он спокойно предоставит другим черпать из того же источника, из которого почерпнул ученость и он. К чему же здесь тогда его посредничество и вмешательство? Сделать еще один раз то, что уже сделано однажды,— значит не совершить ничего, и подобной праздности не позволит себе ни один человек, если обладает честностью и добросовестностью даже только в той мере, в какой их можно требовать от каждого. Разве в то время, пока он делает то, что он делать не в состоянии, он не нашел бы себе какого-нибудь дела, соответствующего его силам? Ведь дело вовсе не в том, чтобы написать еще одно новое произведение в некоторой науке, а в том, чтобы написать такое, которое было бы лучше любого из доселе имевшихся произведений. Кто не может сделать это последнее, тому вообще не следует писать; а если он все же пишет, то это грех и недостаточная честность, которую можно извинить разве только полным его бездумием и полным отсутствием понятия о том деле, которым он занимается.

Он должен выражать идею в языке: общезначимым образом, в законченной форме. Идея должна стать в нем столь ясной, живой и самостоятельной, чтобы сама она высказывалась для него в языке и, пронизывая этот язык до глубочайшей его основы, собственной своей силой созидала себе тело из языка. Должна говорить сама идея, а не писатель. Всякий произвол последнего, вся его индивидуальность, свойственное ему искусство и манера должны умереть в его изложении, дабы жили только искусство и манера его идеи — та высшая жизнь, какую может получить идея в этом языке и в эту эпоху. Как он свободен от обязанности устного учителя — приноровляться к восприимчивости других,— так не имеет он для себя и извиняющих его доводов. Он не имеет в виду никакого определенного читателя, но сам конструирует своего читателя и дает ему закон, каким он должен быть. Пусть существуют печатные сочинения, имеющие в виду определенную эпоху и определенную публику,— ниже мы увидим, вследствие каких обстоятельств сочинения такого рода могут оказаться необходимыми, и все же они не принадлежат к числу тех собственно произведений писателя, о которых мы здесь говорим, но представляют

собой печатные речи, напечатанные потому, что публику, перед которой хотели бы выступить с этими речами, невозможно было собрать вместе.

Дабы идея подобным образом обрела дар речи в его лице, нужно, чтобы сперва сам он вполне овладел языком. Идея не вмешивается в язык непосредственно, но проникает в него лишь через посредство писателя как обладателя языка. Это безусловно необходимое писателю владение языком требует долгих и продолжительных приготовительных упражнений, которые суть эскизы будущих произведений, но сами по себе отнюдь не произведения и которые добросовестный ученый, правда, пишет, однако не печатает их. Это требует долгих и продолжительных предварительных упражнений, сказал я; но, к счастью, каждое из требований содействует здесь выполнению другого: по мере того как становится живее идея, образуется и язык, и, по мере того как возрастает гибкость в выражении, идея может проявиться в слове со все большей ясностью.

Таковы подлинные и необходимые условия всякого подлинного писательства. Сама идея: выражать свою идею в языке описанным здесь образом — вот что живет и что единственно живет во всяком человеке, который обрел смутное предчувствие того, что некогда сможет создать писательское творение; именно эта идея движет им в его приготовительных опытах и набросках для этого произведения, так же как и в последующем когда-нибудь осуществлении его намерения.

Эта идея вдохновляет его к достойному и святому воззрению на свое писательское произведение. Труд устного учителя ученых есть ведь — непосредственно и сам по себе — труд в своем веке и для своего века и рассчитан на уровень образования тех, кто вверил себя его попечению. Лишь в той мере, в какой он может предполагать, что под его началом образуются новые достойные учителя для будущего времени, которые однажды, в свою очередь, займутся образованием других, и так далее до бесконечности,— он может думать, что трудится для вечности. Труд же писателя есть сам по себе труд для вечности. Пусть будущие эпохи возносятся к еще большим высотам той науки, которую он изложил в своем произведении; он изложил в нем не только

науку, но и совершенно определенный и законченный характер эпохи в ее отношении к этой науке, а этот характер останется интересен, пока вообще будут жить на свете люди. Независимо от меняющихся обстоятельств буква его труда обращается ко всем людям во всех эпохах, способных вдохнуть жизнь в эту букву, и вдохновляет, возвышает и облагораживает их до конца времен.

Эта идея в этой известной ему своей святости движет им, и движет им она одна. Он не воображает, будто что-то удалось ему, пока не удастся ему все и пока произведение его не предстанет в искомой чистоте и в совершенстве. Забыв о всякой любви к своей индивидуальности, он, верно преданный идее, ежеминутно озаряющей его дух, уверенным взглядом признает все остатки своей прежней природы в выражении идеи за то, что они суть, и стремится, неустанно споря с самим собой, от них освободиться. И пока он не осознал в себе эту абсолютную свободу и чистоту выражения, он не завершил свой труд, но продолжает его. Конечно, в такую эпоху, какова только что описанная, когда известия о науке весьма широко распространились и достигли даже таких людей, которые гораздо больше пригодны к любому другому занятию, весьма может статься, что он окажется принужден отдать прежде времени отчет в своих стремлениях; к этому ему могут дать повод и другие профессиональные занятия, как, например, призвание устного учителя ученых,— но никогда не будет он выдавать эти вытребованные у него сочинения ни за что иное, кроме того, чем они на самом деле являются: за предварительное извещение о своих занятиях, рассчитанное на известную эпоху и на известные обстоятельства своего века; но он отнюдь не будет считать их раз и навсегда законченным произведением.

Эта идея, а не что-либо иное движет им: всякие личные соображения исчезли для него. Не говорю о том, что он совершенно забыл в своей цели себя самого: это уже достаточно ясно выражено мною. Но и личности других значат для него — в виду истины и идеи — ничуть не больше, чем его собственная личность. Не стану упоминать о том, что он не нападает на других писателей и ученых в их гражданских или личных отно-

щениях[10]. Это совершенно недостойно того, кто имеет дело лишь с вещами, так же как недостойно этих рассуждений упоминание об этом. Замечу, однако, что боязнь навредить какому-либо лицу отнюдь не удерживает его от того, чтобы опровергнуть заблуждение и утвердить на его месте истину. Предположить о ком-нибудь другом, что критика заблуждения, им завладевшего, или раскрытие истины, от него ускользнувшей, может его оскорбить,— это, конечно, само по себе было бы величайшим оскорблением, какое можно причинить сколько-нибудь разумному человеку. В этом строгом и неприкрытом утверждении истины, такой, какой он познал ее, без всякой оглядки на лица, он ничему не дает сбить себя с толку — ничему, даже мнимо-благородному воззрению так называемого великосветского общества, которое способно понять отношения писателей, лишь сравнивая их со своим собственным общественным кругом, и хотело бы навязать общению ученых между собой правила придворного этикета.

На этом я заканчиваю мои теперешние лекции. Если кому-нибудь из здесь присутствующих пришла на ум мысль, которая останется с ним и направит его по дороге к лучшему, то, может быть, при этом он вспомнит и об этих лекциях, и обо мне,— а только таким образом желал бы я остаться в вашей памяти.

ФИЛОСОФИЯ МАСОНСТВА

Письма к Констану

ПЕРВОЕ ПИСЬМО

Я принимаю твой вопрос, Констан, и хочу ответить тебе со всей возможной для меня точностью на все, что только ты можешь подразумевать в своем вопросе. Исчерпывающим изложением дела ты принудишь либо меня отказаться от моего к нему предпочтения, либо же себя — одарить его своим почтением. Давай же рискнем с тобою на это; мы приобретем истины столько же, сколько могли бы, положим, потерять предвзятых мнений. При этом я не забуду, что ты — человек непосвященный, а потому потеряю все те маленькие выгоды, какие могло бы дать твое чувство моим дедукциям; но забудь только свою масонскую ученость и свои книги и откажись тем самым от тех мнимых преимуществ, которые ты воображаешь в себе — из-за какого-то исторического знания — над братом-каменщиком лишь философствующим.

По справедливости ты не можешь требовать, чтобы я признал за тобою какое-либо иное знание об ордене, кроме того, что он существует. Того, что ты будто бы знаешь о способе его существования из своих книг, я потому уже не могу признать, что все эти чтения не создали в тебе никакого знания и только запутали тебя в сомнениях и противоречиях. Да и какому из твоих авторов ты можешь доверять, если у тебя нет масштаба для проверки их и нет средства соединить их в одно целое? И сколько бы ты ни *принимал это на веру* или, как ты говоришь, *находил* после исторической критики *вероятным или более вероятным,* однако, утверждая, что подлинное твое знание предмета, строго говоря, не идет дальше одного только существования его, я сошлюсь лишь на твое же собственное чувство.

Но этого знания для меня совершенно достаточно, и я лишь приглашаю тебя присовокупить к этому достоверному знанию столь же достоверные умозаключения; а ведь мы хотим выяснить: что есть такое орден вольных каменщиков в себе и для себя? И если даже не это, то все

же вот что: чем он в себе и для себя самого быть может или, если тебе угодно, быть должен?

Этот вопрос удивит тебя, ибо ты никогда еще не задавал его, но он, согласно вышесказанному, есть единственный вопрос, который ты можешь задать. Что *есть* орден — этому научись хоть бы из «Разгромленного масонства»[1], если этого тебе довольно; чем же он *может* быть — ответ на это ты можешь почерпнуть из много лучшего источника: из своего разума. Но если ты знаешь это, тогда, при некоторой последовательности, ты не станешь думать, что он в себе и для себя действительно *таков,* каким по твоему логически связному убеждению он быть *может;* ты не сможешь по крайней мере утверждать этого (но не сможешь также и отрицать), ибо для этого тебе нужно было бы стать посвященным. Ты мог бы, скорее, быть с полным правом законодателем масонства, нежели с некоторым правом рискнуть утверждать подобное.

Давай же поищем в этом поле, где все колеблется, прочное место, на котором уверенно стала бы наша нога, и давай будем исходить из неоспоримых фактов.

Ты знаешь, что в первых десятилетиях восемнадцатого века, а именно в Лондоне, публично заявило о себе общество, возникшее, вероятно, уже и ранее[2], но о котором никто не может сказать, откуда оно явилось, что оно такое и чего оно хочет? Несмотря на это, оно с непостижимой быстротой распространяется и через Францию и Германию перебирается во все государства христианской Европы и даже в Америку. В союз его вступают люди из всех сословий: правители, принцы, знать, ученые, художники, купцы; католики, лютеране и кальвинисты принимают посвящение и называют себя братьями друг другу.

Общество, которое неизвестно почему — по крайней мере, прошу тебя мне в том поверить, по причине весьма случайной,— называет себя обществом вольных каменщиков, привлекает к себе внимание правительств; в большинстве империй, например во Франции, Италии, Нидерландах, Польше, Испании, Португалии, Австрии, Баварии, Неаполитанском королевстве, оно подвергается преследованиям: двое римских пап анафематствуют его[3], повсюду его осыпают самыми противоречащими обвине-

ниями и бросают на него любое подозрение, которое ненавистно для толпы и вызывает в ней ненависть. Но оно сохраняется во всех этих бурях; оно распространяется по новым царствам и из столиц переносится в провинциальные города, где прежде едва ли знакомо было даже только имя его. Неожиданно, если в *одном* месте ему грозит гибель, оно находит в *другом* защиту и поддержку. Там оно ославлено как враг престолов и поджигатель революционных смут, а здесь пользуется доверием лучших среди правителей.

Так доходит оно и до наших дней. Ты видишь, как в нашу эпоху члены этого общества наконец-то серьезно спрашивают себя: так откуда же мы пришли? что мы и чего мы хотим? Ты видишь, как отовсюду собираются они, чтобы дать ответ на эти вопросы; как они с серьезными лицами смотрят друг на друга; каждый ждет ответа от соседа, и наконец все признаются — или вслух, или же молчанием своим,— что никто из них, здесь собравшихся, этого ответа не знает. Что же они делают? Отправляются ли домой, объявляют своим братьям о всеобщем неведении в этих вопросах, взаимно освобождают себя от орденских обязательств и с некоторым стыдом расходятся? Отнюдь нет! Орден продолжает существовать и распространяется, как и прежде.

Общество сносит нечто еще более жестокое. Все настоятельнее встает вопрос о его тайне, тайна эта доводится до всеобщего сведения в публичных сочинениях — например, в «Раскрытой тайне масонов», «Свергнутом» и «Разоблаченном масонстве»[4], намерения некоторых масонских сект выясняются с совершенной достоверностью, а других — с вероятностью; обнаруживают, что там и тут масонство служило лишь прикрытием для предосудительных целей и цели эти выводят на свет, для них губительный. Что же? Отрекутся ли масоны от своих разоблаченных тайн и, дабы раз навсегда избавиться от всякого подозрения в преследовании нечестных целей, закроют свои ложи, а «Разгромленное масонство» поставят на полку в своей библиотеке? — Нет! Общество продолжает существовать, словно бы никогда не было сказано о нем ни слова и не напечатано ни строчки, будто молчание в нем сохраняется все так же нерушимо.

Наконец, само общество в средоточии своем разрыва-

ется на части, всякое единство исчезает, части раскалываются на секты, называемые у них системами, объявляют друг друга еретиками, предают друг друга анафеме и повторяют старую игру в единоспасающую церковь. Честный Сервати[5] спрашивает: «Да если б я и захотел стать масоном, где же найду я подлинных мастеров?» — и в толстой своей книге[6] не может на это ответить сам себе, между тем как масоны всех цветов и знаков дружно отвечают: «Нигде! нигде, как только у нас».

Что же происходит? Непосвященный, который и без того испытывал все-таки почтение по крайней мере к *имени «брата»*, находит теперь преследующих друг друга и анафематствующих масонов просто смешными, и масонство постигает нечто худшее любого преследования — холодные насмешки и издевательства изысканного света. Уж теперь-то, без сомнения, последует самороспуск этого удивительного общества? Опять-таки нет! Оно сохраняется и распространяется, как прежде, и иной трусливый брат, который густо покраснел бы, скажи о нем кто-нибудь в изысканном кругу, что он масон, как прежде добросовестно посещает свою ложу.

Смотри, Констан: вот как обстоит дело с орденом, тайну которого ты хочешь постичь, над которым нимало не властны преследования и насмешки, неведение и предательство. И, как говорили порою шутки ради: величайшая тайна масонов в том, что у них нет никакой тайны, так можно с полным правом сказать: самая очевидная и, однако же, потаеннейшая тайна масонов в том, *что они есть и что они продолжают существовать*. Ибо что же такое, что же могло бы быть то, что соединяет между собой всех этих людей самого разного образа мысли, образа жизни и воспитания и держит их вместе, невзирая на тысячи трудностей, в этот век всеобщего просвещения и охлаждения?

Пойдем далее и присмотримся поближе к самим этим людям. Может быть, это все сплошь слабоумные, мечтатели, лицемеры, интриганы или властолюбцы, соединившиеся в общество? Ну что же, тогда понятно, как может бесчестный хитрец объединиться с дураками, дабы направить их согласно своим намерениям или по крайней мере потешиться их глупостью; понятно, как может властолюбец поймать мечтателя на его любви ко всякого

рода тайнам и в угоду его гордости подчинить себе человека, стоящего, впрочем, выше его рангом и авторитетом; понятно, как может интриган соединиться со слабыми умом, дабы заставить их говорить и считать, как ему будет угодно. Но нет! — Во все времена мы найдем в ордене мудрейших, честнейших, знаниями, дарованием и характером достопочтеннейших людей, повсюду большинство братьев — и уж наверняка один — из них таковы, что ты с полным доверием бросился бы такому человеку в объятия, избрав его руководителем и вождем своей жизни.

И все-таки — не оставлю без внимания ни одного возможного возражения — этот мудрый и честный человек может ведь по некоторой случайности и по некоторой юношеской прихоти своей попасть в орден, который по внутренней своей сущности был ему неизвестен. Он знакомится с ним, находит, что он ничтожен и весь сводится к некоей ребяческой забаве. Уйти он не может, известная суетность мешает ему изображать из себя обманутого; но по внутренней стыдливости ему противно было бы заняться пустым делом, и он втихомолку, незаметно уходит прочь. Если такова подлинная история всех честных и мудрых людей в ордене, то мы стоим тогда здесь в конце наших исследований, нам стыдно, что мы хотя бы до сих пор почитали этот орден нашим вниманием, и мы с улыбкой сожаления предоставляем его благодушным мечтателям и себялюбивым интриганам.

Но эта история не такова, как о том свидетельствует твой опыт, а также и мой. Подлинно мудрые и честные люди, которых мы знаем, продвигались вперед в ордене, занимались им со всей серьезностью, утруждали себя для него и даже жертвовали ему в жизни другими важными целями.

И вот теперь я достиг того пункта, который считаю вполне прочным и достоверным для тебя, не-масона, и для всякого последовательного разума. *Коль скоро хотя бы один бесспорно мудрый и добродетельный муж всерьез занимается орденом Вольных Каменщиков, орден этот — не игра и потому имеет некоторую — и притом серьезную и возвышенную — цель.*

И таким образом мы нашли позицию, с которой можем

обозреть все прочее и обдуманно продвигаться вперед в дальнейшем.

Но мы еще не сделали этого шага, а я слышу, как ты говоришь: «Это верно, мудрые и добродетельные мужи занимаются орденом; это — факт. Но *чем* же занимаются они? Орденом ли, как он *есть*, или тем, чем и как он — именно благодаря им — может стать? Может, они трудятся лишь над тем, чтобы сделать из него что-нибудь и написать на tabula rasa масонского общества нечто его достойное? Если так, то своей дедукцией ты лишь доказал известную истину: что мудрый и добродетельный человек не предается играм, а для масонства же ничего не приобрел». Приобрел все, Констан, все, что я могу приобрести для него у тебя; а поскольку я не могу ответить тебе иначе, то положение свое, хотя для моей цели оно совершенно достаточно, я сформулирую так: коль скоро мудрые и добродетельные мужи занимались когда-нибудь серьезно орденом Вольных Каменщиков, он *может* иметь разумную, благую, возвышенную цель.

И вот этой-то — возможной или действительной — цели мы и хотим достичь, двигаясь дальше по этому пути. А именно, то, что может хотеть мудрый и добродетельный человек, чего он необходимо должен хотеть — это мы можем знать, коль скоро мудрость и добродетель есть лишь одна и определена вечными законами разума. Поэтому достаточно нам исследовать лишь, какую цель может преследовать в подобном объединении мудрый и добрый человек,— и мы найдем с дедуктивной достоверностью единственно возможную цель ордена Вольных Каменщиков.

Взвесь все это, дорогой мой друг, и скажи мне, желаешь ли ты отплыть со мной вместе в это путешествие за находками. А ты уж сам поможешь мне позаботиться о том, чтобы плавание наше без блужданий и окольных путей прямым путем двигалось до самой цели. Прощай.

ВТОРОЕ ПИСЬМО[7]

Ты доволен моим письмом, Констан, но полагаешь все же, что в начале своего письма я представил общество, в смысле его выживания, чересчур *таинственным*, а к

концу письма представил его, в отношении его цели, чуть ли не слишком естественным; ты говоришь: «Похоже, будто мы оба хотим сами впервые изобрести орден Вольных Каменщиков».— За довольство твое благодарю тебя, на прочее же отвечу тебе кратко. Существование ордена я не хотел представить чудесным, как не хотел представить и существо его более естественным, чем — чем все естественное, если ты хочешь *удивляться* ему, то я не буду иметь ничего против этого, пока ты не найдешь вместе со мной его существование естественным, пока не примешь в соображение, что ведь именно то самое, чего может добиваться мудрый в этом ордене, только и сохранило и обеспечило существование ордена, несмотря на все эти трудности и угрозы. Изобретать орден мы отнюдь не собираемся, а только хотим найти, при каких условиях его существование будет достаточно обоснованным для мудрого и добродетельного мужа; а если бы тут или там один масон или целая система этого не знали, то мы хотим найти это для них; в этом случае ты будешь не так далек от истины, если скажешь, что мы изобрели, для этих масонов, орден Вольных Каменщиков.

Ты уже видел, что я склонен признать целью ордена лишь то, что может признать таковой муж мудрый и добродетельный. Давай, однако, посмотрим прежде всего, что, согласно этой предпосылке, целью ордена быть не может. Только не бойся, что это окажется бесполезным отступлением от нашей темы; это исследование не только отсеет для нас все то, на что нам не следует обращать взора, но и укажет, кроме того, на все то, что в известное время или вменяли ордену как цель, или признавали, или утверждали как его цель. Это соображение должно направить и ограничить меня, чтобы мне не грозила опасность стремиться исчерпать вообще все возможности; равно не должна здесь совершенно идти речь и ни о каких общепризнанно *зловредных* целях.

А соответственно этому я предполагаю, что орден Вольных Каменщиков не может быть учреждением, имеющим целью упражнение отдельных душевных сил человека, каковы, например, его память, способность суждения, его разумение или его вкус. Предпринимать нечто подобное было бы *излишне*, так как об этом довольно

позаботились в школах, университетах, в публичных сочинениях и общественных заведениях; было бы *смешно* пытаться свершить за несколько часов в месяц у взрослых людей то, что должно произойти в пору воспитания или совершиться собственной деятельностью духа,— было бы *авантюрой* отделяться с этой целью от публичного общества и вступать в тайный союз. А наш мудрец не хочет ничего лишнего, ничего смешного и ничего авантюрного. Так же точно не собирается он и (как это называют) распространять *просвещение* (что утверждали об иллюминатах), потому что все, что в этом занятии есть стоящего, может и должно быть, смотря по положению вещей и эпохи, совершено публично.

Масонский орден не может, далее, быть *школой редких искусств и тайных наук,* в которой преподаются и сообщаются сверхъестественные и сверхчеловеческие тайны. Не потому только, что невозможно сделать предметом научения и традиции вещи, о существовании коих мы ничего не знаем; но и потому также, что нечестно питать подобными обещаниями духовную косность, корыстолюбие, тягу к чудесному и прочие пагубные страсти, ослеплять ими разумение и губить таким образом нравственность в самом ее основании. А стало быть, наш мудрый и добрый никогда не может признать, что орден, которым он увлечен, занимается приготовлением *чудесных снадобий,* бальзамов жизни и универсальных настоек,— уже потому только, что он выше ценит достойную смерть, чем позорную жизнь, которую он мог бы продлить на века с помощью подобных искусств; что орден с помощью таинственных, ускользающих от взгляда химика манипуляций ищет *философский камень,*— не только потому, что знает: этот мессия не придет никогда и вечно будут тщетны все эти магические формулы, но потому, что презирает все уловки ленивой корысти, что в силе своего духа, пока он ощущает ее, он нашел истинный философский камень и что подлинно доброе умонастроение для него намного ценнее, чем способность превратить в золото все металлы земли; наконец, он не посвятит себя такому обществу, которое изыскивает печальное искусство *вступать в общение* с так называемыми *духами* и с их помощью приблизиться к Вечному или поработить себе силы природы, потому что об этих

духах он решительно ничего не знает, потому что помощь их в чем бы то ни было для него презренна, и одна добытая истина, одно оставленное заблуждение значит для него больше, чем если бы он мог назвать по имени всех Ангелов и Архангелов* и вести беседу с ними. Поистине, если только хоть один мудрый и добродетельный человек в какую-нибудь эпоху занимался масонским орденом — *это* не может быть масонством! Розенкрейцерство суть не более масонство, чем иллюминатство.

Не является масонство и тайной *церковной или мистической сектой*. Что должна исполнить церковь и что хотят исполнить церковные секты — это известно, и разумный человек в это намеренно вмешиваться не станет. Этим публичным учреждениям — все равно, совершенны ли они или несовершенны — тайное общество *содействовать* не может, а желание *противодействовать* им через такое общество было бы, мягко говоря, неразумием. Просвещение, которое занято опровержением тех или иных догм некоей церковной секты или доказательством ложности целой религиозной партии, есть помрачение. Человек мудрый и добрый ни в коем случае не станет высказываться в спорах за или против какой-либо секты, никогда (если не имеет к тому особого призвания) не изберет церковных предметов предметами своего размышления и деятельности и уж, наверное, не погрузится в бездны бессмысленного и безрелигиозного мистицизма. Если поэтому ты услышишь, что какая-нибудь масонская секта когда-нибудь ставила себе

---

* «И сладостный дифирамб каменщиков гармонически вливается в громовую хвалебную песнь Архангелов, ибо он, каменщик, знает их и призывает иных из них по имени. Престолы, Господства, Власти, Силы, всю иерархию воинств Бога Саваофа он различает, хотя и облечен еще смертным. Его искусство учит его тому» (1) и т. д.

«Боже мой! каменщик — смертный человек, а божественное искусство возвышает его над всей природой. Косный шар земной и ослепительно сияющий Серафим — это две границы его *созерцательных знаний* и его *могущества*.— Я осмеливаюсь назвать их. *Он желает — и материя повинуется. Тела превращаются, и духи трепещут пред ним.* Изумленно падаю ниц на землю и благоговейно целую прах под ногами моими». (Из ненапечатанной речи весьма прославленного человека, которую однажды мы, может статься, издадим и целиком.)

(Здесь и далее в тексте примечания Фихте.— *Ред.*)

целью распространение *Римско-Католической Церкви и иерархии*[8] или ставит себе это целью еще и теперь, то можешь верить со всей твердостью, что это — не масонство; если под видом описания масонства древней системы ты прочтешь следующее: «Природа была показана Моисею как задняя Божия.— Свет внутреннего мира есть отсвет Христов. Внутренний мир родил внешний. Сродство между обоими поэтому тесно и велико. Переход от Нижнего к Высшему совершается через средства — субстанции. Преображенное человечество Иисуса есть первая из этих субстанций, считая сверху, как и природный свет — первая, считая снизу. Соединение обеих, а равно и престолонаследие божественного Духа есть цель возрождения, а оно есть путь к сокровищу внешней природы»*[9],— и если это будут робко восхвалять перед тобой даже и в самом «Гамбургском беспристрастном корреспонденте» как единственно истинное учение масонства[10], вспомни о своем мудреце и реши с уверенностью, может ли подобное быть масонством.

Так же точно и *политика* ни в каком отношении не может быть его предметом, будь то для противодействия существующему порядку и государственной власти или для оказания ей помощи тайными средствами, будь то для смены государственного устройства или правителя** или же для того, чтобы вмешаться незримой рукою в движение колес администрации. Наш мудрец как никто другой далек от высокомерного желания споспешествовать чему-нибудь в человечестве, воздействуя на государственное устройство; он знает, что преступно, будучи честным человеком, противодействовать ему каким бы

---

* Цитата из преамбулы к Пастырскому посланию к истинным и подлинным Вольным Каменщикам древней системы (новое издание 1785), которая содержит план всего сочинения. Наглость, с которой эта мистико-теологическая бессмыслица предлагалась еще недавно как Сибболет единственно истинного масонства и как основательнейшее опровержение новейших шагов к возрождению ордена, превосходит всякое вероятие. Но совершенно невероятно уже, чтобы эта книга действительно заключала в себе соль мудрости известной масонской секты, приобретшей себе дурную славу своей прямо-таки папистской нетерпимостью.— Впоследствии нам будет нужно подробнее охарактеризовать это редкое явление, получившее своего рода вес и значение благодаря названному газетному уведомлению.

** Намек на историю Англии, например: Кромвель, рыцари св. Георгия[11] и др.

то ни было образом и ослаблять наивысший его авторитет или помогать ему иначе как строгим исполнением своего долга в осуществлении справедливости и защите собственности и других прав граждан государства; прошлое научило его, что перемена *имени* не есть *перемена фортуны* и что великие преобразования всегда были вызваны лишь великими и всеобщими причинами. Он знает, что́ является *добрым,* но не то, что́ приносит счастье, и свободен от высокомерного желания осчастливить или воспитать тысячи людей. Политика находится вне круга его интересов*; он хочет быть не правителем государственных дел, а только добрым гражданином и человеком; вместо заботы о всеобщем благоденствии он движим лишь заботой о своем долге и благоденствии своих близких. Если где-нибудь, открыто или под искусным прикрытием, тебе станут выдавать политические цели за цели масонские, то отряхни там прах с ног своих. Ты имеешь там дело с людьми несведущими, с себялюбцами, а не с искомым тобою мудрецом, не с масонством.

Но, может быть, целью ордена могло бы быть *содействие* внешнему счастью? Может быть, братья желают взаимно рекомендовать друг друга на должности, в чины, может быть, они учреждают тонтины[12] или, может быть, старейшие и начальствующие получают из казны пенсии, к которым стремятся младшие? Первое могло происходить прежде в разное время — случайно, ибо при все большем распространении ордена здесь, совершенно естественно, уже совсем не на что надеяться и нечего опасаться, но глупо было бы думать, что нечто подобное составляет цель объединения; другое — попробовали и забыли о нем; последнее же — в известных системах наверняка практикуется, в других же местах царит полное равенство взаимных услуг; и неужели же ты думаешь, что человек, поручительствующий за нас перед орденом, может унизиться настолько, что примет пенсию из наших вкладов или станет поджидать ее назначения? Но ведь тогда это, наконец, будет содействие *внутренне-*

* Это удаление масонства от политики то и дело заявляли публично и громогласно и в том, что касается эпохи и посвященных, поступали весьма хорошо. Это отвержение всех политических целей восприняли даже в ритуалы и тем самым сделали нечто по крайней мере весьма излишнее.

му счастью? То, к чему стремился Сен-Ницез[13], к чему он пришел после тысячи блужданий, обманов и страданий и о чем он пишет на стр. 272 известной книги: «Я увидел перед собою цель всех моих желаний и совершенно убедился в том, что орден дает много больше, чем обещает, что о нем в гораздо большей мере можно сказать, как говорили некогда язычники о своих тайнах: *что они учат человека жить с удовольствием и умирать с надеждой на лучшее*», или, как он говорит на стр. 382: «Также и наивысшая ступень таин не имеет иной цели, кроме той, *чтобы сделать людей лучше*». Поистине, ведь это же великая, возвышенная цель, для которой мудрый и добродетельный человек и трудится всю свою жизнь, к которой стремятся все люди и для которой в самом деле стоит...

Вступить в тайное или по крайней мере закрытое общество? Разве добродетели научаются? Или, если ей можно научить, разве этого не делают, вполне и достаточно, наши проповедники и философы? Можно ли облегчить человеку добродетель и, как при несчастьи или страдании, уменьшить ее бремя своим участием? И разве добродетель не есть, совсем напротив, наиличнейшее, сокровеннейшее дело человека, которое он едва ли может разделить и с одной любимой душой, не то что с целым обществом знакомых людей? В обществе он может научиться большей сноровке, пристойности и скромности, привыкнуть к солидности и честности поведения; он может услышать много прекрасных и так называемых *полезных* речей и сентенций, но не может стать там *добродетельным;* и если он «не научился в другом месте и до своего принятия в орден» жить приятно и умирать с надеждой на лучшее, то едва ли он научится этому в ордене. Несомненно, наш мудрый и добродетельный не более стремится быть посвященным в морально-аскетическое общество, ставящее добродетель и совершенствование своей единственной и конечной целью, чем Сократ желал посвящения в Элевсинские мистерии.

«Что же, так получается, целью этого чудесного ордена может быть лишь *ничто,* и лишь между прочим имеет он выгоды хорошего и веселого общества».— Коль скоро, отвечает наш мудрый и добродетельный человек, я занимаюсь этим вообще-то вполне *естественным* ор-

деном и предаюсь ему, цель и смысл его суть поэтому *нечто,* а хорошее общество было и остается *между прочим.*

Ничего иного не остается нам, Констан, как искать это нечто и оставить всяческие «между прочим» — от духовидения и изготовления золота из металлов вплоть до застолья в ложах,— там, где им и место. Кстати, если тебе придут в голову и иные подобные вещи, которые когда-нибудь и какой-нибудь праздный ум утверждал и предлагал как цель ордена, то пусть на все твои вопросы тебе ответит только наш поручитель.

Теперь же, как своего рода постскриптум к этому письму, я хочу еще указать тебе на всеобщий у масонов предрассудок, который страшно вводит в заблуждение — в особенности моих братьев в Германии. Кто не может избавиться от этого предрассудка, тот поистине пропащий для цели ордена человек. Думают же они, что тайна ордена хранится в некотором месте или у известных лиц и нужно только усердно поискать или (как учит Сен-Ницез) нужна лишь превеликая удача — и раскроются глаза наши, и великая тайна будет найдена.

То искали ее в Лондоне у Великой Ложи — Матери, то в Шотландии, то во Франции, например у Клермонских отцов в Оверни, на горе Эредон и т. д., то (подобно г-ну фон Вехтеру[14]) в Италии, то в Швеции, то у двенадцати или шестнадцати избранных, живущих в рассеянии во всех странах и только знающих друг друга и принимающих новых людей в свой круг. То, что нашли, несколько пополняет, может быть, историю ордена или его мифы; тайны же его мастера этого дела ищут все еще напрасно.— Quod quaeris, hic est[15], лежит близко к тебе, надежно сохраняемое, и противится всем уловкам хитрости и насилия. Там и станем мы искать его.

ТРЕТЬЕ ПИСЬМО

То, чего может вообще желать мудрый и добродетельный человек, чего он необходимо должен желать — это мы знаем; если же мы хотим знать также цель ордена Вольных Каменщиков, то нам нужно исследовать лишь,

чего может искать подобный человек в таком (отдаленном от публичного большого общества) объединении,— так я сказал в конце моего первого письма, и ты был согласен со мной в том, что заключение это последовательно. Давай же рассмотрим его попристальнее.

То, чего хочет мудрый и добродетельный человек, что составляет его цель, есть конечная цель человечества. Единственная цель существования человека на земле — это не рай и не ад, но лишь *человечество,* свойственное нам здесь, и *величайшее возможное образование* его. Ничего иного мы не знаем; и все, что мы называем божественным, дьявольским, животным,— всего-навсего человечно[16]. Что не *заключается* в цели величайшего возможного образования, что никак не *относится* к ней или не является для нее *частью* либо *средством,* то не может быть целью *никакого человека,* того мудрый и добродетельный человек не может полагать целью ни в самом общем, ни в самом частном случае; что находится выше или ниже человечества, то вне кругов его мышления, стремления и действия.

В некоторой мере эта цель достигается во всех людях самим их рождением на свет и их жизнью в обществе, хотя бы они не мыслили этой цели отчетливо и не стремились к ней намеренно. Кажется, будто это не *их* цель, а цель *в них.* Но благоразумный человек мыслит ее отчетливо, она — *его* цель, ее он обдуманно делает целью всех своих поступков.

Как содействует этой цели большое человеческое общество? Всё ли, прямо и без окольных путей, соединенными силами стремится к ней? Не похоже на то. Общество мыслит и трудится не с той ясностью и обдуманностью, что и отдельный мудрец; его обременяют долги прежних поколений и, занятое расплатой по ним, оно едва находит время потрудиться для потомства, которому в свой черед придется трудиться для другого потомства. Оно должно выстоять в великой борьбе с непокорной природой и косным временем; оно хочет получить перед тем и другим преимущество и подчинило свое дело условию невыгодному, однако неизбежному.

Оно разделило целое человеческого образования на части, распределило внутри себя отрасли его и дела и указало каждому сословию особое поприще содействен-

ного труда. Как на фабрике время и издержки сберегаются, если один рабочий всю свою жизнь делает лишь этот вид перьев, штифтов, колес или сосудов, наносит только эту краску, движет и управляет только этой машиной, а другой так же точно всю свою жизнь исполняет только какую-нибудь иную работу, и наконец неизвестный всем им мастер соединяет все эти работы в некое целое,— точно так же идет дело в великой мастерской человеческого образования. Всякое сословие трудится и создает для всех прочих нечто такое, что иначе пришлось бы делать каждому самолично и собственным участием; а эти прочие, в свою очередь, создают теперь для него то, на что нет ни времени, ни умения у человека, работающего на их благо в некотором ином отношении.

Ко благу и образованию *целого* направляет все труды индивидов незримый перст провидения. Так ученый спускается в глубины духа и науки, чтобы добыть то, что будет доступно и полезно для всех спустя несколько веков, между тем как земледелец и ремесленник кормят и одевают его; государственный чиновник исполняет закон, который без него пришлось бы исполнять самой общине, а воин защищает безоружного, который питает его, от постороннего насилия.

И вот, всякий индивид образует себя преимущественно для того сословия, которое он избрал. С самой юности, по выбору ли или вследствие случайностей, он предназначается исключительно для одного образа жизни, и наилучшим считают то воспитание, которое целесообразнее всех прочих приготовит мальчика к его будущей профессии; оставляется в стороне все то, что не находится к этой профессии в теснейшем отношении или что не может, как говорят в таком случае, найти в ней применения. Юноша, предназначенный быть ученым, проводит все свое время за изучением языков и наук, избирая притом лишь те, которые требуются для будущего заработка, и даже тщательно отстраняя от себя те, которые требуются для образования ученого вообще. Все прочие занятия и роды жизни чужды ему, как чужды они каждый в отдельности и друг другу. Врач обращает все свое внимание лишь на медицину, юрист — на законодательство своей страны, купец — на определен-

ную отрасль ее торговли, фабрикант — лишь на произведение своего изделия. В своей специальности он знает все необходимое, и притом со значительной ясностью и основательностью, поэтому она особенно мила ему, он рассматривает ее как свое приобретенное достояние; он живет в ней, как в отечестве. И все это хорошо: всякий исполняет тем самым свою обязанность, противное же не только уничтожило бы все выгоды общества, но и было бы пагубно для индивида, как и для целого.

Но от этого у всех необходимо является некоторая половинчатость и односторонность, которая, хотя и не обязательно, однако же обыкновенно, переходит в педантизм. Педантизм, обыкновенно (потому, может быть, что здесь он заметнее, а может, потому, что здесь не так знакома терпимость) приписываемый только ученому сословию, царит во всех сословиях, и основной принцип его повсюду один и тот же, а именно: считать присущее своему особенному сословию образование образованием общечеловеческим и стремиться к тому, чтобы оно действительно таковым сделалось. Так, педант-ученый чтит лишь науку и ни во что не ставит всякую иную ценность; лекции его и беседы в смешанных обществах направлены на то, чтобы сообщить слушателям несколько крупиц его учености и разжечь в них охоту к усвоению присущей ему точности мысли. Педант-купец, напротив, презирает ученого и кричит: «Только счет и деньги! В деньгах — секрет разумной и счастливой жизни». Воин презирает обоих, восхваляет лишь телесную силу и ловкость, воинскую храбрость и защиту чести, как он ее понимает, и с радостью завербовал бы всякого, кто подходит под мерку. В особенности же богословы (ибо их сословие, из любви ли к райскому блаженству или из страха перед адом, приобрело наибольшее влияние из всех прочих) стремятся, с тех пор как они вообще есть, воспитать всех людей, не исключая деревенской детворы, глубокими богословами и искушенными знатоками догматов. «Ищите прежде всего Царства Божия, все прочее мелочи!»[17] — говорят богословы и с ними все прочие сословия,— а мы знаем, что́ разумеют они под Царством Божиим!

Так повсюду царит — полезная тут и вредная там — односторонность, так всякий индивид есть не просто

ученый, но богослов, юрист или врач, не просто религиозный человек, но католик, лютеранин, иудей или мухаммеданин; не просто человек, но политик, воин, купец; и так повсюду величайшее возможное сословное образование сдерживает величайшее возможное образование человечества (высшую цель человеческого существования) — и даже *должно* его сдерживать, ибо всякий имеет непременный долг — образовать себя возможно совершеннее для своего обособленного дела, а это почти невозможно сделать, не подвергаясь опасности стать односторонним.

От этих предпосылок мы возвращаемся к масонству, чтобы больше не расставаться с ним, и сделаем из них некоторые значительные выводы. То, что во втором моем письме я изложил тебе на примерах и с другой целью, станет теперь более ясным для тебя как логическое следствие из сказанного только что.

А именно: масонство не может избрать себе ни одной из тех целей, которыми явно и общеизвестно занималось бы уже какое-нибудь из существующих в человеческом обществе сословий, учреждений или порядков; оно не может желать перейти дорогу или же сопутствовать в делах какому-либо другому объединению, ибо тогда оно было бы *лишним,* желая делать то, что уже и без него совершается. Оно не может извинять себя тем, что общественный институт, которому оно желает сопутствовать и чьи цели желает усвоить себе, порочен и несовершенен. Одна пустая самонадеянность может желать сделать лучше как побочное дело то, чего другие не могут сделать лучше, занимаясь этим как основным своим делом; только глупость изрекает проклятье в адрес заведений, которые узнала, может быть, лишь по внешнему их виду, не зная тех неизбежных трудностей, какие встречают они в объекте своей деятельности. Всякое из этих учреждений в государстве скрывает в себе зачатки лучшего и стремится к совершенству, и вопрос для масонства всякий раз может стоять лишь о том, существует ли некое учреждение *для известной цели,* а не о том, *сколь хорошо* это учреждение, ибо об этом позаботятся другие. Если бы масонство пожелало вмешаться действием в чужой план, оно посеяло бы лишь беспорядок, нарушив и спутав исполнение этого плана; оно было бы

крайне вредно, будучи еще к тому же вынужденным делать это втайне, поскольку ведь публике неизвестна ни одна отдельная отрасль человеческого образования, которую масонство взяло бы на себя.

Подобное общество — занимается ли оно церковными или политическими, философскими, учеными или коммерческими предметами — мудрый и добродетельный муж не мог бы поддержать — скорее, он должен был бы, как только станет ему известно о его чреватом смутами существовании, постараться уничтожить его. А для этого не потребуется от него иного труда, как только *донести* о нем; ибо верховный интерес всего человеческого общества и всякой его отрасли — государства, церкви, ученой и торговой публики — состоит в том, чтобы уничтожить подобное объединение, как только ему станет о нем известно.

Итак, всякая цель, которой уже занято какое-нибудь сословие в обществе, была бы совершенно и безусловно исключена для масонства; и было бы так же глупо и смешно, если бы члены масонского ордена желали втайне заниматься изготовлением хороших сапог, как если бы они собрались реформировать государство в целом или в частях. Всякий масон, который пожелал бы отрицать это, поставил бы тем под сомнение не только свою добрую волю и масонскую проницательность, но и свой здравый рассудок.

Но ведь *какую-нибудь* цель оно должно иметь, ибо иначе оно было бы пустой, суетной забавой и мудрый и добродетельный не мог бы заниматься им так же, как если бы оно ставило пред собой вышеназванную вредную цель. Однако эта цель может быть лишь такой, для которой широкое человеческое общество не имеет решительно никакого особенного учреждения,— целью, *для которой оно по природе ее* (цели) *и по природе своей* (общества) *вовсе не может иметь никакого особенного учреждения.*

Ибо если бы оно могло иметь подобное учреждение, то мудрому и добродетельному человеку надлежало бы, скорее, побуждать к созданию такого учреждения в недрах большого общества и установлению его в обществе, нежели стремиться к осуществлению своей цели через *отделение* от этого общества. Природа большого общест-

ва и природа относящейся к его сфере цели, безусловно, требовала бы тогда от него обратить внимание государства на эту до сих пор почти непостижимым образом забытую отрасль его деятельности; а затем, в свою очередь, он должен был бы, безусловно, предоставить на усмотрение государства — желает ли оно принять к тому меры или же нет; ни в коем случае ему не следовало бы обособляться с неким обществом для действий ради этой цели, потому что цель эта никоим образом не относится к такого рода деятельности.

И вот вопрос заключается теперь в том, может ли существовать подобная разумная и добрая цель, для которой широкое общество по природе своей не может иметь никакого особенного учреждения, и в чем эта цель состоит,— и мы найдем тогда единственно возможную цель масонства (рассмотренного исключительно как обособленное общество). Посмотрим.

ЧЕТВЕРТОЕ ПИСЬМО

Твое предположение — не намерен ли я выставить масонство некоторой *самоцелью* — я разберу подробнее, после того как изложу тебе второе следствие из проделанного нами выше наблюдения об обширном человеческом обществе как краеугольный камень этого ряда мыслей.

Мы с тобой признали злом то, что образование в обширном обществе и для него сопряжено всегда с известной односторонностью и половинчатостью, которая служит помехой наивысшему возможному, т. е. чисто человеческому образованию, и препятствует отдельному человеку, как и всему человечеству, счастливо продвигаться все ближе к цели. Только если ты познал это и избавился от односторонней мысли о пользе односторонности в исполнении своих дел, я могу надеяться, что ты найдешь мое заключение убедительным и объемлешь это дело своим чувством.

Нам дана теперь цель, которую *вовсе не может ставить пред собой* обширное человеческое общество, ибо цель эта выше его области и ставится впервые самим

существованием общества,— цель, которую можно достичь, *лишь выходя из общества и отделяясь от него.* Эта цель: *уничтожить невыгоды способа образования, какой существует в обширном обществе, и сплавить одностороннее образование для особенного сословия в общечеловеческое образование, во всестороннее образование всего человека как человека.*

Эта цель *велика,* ибо имеет предметом то, что для *человека* всего интереснее; она *разумна,* ибо выражает одну из священных наших обязанностей; она *возможна,* ибо возможно все, что составляет наш долг; достичь ее в обширном обществе почти невозможно — по крайней мере чрезвычайно трудно, потому что сословие, образ жизни, отношения оплетают человека тонкими, но прочными узами и, хотя он часто и не замечает их, водят его по кругу, не позволяя идти вперед; следовательно, достичь этой цели можно лишь отделением от обширного общества. Но не постоянным отделением, ибо от этого возникла бы новая односторонность, ибо от этого все выгоды едва добытого чисто человеческого образования для общества погибли бы, и потому еще, что единственный смысл такого отделения состоит в том, чтобы *сплавить* между собой оба эти рода образования и возвысить тем самым необходимое сословное образование; не удалением в уединение, ибо уединение только усиливает нашу односторонность, отнюдь не уничтожая ее, и покрывает наше сердце эгоистической корой. Итак, цель эта может быть достигнута лишь вступлением в *общество,* отделенное от обширного общества, которое не вредит никакому из наших отношений в обширном обществе и принимает некоторые меры, дабы представить нашим глазам и нашей душе цель человечества, сделать ее *в мысли* нашей целью, тысячью средств работая над тем, чтобы отучить нас от наших порочных сословных и общественных привычек и возвысить наше образование до чисто человеческого.

Такова-то цель общества Вольных Каменщиков, или у него вовсе нет никакой,— если только мудрые и добродетельные люди заняты этим обществом. Масон, рожденный человеком и прошедший образование своего сословия, прошедший государство и прочие свои общественные отношения, должен быть на этой почве вновь, всеце-

ло и совершенно, образован как человек. Лишь таковым может быть намерение обособленного общества, а это отвечает нам и на заданный выше вопрос: что такое орден Вольных Каменщиков в себе и для себя или, если тебе угодно, чем он *может* быть?

«Но,— скажешь ты,— цель эта отчасти слишком широка, отчасти слишком узка. Первое — потому, что ее можно достичь также и иным путем: размышлениями, путешествиями, обращением среди людей и в общественной жизни; второе — потому, что никакое общество какого угодно рода по природе своей не может содействовать полноценному достижению этой цели». На первое возражение, которое можно будет в должной мере осветить лишь впоследствии, я отвечу пока вкратце вот что. Указанными способами человек может отшлифоваться и получить превосходящий его сословие лоск культуры; он может научиться сглаживать педантизм в своем внешнем виде и возвышать свой образ мысли до большей, чем прежде, всеобщности. Но душа его остается незатронутой всем этим; он по-прежнему ходит по старым своим путям, только за заборами и изящными стенками. Простое размышление сгладит в нем, быть может, дух сословия, но придаст его индивидуальному характеру, еще весьма отличному от характера чистого человечества, тем большее упрямство. То, чего здесь нужно со всей серьезностью добиваться, может совершиться лишь в обособленном обществе, подобном выведенному нами, которое ты сможешь вскоре помыслить вместе со мною во всей его действенности. Второе возражение, указанное тобою, важнее первого; к своему приведенному выше изложению цели я немедленно добавлю существенное ограничение: *насколько подобное образование может быть достигнуто специально для этой цели учрежденным обществом.*

Дело в том, что есть род общечеловеческого образования, в котором лишь себя самого, свою совесть и Бога можно избрать в свидетели и судьи — образование для *нравственной свободы.* Мое убеждение на этот счет тебе известно. «Всякий человек, если только он благонамерен сам по себе,— писал я несколько лет назад в другом месте[18],— должен непрестанно наблюдать за самим собой и трудиться над облагорожением своей натуры; упраж-

нение должно сделать это как бы естественным для нас. Но это занятие, по-видимому, по самой природе своей не поддается сообщению другим. Я пришел к художнику, желая посмотреть, как он работает, и он показал мне все свои картины, даже еще не законченные; но как я ни просил его, он не хотел работать над ними при мне, уверяя меня, что произведения гения искусства удаются ему лишь в одиночестве. Это навело меня на мысли о действии гения нравственности в нас, и я в неясном предчувствии постиг ту истину, что и при нем надобно быть *одному*. Я нашел все новые и новые подтверждения тому, что подлинное стремление к облагорожению своей души весьма нежно и стыдливо, что оно удаляется в себя и решительно не поддается сообщению. Никогда не выразил я своего нравственного усовершенствования словами *перед собой самим;* как же стал бы я облекать его в слова *перед другими!* Довольно того, что я *действовал* иначе и мои друзья, подобно мне самому, узнали о росте дерева лишь по его плодам. Следовательно, своего улучшения никогда не следует выставлять напоказ, никогда не следует унижаться даже до признания своих ошибок, но просто оставлять их. Они должны быть для нас отвратительны; тогда мы не станем словно бы вертеть их так и этак, чтобы с полной определенностью и изяществом выразить их. Если бы из ложно понятого чувства долга, известного геройства в дружбе или во имя общественной цели мы захотели все же принудить себя к этому, то лишь ближе познакомились бы с ними, полюбили бы их, по крайней мере не боялись бы уже больше присутствия ошибок, которые мы столь громогласно предали проклятию, по крайней мере подкупали бы самих себя признанием, засчитывая его себе за само улучшение». Так оно и есть. Сделать общественным делом свое образование для нравственной свободы, говорить об этом с другими, давать им в том отчет и исповедоваться им или давать себя исповедовать — все это расшатывает душу в самом основании, ибо оскорбляет святое целомудрие, делает нас постыднейшими из лицемеров — лицемерами перед собою самими; и общество, занятое подобным, и впрямь привело бы к самой мрачной монашеской аскетике. Итак, с этим образованием чистого человечества масонство не имеет ничего общего, как не имеет ничего общего с ним

и никакое общество, не состоящее из мечтателей, которое постигло смысл Горациева

> Имя безумца мудрец и неправого правый получит,
> Если уже чересчур добродетели будет искать он[19].

Все, что смахивает на какое-либо различие между людьми — будь то по мастерству, по знаниям или добродетели,— есть нечто светское в отношении масонства, но что касается нравственной свободы, перед тем само масонство оказывается светским и недостаточно святым; ибо эта свобода есть самое святое, перед чем низко даже и священное. Это прочное и совершенно определенное и ясное в себе понятие нам следовало бы, впрочем, сделать каноном масонства и принципом критики всего масонского, если бы должна была совершиться такая критика.

Другое дело, разумеется, (упомянем кратко и об этом) образование духа и влечений до *восприимчивости* к моральности, образование внешних нравов и внешней законосообразности. Оно, безусловно, относится к масонству.

Теперь душе твоей предстанет образ масонства, каким оно является в себе и для себя самого, или — каким оно единственно может и должно быть. Обрисую этот образ еще несколькими штрихами. Здесь свободно сходятся люди из всех сословий и приносят образование, какое мог получить каждый из них в своем сословии по своей индивидуальности, в одно место. Всякий приносит и дает то, что имеет: мыслящий ум — определенные и ясные понятия, человек деятельный — сноровку и легкость в искусстве жизни, религиозный человек — свой религиозный смысл, художник — энтузиазм художника. Но никто не дает этого *таким же* образом, каким он получил его в своем сословии и каким передал бы в своем сословии дальше. Каждый словно бы оставляет в стороне единичное и специальное и отбирает то, что как результат произвел он в своей душе; он стремится дать свою лепту так, чтобы она могла дойти до каждого члена общества, а все общество старается поддержать его в этом его стремлении и тем самым как раз придать его доселе одностороннему образованию всеобщую пригодность и всесторонность. В этом соединении людей каждый получает в той же самой мере, в какой дает; благо-

даря тому самому, что он дает, дается и ему — дается именно умение давать.

Сохрани этот образ в своей душе, Констан, и тебе откроются восхитительные перспективы для деятельности подобного общества! Прощай.

ПЯТОЕ ПИСЬМО

Теперь я отвечу тебе на вопрос — нельзя ли выставлять масонство самоцелью,— хотя ты уже взял назад свой вопрос, просто потому, что это дает мне повод для некоторых дополнительных определений.

Ты пришел к этой идее — как ты и сам сознаешься — через сравнение масонства с религией. Можно спросить: какова цель церкви? — Распространение религии. Какова цель религии? — Без сомнения, она сама, ибо она — только результат, требование гармонического духа и сердца, продукт нашего благоразумия, высший цвет нашего разума — достоинства нашей природы[20]. Для чего же еще может она быть нужна или служить средством, какой конечной цели подчиняться? Так и *орден* масонов существует для поддержания и культуры *масонства;* оно же само — добро не для чего-то, а добро в себе и для себя самого, не будучи средством для какой бы то ни было цели. Что же большее может оно ставить своей целью? Что оно создает и создавать может, что произвело оно в нем и должно произвести в других — это подлинный масон должен знать, и это — масонство.

В таком случае совершенно напрасно было бы вообще задаваться вопросом о цели масонства, отвечать на этот вопрос и устанавливать (как это сделали мы) понятие о подобной цели; оно существовало бы ради себя же самого, оно абсолютно должно было бы быть и было бы элементом Абсолютного.

В известном смысле это утверждение вполне может быть мыслимо, в этом известном смысле оно важно и истинно. Но выражено оно, по-видимому, недостаточно определенно. Часто говорят — с философской ли строгостью, не стану здесь определять,— о самом широком, широком, узком и самом узком смыслах слов и положений в философии. Так, кто-нибудь мог бы сказать:

«Называя масонство самоцелью, я разумею масонство *в самом узком значении* слова». А это для меня есть то самое общее, чисто человеческое образование, которое ты утверждаешь как *цель* масонства. Следовательно, цель его есть — оно само.

Дело понято верно, но слова несколько невразумительны. *Человек* есть самоцель, и это чисто человеческое образование есть абсолютно должный *способ существования человека,* а следовательно, элемент того, что есть самоцельно, или элемент Абсолютного[21]. Но разве кто-нибудь может признать *масонство* и *общечеловеческое образование* выражениями равнозначными? Можно назвать самоцелью масонское умонастроение (если только объяснить прежде это выражение так, как мы только что сделали), но разве масонство или масонский орден означает всего лишь масонское умонастроение? Масонство есть не образование и не умонастроение, а общество или объединение. Я не могу сказать: брат имярек совершил, по масонству своему, такой-то похвальный поступок; но только: этот поступок доказывает в нем доброе масонское умонастроение; или: господин имярек имеет в себе масонство, не будучи принят в орден, хотя он и может иметь подлинное (масонское) умонастроение общечеловеческого образования. Поскольку же слово «масонство» указывает на соединение людей, то нельзя назвать его и самоцелью, но только средством, ибо объединение для указанной цели есть лишь средство и должно существовать не безусловно, а лишь при условии известного состояния мира, каков он именно и есть ныне.

Ибо только потому, что цель, какую ставит себе обособленное общество, не может быть достигнута в обширном обществе, как оно ныне есть, и учреждается это обособленное общество. Но обширное общество не является *необходимо* таким, каково оно есть. В области разума оно может быть мыслимо совершенно иначе — по крайней мере без указанного нами выше условия в отношении образования индивидов; оно, скорее, должно постоянно прогрессировать к лучшему, а это лучшее состоит едва ли не первым делом в равенстве и гармонии образования всех индивидов. Если оно делает это, то в той самой мере, в какой оно в этом преуспевает, обособленное общество становится все менее необходимым, а с

достижением этой цели в обширном обществе — излишним и неуместным. Так можно ли сказать о столь относительной вещи, что она — элемент Абсолютного?

Могут сказать: цель всего человечества — образовать одно-единственное великое соединение, каким должно бы быть ныне соединение масонское*. Но уже одно только существование масонства доказывает, что названное нами самоцелью еще вовсе не достигнуто.

Пример, которым пользуются для доказательства этого утверждения, представляет противоположное ему в тем более ярком свете. Говорят: «Мы не можем спрашивать о цели религии (или, определеннее: религиозности, религиозного настроения), но можно спрашивать о цели, какую преследует церковь». Совершенно верно! Но ведь понятию религиозности как раз и соответствует не понятие масонства, а, скорее, понятие чисто человеческого образования; понятию же церкви соответствует именно понятие масонства, или (что то же) ордена Вольных Каменщиков. Масонство, стало быть, означает (если выразить все совершенно кратко) не умонастроение, а соединение; соединение же, производя в своих членах умонастроение, обусловлено чем-то случайным, чего так же точно могло бы и не быть и что в самом деле не должно быть. Масонство, следовательно, не является самоцелью, так же как не самоцель, по собственному ее мнению, и церковь; и относительно обоих можно с полным философским правом спрашивать об их цели и указывать таковую четко и определенно.

Надеюсь, что мне удалось это сделать в отношении масонства. Но мы еще не закончили. Нам предстоит еще не только исследовать, какое действие оказывает масонство и на своих членов, и на мир, но и разъяснить подробнее выдвинутые нами выше принципы и применить их дальше, дабы они стали достаточными и более пригодными для оценки современного состояния масонства и поведения масонов.

Я рассчитываю на то, что все это интересно для тебя, Констан, как человека и как гражданина мира, и надеюсь, что ты сохранишь в себе свое (масонское) умона-

* На это указывают также, видимо, известные масонские символы[22].

строение, согласно которому все касающееся человечества и его образования возбуждает внимание и участие и которое я так люблю в тебе, даже если бы ты и не вступил никогда в масонскую ложу. Прощай.

ШЕСТОЕ ПИСЬМО

Ты не оставляешь меня в покое, Констан! — хотя ты, как ты пишешь, и предвидишь, что я мог бы сказать тебе еще. И ты совершенно прав: ничего нет легче для последовательно мыслящего ума, чем по указанным посылкам успешно развить до конца избранную мной тему. Но ты хочешь, чтобы я продолжал.

Первый вопрос наш, стало быть, таков: *что производит орден в самом масоне?* Второй: *как действует он на мир?* Я буду краток и сумею удовольствоваться несколькими плодотворными намеками.

Если только объединение не совершенно тщетно и бесполезно, то, без сомнения, тот, кто находится в нем, на какой бы ступени культуры он ни стоял, должен все же *приближаться к зрелости больше, чем преуспел бы в ней тот же самый индивид вне этого объединения.* У бодрствующего человека так обстоит дело даже со всяким новым отношением, в которое он вступает.

Я принимаю здесь *зрелость* и общечеловеческое образование как вещи равнозначащие, и к тому же не без основания. Одностороннее образование всегда есть незрелость; даже если на одной стороне плод и перезреет, то на других сторонах зато будет кислая, терпкая незрелость.

Главный признак зрелости есть *сила, смягченная грацией.* Все могучие порывы, все дальние разбеги и широкие замахи суть первые и необходимые движения и шевеления развивающейся силы; но как только развитие завершится и прекрасная духовная форма округлится в себе самой — их нет уже более. Или, выражая это техническими терминами школы: когда наступает зрелость, прелестная поэзия венчается браком с ясностью ума и справедливостью сердца и *красота* вступает в союз с *мудростью* и *силой.*

Таков образ зрелого, сформировавшегося человека,

как я его себе представляю: ум его совершенно ясен и свободен от всякого рода предрассудков. Он господствует в царстве понятий и обозревает область человеческой истины, насколько это вообще возможно. Но истина для него есть совершенно *одна,* одно-единственное неделимое целое, и ни одну сторону ее он не предпочтет другой. Но и само *образование духа* есть для него лишь *часть всецелого образования,* и ему не приходит в голову достичь совершенства исключительно лишь посредством его одного, как не придет ему в голову и желание совершенно обойтись без него. Он очень хорошо видит и не боится в том сознаться, как отстали от него другие в этом отношении; но он не говорит об этом, потому что знает, сколь многое в этом отношении зависит от удачи. Он никому не навязывает своего света, а тем более одну лишь кажимость света; правда, он всегда готов дать всякому желающему столько, сколько может тот унести, и дать ему это в любой угодной для него форме — ведь он спокоен и в том случае, если никто не испытывает потребности в свете его фонаря. Он совершенно справедлив, добросовестен, строг к самому себе в своей душе, хотя отнюдь не кричит повсюду о своей добродетели и не навязывает ее зрелища другим уверениями в своей честности, резко выдающимися пожертвованиями или аффектацией серьезности. Его добродетель так же безыскусна и, я бы сказал, целомудренна, как и его мудрость; при виде слабостей своих ближних в душе его преобладает ощущение добродушного сожаления, а отнюдь не гневное негодование. Он уже здесь верой живет в лучшем мире, и одна лишь эта вера придает в его глазах и земной его жизни ценность, значение и красоту; но эту веру он отнюдь никому не навязывает, а носит ее в себе как потаенное сокровище.

Таков образ совершенного человека, таков идеал масона. Совершенства большего, чем вообще доступно для *человека,* не будет желать и масон, как не станет он и хвалиться таковым; его совершенство может быть не каким иным, как только человеческим и подлинно человеческим. Всякий человек должен постоянно приближаться к этой цели; если только орден имеет хоть какую-нибудь действенность, то всякий член его должен тем явственнее и с полным сознанием приближаться к

этой цели; этот образ должен витать перед его глазами как установленный и близкий его сердцу идеал; он должен являться ему повсюду, куда бы ни бросил взгляд; он должен стать как бы природой, в которой масон живет и дышит.

Очень может быть, что не все (а возможно даже — ни один из тех, кто называют себя масонами) достигают этого совершенства. Но кто же измерял когда-либо доброту идеала — или только учреждения — по тому, чего действительно достигают индивиды? Все дело лишь в том, чего они при данных условиях *могут* достичь, чего объединение всеми данными средствами желает и велит своим членам непременно достичь.

Я не говорю также, будто масоны необходимо лучше, нежели другие люди, или что этого самого совершенства нельзя достичь и за пределами ордена. Человеку, который никогда не был принят в масонское общество, было бы вполне возможно уподобиться описанному выше образу совершенства; и в эту минуту перед моими духовными очами действительно витает образ человека, в котором я нахожу этот идеал превосходно реализованным и который знает об ордене самое большее понаслышке. Но тот же самый человек, если бы он стал тем, чем он стал сам собой в большом человеческом обществе, в ордене и благодаря ордену был бы оттого более способным делать и других тем, чем является он сам, и все образование было бы социальнее, сообщительнее, а следовательно, имело бы существенно иной вид также и во внутреннем своем характере. То, что возникает в обществе, заключает в себе больше жизненной силы для практики, чем то, что создается в уединении.

Вот такие намеки я хотел сообщить тебе о влиянии масонского общества на его членов. Общество это или должно иметь последствием успешное приближение к описанному выше идеалу, или оно вовсе не имеет влияния; что сверх того, то вообще *не* может быть произведено; что же меньше того, то может быть произведено *повсюду*. Но что члены общества должны быть *восприимчивы* к его благотворному влиянию — это ясно само собой, как ясно и то, что учреждения должны быть такого рода, чтобы и самый чуткий, и самый невосприимчивый тем не менее благодаря верному соотношению

получали в нем пользу и преуспевали в совершенствовании.

А теперь остается еще вопрос: воздействует ли это объединение также *на мир?*

СЕДЬМОЕ ПИСЬМО

Разве можно, однако, задаваться этим вопросом, всерьез сомневаясь в ответе, разве еще можно действительно спрашивать: воздействует ли орден на остальной мир, на обширное человеческое общество?

Этот человек, образованный таким во внутренней святыне ордена,— разве он не остается, как и прежде, в мире и не сохраняет своего места в нем? Разве он же остается по-прежнему супругом, отцом семейства, членом компании и сословия, занимаемого им в мире? Как же теперь полученное им в ордене образование, вполне ставшее его достоянием, составляющее частицу его личности, которое он не может сложить с себя по произволу, покидая свою ложу,— как же могло бы это образование не проявиться теперь во всех этих его отношениях? И разве орден не оказывает таким путем в высшей степени благотворного влияния на мир?

Обращу твое внимание на некоторые соображения, которые помогут тебе в твоих собственных размышлениях.

Никто не занимает своего места в обширном обществе с большей целесообразностью, чем тот, кто способен видеть дальше своего места, кто проницает и обозревает не только его, но и ту тонкую пограничную черту, где оно переходит в обширное общество и включается в него; так же и из ученых тот обладает большим и яснейшим умом, кто обозревает не одну лишь свою дисциплину, но и пограничные с нею, но и все вообще поприще знания. Лишь стоящий на своем месте таким именно образом может с ясным видением и полным самосознанием действовать для мира; другой бывает лишь слепым орудием, может быть совершенно правильно действующим на своем месте, однако его деятельность направляется к подлинной цели только благодаря целому. Первый умеет то в нужное время отступить от

правил и требований своего сословия, то строго придерживаться их, а то и уточнить их; этого-то не умеет последний, но, подобно машине, сегодня и завтра идет строго привычным ходом. Масонство же возвышает всех людей над их сословием; следовательно, образуя *людей,* оно образует в то же время *наиболее пригодных членов для обширного общества:* любезных и популярных ученых и мудрецов — не только умелых, но и одаренных способностью суждения торговцев, гуманных воинов, добрых отцов семейств и мудрых воспитателей своих детей. О каком бы человеческом положении ты ни подумал, на каждое из них масонство оказывает наиблагоприятнейшее влияние.

Человеческое общество должно, далее, *находиться в непрерывном прогрессе; все отношения его должны непрестанно очищаться и усовершенствоваться.* Хорошо управляемое государство особенно быстро идет вперед в законодательстве, в администрации, в воспитательных учреждениях и всегда готово прислушаться к любым предложениям и улучшениям. Такому преуспевающему в совершенстве государству нечего делать со служащими, никогда не выглядывавшими из узких рамок своей особенной профессии и способными двигаться лишь в прежней колее; как только совершается какое-нибудь улучшение — они становятся негодными к делу; они не хотят оказаться ненужными и потому противятся улучшениям и либо употребляют все свое влияние, чтобы воспрепятствовать им, или, даже добровольно содействуя им, готовят им провал. Там, где таково большинство государственных служащих, все вечно останется по-старому. Правда, основательное изучение наук уже выводит ум за пределы этого узкого круга порядков и традиций; наука показывает нам взаимную связь всех человеческих положений и указывает места, с которых следует двигаться дальше. Но разве наука действительно оказывает на мир это влияние? Даже если бы большинство училось наукам основательнее, чем оно это делает; даже если бы оно не имело обыкновения начисто забывать через несколько лет ту полуученость, которую вынесло из университетов,— даже если бы все это было не так: *кому нужно одно лишь знание без упражнения?* И здесь-то, где ничто другое не поможет, на сцену

выходит масонское общество как *заведение для упражнения в многосторонности* — и заполняет пробел, необходимо остающийся в обширном гражданском обществе.

Напомню тебе, кстати, о государстве, в котором живем мы с тобою[23] и которому чрезвычайно несправедливо было бы отказать в славе государства, стремящегося к совершенству. Не берусь решать, происходит ли эта тенденция в том числе и от масонства, с давних пор в нем процветавшего, и поддерживало ли ее масонство до сих пор, а если да, то как именно; но могу утверждать определенно, что в будущем эта тенденция должна найти себе в ордене хорошую опору.

Обдумай еще вот какое замечание. В одном достойном внимания сочинении, в котором все человеческие сословия разделяют на два класса и к первому классу причисляют сословия, занимающиеся образованием духа и сердца других людей, а также управлением ими; ко второму же — те, которые заботятся об удовлетворении потребностей земной жизни,— в этом сочинении[24] было показано, что главное основание встречавшихся доселе несовершенств во многих человеческих положениях заключается в *трудности взаимодействия и взаимного влияния двух этих классов друг на друга* и что коренных улучшений не может последовать до тех пор, *пока не будет вполне установлено это взаимное влияние.* Если же этот недостаток связи и взаимного влияния ты вместе со мной считаешь злом, то и орден Вольных Каменщиков сочтешь лучшим средством против этого зла и самым целесообразным средством основательного улучшения. Дело в том, что он по крайней мере сочетает в себе две крайние части этих двух классов и сближает их друг с другом без всякого отношения к их сословным и профессиональным занятиям. Поэтому настоятельная необходимость требует, чтобы одна ложа (как это и бывает обыкновенно) объединяла не только ученых, но и неученых людей, и не только одних неученых, но также и ученых, и чтобы никто не думал косо смотреть на другого оттого лишь, что он такой, а не другой. Член сословия второго класса, который научится здесь преодолевать свое недоверие, свою робость, свой страх, свою ненависть или же презрение по крайней мере к *тем* членам сословий первого класса, которые являются его братьями по орде-

ну; член сословия первого класса, который отвыкнет здесь от своего сословного пренебрежения по крайней мере к тем членам сословий второго класса, которые окажутся его братьями,— возьмет с собою, конечно же, это душевное настроение из ложи в широкий мир, распространит это лучшее воззрение на общественные классы, а также и на других их членов, не приходящихся ему братьями по ордену, и сообщит это лучшее воззрение другим, непосвященным членам своего собственного класса. Порядочный гражданин, который, положим, понял в ордене, что ученый не непременно бывает педантом, не станет, конечно, отныне столь безусловно предполагать такое об ученых и за пределами ордена и при случае сообщит, конечно же, о своем открытии и другим честным гражданам, не состоящим в масонском обществе. Ученый, который, к примеру, узнал в ордене, что необразованный чиновник или гражданин не всегда бывает невежественным и глупым человеком, с которым невозможно говорить ни о чем разумном и от которого нечему научиться,— будет относиться к таким людям с уважением и за пределами ордена и распространит это свое открытие в беседах и печатных сочинениях. А в таком случае масонский орден есть одно из самых важных для мира учреждений — учреждений, которых без него в мире совершенно не было бы.

И наконец — впрочем, это я могу обрисовать лишь в кратком и беглом очерке,— орден мог бы даже действовать и *для самого государства, для церкви, для ученой публики* и найти себе применение во всех этих обществах с тем, чтобы постепенно подготовить и ввести такие учреждения, которым, как можно ожидать, станет сопротивляться односторонность.

Теперь у тебя достаточно данных для оценки целесообразности, полезности и даже настоятельной необходимости масонского ордена в большом человеческом и гражданском обществе. Каким может быть его действие — это выяснили тебе верные и естественные выводы из определения его цели; и его действие должно наступить, если цель его заключается в том, чтобы члены его стремились усвоить себе в этом объединении всеобщее, чисто человеческое образование в противоположность особенному сословному образованию; эту разумную и безупречную

цель, он, в свою очередь, непременно имеет, коль скоро им постоянно заняты люди серьезные, мудрые и добродетельные.

Отвечу сейчас еще на одно возражение, которое я слышал от тебя в другом отношении (а именно относительно мнимого всеобщего братолюбия) и которое ты не преминешь повторить и применить здесь. «Если,— скажешь ты,— орден должен устранить вредоносные последствия односторонности, то сам он не должен благоприятствовать развитию какой бы то ни было односторонности; но это именно и происходит в нем самом вследствие различных, строго отделяемых одна от другой систем, из которых каждая опровергает, исключает и преследует все прочие».— Ты совершенно прав, Констан, в этом своем возражении, и я сам повторил бы его за тобой, если бы имел в мыслях какую-нибудь из *систем,* а не подразумевал единственно чистое и всеобщее масонство, которое всегда едино и неделимо. *Оно* не терпит никаких систем; и если ты решишь, что именно исключительная и преследующая других система еще весьма далека от того, что мы называем масонством, то я не буду спорить с тобой в этом. Сохрани лишь вместе со мной неколебимой в поле зрения ту подлинную точку, с которой нам следует исходить в наших изысканиях и которую нам следует стойко удерживать за собой, и не заботься о тех выводах, которые могут отсюда последовать в отношении действительно существующего масонства.

ВОСЬМОЕ ПИСЬМО

Я доволен твоим ответом, дорогой друг! и рад, что чем-то содействовал приращению твоих познаний. Ты пишешь мне, что часто я угадывал твои предчувствия и сокровенные ощущения, что я до сих пор не делал, собственно, ничего иного, как только определял и выражал словами то, что ты всегда уже мыслил наедине с собой. Так же точно было и со мной, когда я размышлял об этом, и оттого познаний наших, просто как познаний, в самом деле прибавилось, а понятия наши стали более ясными. Давай же сообща продолжим этот наш труд.

Теперь мы потрудимся над тем, чтобы выдвинутые до сих пор принципы оказались достаточными в их применении к оценке масонских предметов, т. е. к оценке совершенного состояния масонства вообще или к оценке масонских ритуалов, законов и установлений в частности, масонского поведения отдельных лож и отдельно взятых братьев и даже, наконец — в случае, если бы выяснилась необходимость реформации лож,— к выяснению того, что и как, собственно, надлежит реформировать. Но чтобы эти принципы действительно были для того достаточны, их нужно развить еще подробнее и применить еще шире. А с этой целью мы должны снова вернуться к первым принципам и прийти к согласию относительно их.

Первый принцип. Конечная цель человеческого существования вообще находится вовсе не в нынешнем мире. *Эта наша первая жизнь есть лишь приуготовление и зачаток высшего существования,* уверенность в котором мы глубоко чувствуем, хотя бессильны помыслить что бы то ни было о свойствах, роде и способе этого существования.

Второй принцип. Цели, поставленные нам для настоящей жизни, как и сама эта настоящая жизнь, получают значение и ценность для нас потому лишь, что эти цели *предписаны* нам и что только в ином существовании цели эти могут быть осуществлены. Вся возможная деятельность представляется — и может представляться — нам лишь как содействие этим высшим целям *настоящей жизни. Непосредственного* труда и приготовления для вечности не существует, но мы приготовляемся к ней и можем стяжать ее уже на земле тем, что станем *честной волей содействовать предписанным целям настоящей жизни.*

Итак, прежде всего и непосредственно мы имеем дело с настоящей жизнью; указанная цель ее есть цель *единственно постижимая;* добрый и мудрый человек должен стремиться к этой цели с ясным сознанием ее. Мы сведем ее к следующим трем основным моментам и тем самым опишем и разовьем ее понятие с большей определенностью.

Во-первых, все человечество должно составлять одну-единственную, чисто моральную и верующую об-

щину. Это — цель *церкви,*— само собой разумеется, церкви в идее, которой как видимой церкви нигде еще не существует. К этой цели относится как *средство* всякое *образование духа.*

Во-вторых, все человечество должно составлять одно-единственное, всецело правовое государство; отношение отдельных людей друг к другу в государствах, взаимное отношение этих государств на земном шаре должно быть всецело упорядочено согласно вечному правовому закону разума; такова цель всякого *законодательства* в отдельных государствах и всех союзов и договоров между народами. К этому, как средство к цели, относится немалая часть *наук,* если смотреть не только на достигаемое благодаря им образование духа (как мы в других целях делали выше), а на действительное их *содержание.*

Наконец, *в-третьих, разумное существо должно совершенно господствовать над неразумной природой, и мертвый механизм должен быть подчинен велению воли.* Какую бы цель ни ставило перед собой какое-нибудь разумное существо, будучи побуждаемо к тому своей природой,— эта цель должна быть осуществима в неживой природе вне его и природа должна подчиниться разумной воле. Для этого служит средством *механическое искусство* и немалая часть наук в своем содержании.

Давай поближе применим к нашей цели эти основные идеи.

Именно содействие этим целям или, лучше сказать, этой одной совокупной цели человечества распределяется в обширном человеческом обществе между *многими отдельными сословиями,* так что члены этих сословий получают образование исключительно или во всяком случае преимущественно *для* одного только своего сословия, а позднее — *в* своем сословии. Ты видишь, что необходимым следствием такого порядка будет то, что члены сословий получают, как правило, *лишь часть человеческого образования,* а отнюдь не целое образование, и уделом индивида в большей или меньшей степени оказывается односторонность духа и образования. Согласно этому необходимому порядку и при этих обстоятельствах мы едва ли встретим где-нибудь *цельного,*

правильного человека; подобного человека пришлось бы составить из нескольких лиц различных и противоположных сословий; а в одном-единственном лице мы вряд ли найдем его на всем великом поприще всеобщего человеческого общества и его обычных воспитательных учреждений.

И вот все дело заключается в том, чтобы поставить на место это одностороннее сословное образование и переплавить его в образование чисто человеческое и всеобщее, словно бы (если остаться при только что начертанном образе) *осуществив в действительности упомянутое составление одного цельного, правильного человека из многих людей,* из которых каждый имеет что-то иное, необходимое целому человеку,— и притом не только в мысли, чтобы, по совершившемся слиянии свойств, *каждый индивид сам по себе и в самом деле был, насколько возможно, этим правильным человеком.* Эта задача не решена в обширном обществе нигде; такова-то, как я показал тебе, единственно возможная и единственно позволительная цель малого общества, возникшего — через отделение от обширного общества — из всех сословий и всех образованных народов, общества, которое и называет себя масонством.

Из этого мы сделаем, далее, следующий важный и совершенно очевидный вывод: что *всякий предмет человеческого образования,* какое достижимо в обществе, *является* — однако иначе, чем в обширном обществе,— *в то же время предметом масонского образования* и что безусловно хорошо и необходимо, чтобы масон усвоил себе насколько возможно бóльшую часть образования, будь то с помощью наук, искусства, профессиональных занятий или житейского опыта. Лишь все *одностороннее,* а именно то, что в обширном обществе, вследствие обособления некоей отрасли образования от всей массы образования, приходится на долю этой отдельной отрасли и зависит от нее; далее, все *случайное,* утвердившееся в некоем разделе этого образования по условиям эпохи и места,— все это в масонстве отделяется от свойственного ему образования и остается при слиянии в стороне, как caput mortuum[25]. Так, если привести лишь один пример, рèлигиозное образование, безусловно, составляет часть масонского воспитания; но религия масо-

на есть нечто совершенно иное, чем религия какой-нибудь существующей церкви или даже особенной секты, либо даже чем вера пошло философствующих и нечестно экзегетствующих деистов и просветителей от библеистики.

ДЕВЯТОЕ ПИСЬМО

Однако прежде чем мы сделаем теперь шаг вперед, я должен рассмотреть сперва одну важную истину и оспорить один общераспространенный предрассудок, присутствие которого в твоей душе сильно помешает впечатлению от того, что мне еще предстоит сказать тебе. Если тебе покажется, что эта истина сюда не относится и не подходит к ряду истин, изложенных до сих пор, то дождись следующего положения, и увидишь, сколь точно она подготовляет и предваряет его.

Выражу мое положение ясными словами: *всякое произвольное образование в обществе исходит от образования рассудка.*

Правда (так я с самого же начала отвечу на возможное возражение), далеко еще не достаточно *познать* истину; нужно иметь могучую волю повиноваться ей, а это волевое решение отнюдь не проистекает от одного только познания, и никто не может доказать его логически с помощью аргументов ни себе, ни другим; *оно есть нечто иное, от простого постижения истины совершенно не зависящее,* и в словах «он должен понимать это, следовательно, он должен также хотеть этого» нет никакой последовательности.

Но даже самая лучшая воля, будь она только возможна при сильном помрачении рассудка, оказалась бы совершенно бесполезной и не имела бы ценности, *если бы мы вовсе не могли постичь, чего же нам следует желать своей доброй волей.* А значит, те, кто кричат непрошенному наставнику, несущему им поучение: «Ни слова о знании! Это годится разве что для школы. Действовать, действовать — вот в чем вся суть!» — без сомнения, просто не знают — если судить о них в самой мягкой форме,— что они говорят.

Действовать — это, конечно, дело, *венец дела!* Но как

же вы хотите действовать без обширного исследования, не узнав, *что* вы делаете? Хотите ли вы действовать вслепую, как животное? Это поистине не дело! Тот, кто говорил бы так и отвергал бы ради деятельности всякое познание, тот, по-моему, был бы подобен слепцу, который кричит врачу, обещающему вернуть ему зрение: «Да зачем же мне одно лишь зрение, этот взгляд, который ты только и мог бы дать мне! Он ведь нисколько не прибавит мне познания. Обратить взгляд на предмет, покоить на нем свой взгляд, созерцать и проницать предмет и постоянно его рассматривать — вот что важно, вот в чем дело!» Глупец! Конечно, дело в этом. Неужели ты немо и мутно обратишь на предметы свой вновь прозревший взгляд, подобно барану, и станешь следить взглядом смену сливающихся и качающихся очертаний? Тогда, конечно, ты ничего не разглядишь своим взглядом. Только напрасно ты ждешь, что какой-нибудь врач или какие-нибудь глазные капли дадут тебе эту способность устремлять, покоить и приковывать взгляд к предмету; ее ты должен взять у себя самого, у собственной своей силы. Но ты не можешь обратить или удерживать взгляд, *если нет у тебя прежде самого зрения,* и его-то я и хочу на первое время дать тебе. *Правильно воспользоваться им — это уже будет потом твое дело.*.

Как видишь, не воление существует ради познания, а познание — ради воления.

Что же сказать тем, которые, как только увидят, что кто-нибудь старается достичь во всем отчетливого познания, кричат ему: «Но человек-то — не один лишь *рассудок!*» Конечно, он — не один рассудок; он для себя самого — *для себя самого,* говорю я,— есть также *воля;* но никто не может воздействовать непосредственно на волю другого, словно бы *вволившись в него,* или побудить и сподвигнуть его волю. Она всегда исходит только изнутри наружу и никогда — извне вовнутрь.

Что касается меня, то я знаю лишь два способа воздействовать на человека. Первый и гораздо более важный способ есть *поучение.* Но знание не составляет еще поступка; на действие каждый должен *решиться сам собой.* Чтобы побудить человека и к этому, нам не остается ничего иного, кроме (второе средство) *доброго примера,* которым мы покажем ему отчасти, что предписа-

ние исполнимо, отчасти же — что исполнение его любезно людям.

Повторяю: я, что касается меня, знаю лишь эти два способа. Однако припоминаю, что тебе известен еще третий, который ты защищаешь; ты хотел бы делать людей лучше еще и с помощью трогательных и потрясающих душу впечатлений, того, что ты называешь *сердцем,* и фантазии: вот мнение, которого держатся все публичные ораторы. Поверь мне, Констан! если одно только надежное улучшение воли заслуживает имени *совершенствования,* указанные тобою средства не достигнут ничего, а частое употребление их будет даже вредно. Если человек размягчается и проливает потоки слез или опьянен возвышенными чувствами, то этим можно, правда, вызвать его на минутное доброе дело и удержать от недостойного поступка, но как только пройдет духовное опьянение, он снова станет прежним человеком, и мы не приобрели ничего, кроме внешнего поступка, который, если только мы имеем в виду подлинную цель, никогда не окажется для нас решающим дело. Зато легко может случиться, что кто-то, легко и часто предающийся плачу, решит, что он, стало быть, добрый человек, и бросит заниматься самопроверкой и самообработкой, а ведь это занятие только и могло бы спасти его.

А поэтому как во всяком воспитательном заведении существеннее всего *обучение,* так же важнее всего оно и в масонстве. И потому в следующих письмах я, согласно этим предпосылкам, продолжу соотносить вышеописанные предметы масонского образования с обучением и отвечать на вопрос: если дело обстоит так, как сказано мною выше, то что вследствие этого относится к числу предметов масонского обучения, как и благодаря чему — какому существенному характеру своему — становится это обучение *масонским?*

ДЕСЯТОЕ ПИСЬМО

Как совокупную цель человечества я назвал тебе следующее: оно должно составить одну-единственную чисто моральную церковь, одно вполне правовое государство и подчинить неразумную природу велению воли.

Остановлюсь теперь на первой части этой цели — *образовании чистой нравственности и религиозности* — и начну с утверждения, совершенно отличающегося от встречающихся обыкновенно, а именно: *не существует никакого масонского воспитания и образования к моральности*. Более того, подобного воспитания вообще не существует *нигде* и существовать не может; без сомнения, одна из пагубнейших черт нашей эпохи состоит в том, что в такое воспитание все еще верят, тем самым наглядно показывая, что подлинной нравственности еще вовсе не знают и путают ее с той чинностью, законосоразмерностью и т. п., которая, конечно же, может быть и воспитана.

Нравственность (часто говорят о *чистой* нравственности там, где следовало бы говорить только «нравственность», ибо никакой нечистой нравственности не существует вовсе и все нечистое именно потому не нравственно) — итак, *нравственность* заключается в том, что мы исполняем нашу хорошо нами постигнутую обязанность с абсолютной внутренней свободой, без всякого внешнего побуждения, просто потому, что это — обязанность. Это решение человек может принять лишь сам по себе, ему нельзя научить или логически доказать его, еще менее того — вымолить или вынудить силой либо слезами.

Эта живущая в душе нравственность всегда лишь *едина* — упомянутая только что добрая воля, нечто положительное, не допускающее ни прироста, ни умаления, ни смены, ни изменения под влиянием обстоятельств; следовательно, не может быть, вопреки встречающемуся порой мнению, и какой-либо особенной масонской нравственности. Единственную подлинную нравственность разумел я, когда писал в одном из прошлых писем, что есть предметы, которые, коль скоро они вообще не суть предметы общественного образования, не могут быть и предметом образования масонского; о них каждый может затевать тяжбу лишь с самим собой и с Богом, а отнюдь не с другим человеком, и в их отношении даже масонство было бы профанацией. Существуют, конечно, особенные обязанности, которые возлагает масонский орден на своих членов и которых у них не было бы, не будь они членами этого общества; но следует ли

исполнять даже и эти обязанности из чистой любви к долгу или по другим причинам — это решает для себя человек, а не масон.

Хотя, следовательно, не существует никакой особенной масонской нравственности, однако существует особенная масонская религия или — чтобы устранить все недоразумения — особенное масонское воззрение на религию и именно поэтому особенное масонское *воспитание к религии;* само собой понятно — к моральной, а не к церковной религии, с которой масонство вообще не имеет ничего общего. Рассмотрим это поближе.

Масонство, согласно данному нами его определению, должно отделить от каждой отдельной отрасли человеческого образования то случайное, что сообщили ему условия времени и места, и, далее, то одностороннее и преувеличенное, что необходимо возникало вследствие отделения этой отрасли от всего ствола образования, и утвердить все человеческое в его чистоте и в его связной цельности. Таков для нас его характер, который оно должно сохранить и в данном случае.

Религиозное же образование в обширном обществе, несомненно, усвоило много случайного и одностороннего, и если вообще необходимо устранить последствия этого способа образования, то совершиться это должно масонским путем. Религиозные воззрения народов приспособились — да иначе ведь и быть не может — к их нравам и обычаям, к их воззрениям на человеческую жизнь, к их наукам и искусствам, и в этом все они одинаково правы. Божество, конечно, явилось всем им вместе и открывало себя среди них с великой силой: иудею — при чудесном спасении его из египетского рабства; римлянину — при основании его вечного Капитолия; арабу — когда один человек из их среды соединил рассеянные племена и велел, словно из ничего, возникнуть огромному царству[26]. Неправы они оказываются только, когда спорят между собой, когда один отрицает историю другого и желает навязать ему свою собственную — как единственно истинную.

Всякий человек, рождающийся в обществе, непременно рождается в какой-нибудь его части, среди какой-нибудь нации, и наряду с прочими неизменными произведениями этой нации получает в то же время эту

национальную, внешнюю форму религиозности. Кроме того, богословы всех наций издавна стремились превратить дух своего сословия в общечеловеческий и в этом даже очень преуспели. Эту совершенно случайную форму, являющуюся не чисто человеческой, а отличительным знаком некоторых людей, человек совершенно образованный должен постепенно совлечь с себя; он не должен быть иудеем, или необрезанным среди иудеев, или римлянином, или арабом, имеющим религию, но *он должен стать просто человеком, имеющим религию.*

Религиозное воззрение в обширном обществе приобрело односторонность — оттого что должно было отделиться от остального человеческого образования и быть передано особенному союзу — видимой церкви. Для человека, не имеющего иных занятий и не обязанного делать ничего иного, кроме воспитания в других религиозности, религия — *именно та, которую он должен сообщить другим,*— есть, конечно же, цель, и единственная цель его жизни. Он признает ее такой целью и в этом совершенно прав. Не имея чувства чисто человеческого, он легко уступает соблазнительному желанию сделать всех вокруг себе подобными и сделать для всех религию, которая означает здесь у него не ту, *какую они должны сообщить другим,* а, скорее, ту, *какую они должны иметь сами,*— также целью и единственным делом жизни. Он легко поддается искушению призвать вверенную ему паству употребить все же все усилия, чтобы стать вполне благочестивой и по доброй воле искать вечное. Ему поверят, его послушаются и — едва ли можно выразиться мягче — приобретут в результате весьма одностороннюю религиозность.

Не то — подлинный масон. Ему это стремление к самосущему благочестию кажется совершенно подобным стремлению человека, который хочет плавать, и отменно плавать, не входя в воду. Он не знает иного взыскания вечного, *кроме добросовестного исполнения временного из чистой любви к долгу;* к нему не приходит желание искать *небесное* сокровище, которого он не может увидеть; *он стремится лишь к поставленной ему земной цели в твердой уверенности, что небесная цель скрыта за нею и что она без лишних его усилий низойдет к нему, как только он достигнет земной цели.*

Религиозность отнюдь не есть для него нечто *изолированное* и *самобытное*, такое, чтобы можно было быть весьма сильным в благочестии, во всем же остальном — весьма слабым, отсталым и дурным человеком. Он не *сам* религиозен, но *мыслит* и *действует* религиозно; *религия для него — не предмет, а лишь тот эфир, в котором и являются ему все предметы*. Он всецело прилагает *всю силу* свою ко всякой работе, попадающейся ему здесь, на земле, и сторонний наблюдатель подумал бы, что ему вообще неважно ничто, кроме достижения этой цели, и что эта цель наполняет собой все его существо и все его влечения. Но на самом деле простое бытие этой цели совершенно неважно для него, и эта цель сама собой, сама по себе и ради себя самой не имеет для него ни малейшей ценности. *Лишь к незримому и непостижимому для него вечному, сокрытому за этой земной оболочкой, стремится он;* и лишь ради этого сокрытого имеет для него вообще значение то, что видимо наблюдателю. *Его мысль — неизменно в вечности, его силы — неизменно с вами.* Но ему не приходит на ум жить в небе лишь мыслью, в воображении, оставляя меж тем силы свои на земле, ибо нет мысли без деятельной силы, дающей нам что-нибудь замыслить.

ОДИННАДЦАТОЕ ПИСЬМО

Я очень желал бы, чтобы от тебя, даже в сомневающемся вопрошании, не ускользнули выражения: действенность и полезность религии или религиозности. Религия не может быть употребляема ни для сохранения гражданского порядка, ни для успокоения и утешения, потому что употребления у нее вовсе никакого нет.

Особенное сословие, которому вверено религиозное воспитание обширного общества и которое к тому же не видит действенности своей должности и не может ее видеть, потому что она и в самом деле, если устремляется к подлинной цели, должна оставаться незримой, легко может впасть в искушение искать свою полезность и придать своей должности более зримую, более осязаемую действенность, а своему занятию — общественный и

гражданский вес. Тот из упомянутого сейчас сословия, кто мыслит подобным образом, прибегнет к обычному средству, постарается привести людей к моральности страхом загробных наказаний и надеждой на вечное воздаяние и назовет это религией. Несчастный! Он и не знает, что то, чего добивается он страхом и жаждой награды, есть вовсе не моральность, а только внешняя почтенность и законосообразность и что он всеми своими силами содействует тому, чтобы те, на кого он может влиять, навсегда умерли и для морали, и для религии.

Не то — масон. Он знает, что в обширном обществе там, где нет нравственности, нужно вынудить по крайней мере внешнюю законосообразность; он знает, что лживо и к тому же чрезвычайно опасно было бы считать эту законосообразность приготовлением к моральности, что она должна быть и всеми силами поддерживаться лишь для того, *чтобы могло сохраниться человеческое общество*. Но никогда он не вызовется сам работать для этой цели, ибо он опять-таки знает, что государство уже построило тюрьмы, исправительные дома и иные известные учреждения; и он весьма далек от пожелания, *чтобы самое святое в человечестве — религия* — было унижено до того, чтобы восполнять собой нехватку палачей.

Что касается самого масона и масонского общества, то само собой понятно, что тот, кому, чтобы остаться честным человеком, еще требуется строгая дисциплина наград и наказаний, вовсе не годится для этого общества, ибо нуждается не только в улучшении своего полученного для общества образования, но едва ли получил само это образование; так что на подобного человека масонским устроениям вовсе не приходится рассчитывать.

Масон должен творить добро и избегать порока из чувства долга или, по самой крайней мере, из чувства чести, пусть даже (хотя это и невозможно) он решительно ничего не знал бы о Боге и религии и не верил бы, и притом не как масон, а как человек, который только и способен осуществить масонство, как мы его понимаем. Итак, масон не может рассматривать религию или желать употребить ее как побуждение к добродетели, будь то даже только по единственной указанной выше причине — потому что она вовсе не может быть таким побуж-

дением, ибо недобродетельно все то, что основано на внешнем побуждении.

Религия без особого вреда могла бы быть употреблена (как ты выразился) для *успокоения духа и сердца* — успокоения при виде кажущегося противоречия между законом долга и миропорядком. Но усовершенствовавшийся масон не употребляет ее и для этого, нисколько не нуждаясь в подобном успокоении.

Конечно, именно обнаружение этого противоречия впервые приводит к религии каждого человека. Сокровеннейшим существом моим мне поставлена цель — конечная земная цель человечества; мне предписаны действия, труды, жертвы ради этой цели. Этому голосу в своем сердце я не могу перестать повиноваться. Но если я взгляну на ход дел и судеб мира, то все труды мои для этой цели кажутся мне пропавшими зря, и даже кажется порою, что они ей препятствуют. Незримая и слепая сила совершенно безотносительно к моим трудам направляет, похоже, все, по-видимому, так хорошо (или так дурно), как только возможно. Это размышление, Констан, само собой напрашивающееся всякому добросовестному, но хладнокровно наблюдающему человеку,— оно-то именно приводит человека к религии и *ставит ему вместо земной цели, в которой он отчаивается, хотя и не перестает трудиться ради нее, цель незримую и вечную.*

А значит, это, возможно, *потребность, приводящая* его *к религии;* но совершенно образованный человек — а таким и представляется мне масон — не останавливается на этой ступени. *Теперь у него есть религия,* она стала частицей его самого; он больше не нуждается в ней именно потому, что имеет ее. Закон долга и ход мироздания больше не противоречат друг другу, ибо ему известен теперь высший мир, лишь упражняющим человека явлением которого служит наш чувственный мир. Сомнение, приведшее его к вере, теперь навсегда разрешено для него — именно благодаря этому его религия и получает тот характер, который я отметил в ней выше: она не является больше для него *предметом его деятельности,* но, если можно так выразиться, служит органом и *орудием всякой его деятельности. Она не есть для него нечто такое, что он еще творит для*

себя, о чем бы он себе напоминал и к чему бы побуждал себя, но нечто такое, чем, неосознанно для себя самого, творит он все прочее. Она есть глаз его жизни, которого он — когда он предоставлен себе самому и если он не отражается для него в зеркале искусственной рефлексии,— *которого он не видит, но которым он видит все прочее, что он видит.*

И вот теперь я думаю, что исчерпал все касающееся, по масонским понятиям, первой части совокупной цели всего человечества. Я распространился об этом всего больше потому, что оно послужит для пояснения того, что последует затем, и потому, что в этой важной части я хотел привести тебе более подробный пример масонского учения и воззрения. Теперь же в каждом из посланий, которые ты еще получишь от меня, я буду более краток.

ДВЕНАДЦАТОЕ ПИСЬМО

Второй основной момент совокупной цели человечества относится, как я сказал в восьмом письме, к созданию *вполне правового гражданского устройства* между людьми, между гражданами в государстве и между самими государствами, дабы все человечество составило, наконец, одно-единственное, упорядоченное и управляемое только в согласии с вечным правовым законом разума. Теперь нам следует лишь описать настроение и образ мысли масона, с помощью которого он содействует осуществлению этой главной цели человечества. Я могу выразить ее кратко и определенно в следующих словах.

Как земная цель относится в глазах масона к цели вечной, в таком же точно отношении находится для него *ближайшая, настоящая цель государства,* в котором он живет, к *земной цели всего человечества.* Как все земное означает для него лишь вечное и получает для него ценность лишь благодаря этому вечному, покровом которого он признает его, так все законы и распоряжения его государства и все события его времени суть для него лишь весь род человеческий и относятся для него лишь ко всему роду человеческому — и лишь в этом отношении имеют ценность и значение.

Не думай только, что совершенно образованный человек устраняется по этой причине из своего государства и предается косному, холодному космополитизму. Напротив, благодаря этому своему пониманию он становится полезнейшим и совершеннейшим гражданином государства. А именно, так же как в отношении религии, несмотря на то что мысль его всецело погружена в вечное, он тем не менее все свои силы посвящает земному — так и в отношении справедливости вся его сила посвящена его государству, его городу, его должности, тому определенному местечку на земле, где ему пришлось жить, невзирая на то что мысль его обращена на целое. *В душе его любовь к отечеству и сознание гражданина мира соединены неразрывнейшим образом, и притом находятся в определенном отношении друг к другу. Любовь к отечеству — его дело, мирогражданство же — его мысль; первое есть явление, второе же — внутренний дух этого явления,* невидимое в видимом.

Ибо так же точно, Констан, как религия, желающая существовать обособленно от прочего, ничтожна, искаженна и даже просто смешна,— так и космополитизм, желающий устоять сам по себе и исключающий патриотизм, глуп, ничтожен и искажен. «Единичное есть ничто,— говорит подобный космополит,— я мыслю, живу и забочусь лишь о целом; оно должно улучшиться, в нем должны распространиться порядок и мир». Хорошо! Но скажи мне только, как *думаешь ты помочь* этому целому теми благодетельными мыслями, которых ты, как ты уверяешь, о нем придерживаешься; не желаешь ли ты благотворить ему вообще, словно бы одним махом? Разве целое есть что-то иное, чем соединенные в мысли отдельные части? Разве может каким-либо образом стать лучше в целом, если не начнется улучшения в какой-нибудь отдельной части? А потому стань-ка прежде всего сам лучше, а потом уже старайся сделать лучше обоих соседей своих справа и слева, и тогда, я думаю, *целое* в самом деле станет лучше, потому что в нем есть один, или два, или три особенных индивида, которые стали лучше.

Масон понимает это, и потому его космополитизм проявляется в сильнейшей деятельности его в пользу того определенного места, на котором он стоит. Каковы

бы ни были гражданские законы, при которых он находится, и как бы глубоко ни постигал он недостатки этих законов, он повинуется им, как если бы то были изречения самого чистого разума; ибо он знает, что дурные законы и гражданское устройство лучше, чем совсем никаких, что дурные законы служат приготовлением для лучших и что ни один человек не вправе без согласия всех изменять или отменять в них что бы то ни было, но что абсолютно никто не вправе отменить их просто молчаливым неповиновением. Только если поручения, которые дает ему его государство, прямо и бесспорно противоправны — тогда само собой разумеется, что он не возьмется исполнять их, хотя бы он должен был от этого погибнуть, причем отнюдь не как масон, а просто как справедливый человек. Не считая же этого единственного случая — каковы бы ни были поручения и цели государства, как бы далеко ни отстояли они от того много лучшего, что, по его убеждению, должно было бы совершиться,— он исполняет их с такой тщательностью и с таким прилежанием, как будто бы у него вовсе не было никаких иных дел. Ибо он ведь должен не распорядиться, а только повиноваться, и он знает, что весь ход целого ожидает от него повиновения. Лишь тем одним отличается он от повинующихся из страха, из выгоды или из привычки, что делает все только для мирового целого и ради мирового целого.

Что касается третьей части совокупной цели человечества — того, *чтобы неразумная природа была всецело подчинена* разумной воле и разумное существо господствовало над мертвым механизмом, то для образа мысли масона существенно и характерно, что он знает это, что он признаёт в этом цель человечества и что поэтому он рассматривает и оценивает с этой стороны всякое человеческое дело, каким бы маловажным оно ни было. Знакомство с этой целью и признание ее служат ему для того, чтобы ценить людей не по величию или малости места, случайно ими занимаемого, а по той верности, с которой они на нем трудятся. Рассмотренная с этой точки зрения, самая низкая механическая работа равна высшему духовному труду, ибо как первая, так и последний способствуют господству разума и расширяют завоеванные им владения. Земледелец или ремесленник,

занятые своим делом, ради своего долга и ради целого с подлинной преданностью и вниманием, которым сопутствует удача, стоят в глазах разума выше рангом, чем бездарный ученый или непризванный философ. Кто усвоит себе это воззрение, тот не только по справедливости оценит мир и положения в нем, но возвысит и собственную свою ценность высотой обретенной им точки воззрения.

Создать, укрепить это воззрение, придать ему больше жизни — на это, друг мой, должно быть направлено все то учение, которое я называю масонским. Теперь ты можешь расчесть, как следует давать и принимать это поучение, как равно и то, сколь малого можно добиться без поучения.

ТРИНАДЦАТОЕ ПИСЬМО

И вот, еще прежде, чем я прибавлю то, что я хочу сказать тебе, Констан, сверх этого в этих моих письмах, давай в немногих словах оглянемся на весь нами пройденный путь.

Масонский орден, согласно итогу наших изысканий, есть заведение, которое должно устранить все одностороннее в образовании, что получает человек в обширном обществе, и возвысить это лишь половинчатое образование до всеобщего и чисто человеческого образования. Мы спрашивали: каковы части и предметы человеческого образования, которые нужно получить в этом обществе? — и ответили: образование к *религии* человека как гражданина невидимого мира, образование его для *государства* как гражданина какой-нибудь части видимого мира и, наконец, образование навыка и умения *повелевать неразумной природой* в качестве разумного существа. Мы спросили затем: какими *средствами* располагает общество, чтобы дать своим членам это образование? — и ответили: *поучение* и *пример*. И только теперь можно было ответить на вопрос: что же, собственно, может иметь целью масонское наставление и масонский пример?

Мы ответили: *в религии* — отделение всего случайного, что привнесено в религиозные воззрения общества

условиями времени и места и в соответствии с чем религия утверждается односторонне либо как единственная особенная цель всей нашей деятельности, либо как средство для какой-нибудь чувственной цели. В отношении образования *для права и закона:* теснейшее сопряжение мирогражданского сознания с сознанием граждански-государственным, в котором сознании масон с пунктуальнейшей точностью повинуется законам своей страны и предписаниям своих начальников,— но не так, словно бы существовала на всем свете одна его страна (опустошительный патриотизм римлян и т. п.), а потому, что его страна есть часть всего человечества.

Наконец, в отношении цели *подчинения природы разуму* знание этой цели служит ему отчасти для того, чтобы воодушевить его самого к верности профессиональному делу и указать ему более высокую точку зрения на его будто бы второстепенные занятия, отчасти же для того, чтобы снабдить его подлинным критерием уважения к верным служителям целей человечества, на каком бы месте в обществе они ни стояли. На то, чтобы создать в человеке убеждения, ведущие к подобному образу мыслей, должно быть, так заключил я, нацелено все масонское наставление.

На чем основан масонский *пример* как таковой — как проявляется у членов масонского общества тот образ действий, в котором невозможно не заметить многосторонности их сердечного настроения, чистоты их помыслов, где каждый стремится содействовать благу другого без самомнения, суетности, жертвуя своими гражданскими, учеными или художественными притязаниями и заботясь лишь о плодотворной полезности и пригодности для жизни, для споспешествования чисто человеческому образованию,— все это, Констан, ты и сам сможешь извлечь и рассмотреть, исходя из вышесказанного. Теперь же мы с тобой займемся сообща лишь масонским поучением, а рассмотрев его материю, исследуем еще вопрос о том, *как может возникнуть, продолжаться и приумножаться такое поучение?*

В этом изыскании, как и в предшествующем, мы так же неизменно останемся на точке зрения человека непосвященного, который ничего не знает об ордене и о мистериях исторически, кроме вещей общеизвестных, но

который с любовью к истине и с возможной последовательностью предается умозаключениям. Я снова напоминаю тебе об этом, Констан, чтобы ты не думал узнать что-нибудь положительное потому, что с тобой говорит посвященный; я совершенно равен тебе и просто высказываю то, что и ты в самом себе мог бы думать об указанном мною предмете.

Пока люди — давай аргументировать далее,— пока люди в естественном состоянии не образуют себя, собственно говоря, сами, и притом сознательно, намеренно и согласно правилу, но пока их образуют обстоятельства, которым они страдательно предаются,— о том образовании, которое единственно мы и разумеем здесь, еще вовсе не идет речи: ни о публичном образовании — в обширном гражданском обществе, ни о тайном — в обособленном, более частном объединении. В этом состоянии человечество еще только созревает до *способности* к осознанному и рассчитанному образованию.

Наступает эта зрелость, и возникают особенные сословия, религиозные учреждения или жречество, законы, гражданское устройство и власть; возникает, одним словом, все то состояние человеческого рода, которое я описал в одном из первых писем.

Поскольку все, согласно моей предпосылке, исходят из одной и той же начальной точки — из *естественного состояния,* различие их образования на первых порах не может стать особенно заметным, а односторонность и половинчатость этого образования — очень уж большими.

Но обособление продолжается; новые поколения людей рождаются отныне в *известном сословии* и для известного сословия. С каждой новой эпохой различные сословия оказываются все резче отделенными друг от друга, и вот постепенно вместе с *выгодами* общественного образования выясняются и описанные выше его *недостатки,* а с этими недостатками — и потребность противодействовать ему единственно возможным путем с помощью *обособленного союза людей.*

Мне небезызвестно, что во многих государствах и их порядках, в особенности в древности, бывали иные вполне публичные учреждения и заведения, которые противоставляли себя подобному резкому разграничению со-

словий, какое мы видим в современном мире, и создавали равновесие в образовании всех. Но я знаю в то же время, что эти учреждения существовали все же лишь в весьма немногих государствах древнего мира и что даже там они далеко не достигли полного равенства духовного образования.

Одним словом: недостатки в человеческом образовании, которые, согласно нашим рассуждениям, могут быть устранены лишь таким объединением, каким представляется нам ныне существующее масонское общество, должны быть почти так же стары, как само общественное устройство жизни; *ибо они суть необходимое следствие такого устройства.* Но если они существовали, то были, без сомнения, также и превосходные люди, *заметившие* их. Но если их заметили, то, без сомнения, те, кто заметили их, нашли в то же время и *единственно возможное средство* устранения их, а именно *обособление в замкнутые общества* с целью чисто человеческого образования, и соединились с другими единомышленниками для исполнения своих мыслей на деле. Поэтому в высшей степени вероятно, что наряду с публичным образованием в обществе издавна существовало образование тайное, которое шло с публичным рука об руку, возрастало и падало вместе с ним, неприметно влияло на него и само, в свою очередь, приобретало или же страдало от его влияния, как, например, Пифагор и его знаменитый союз в государствах Великой Эллады. А потому как первое положение, заслуживающее нашего внимания, мы устанавливаем следующее: *вероятно, с тех пор как существует история, всегда существовали тайные, т. е. обособленные от публичных и необходимо требующие такого обособления, образовательные заведения.*

Посмотрим в дальнейшем, какие еще выводы мы сможем сделать из этого положения.

ЧЕТЫРНАДЦАТОЕ ПИСЬМО

Лишь там имеются тайные образовательные учреждения, где нет заведений публичных, созданных упорядоченным обширным обществом. Среди грубых дикарей

или кочующих пастушеских народов нет нужды в заведении для устранения односторонностей жречества или законодательства, ибо они не созрели даже до жречества и до законодательства. *В их среде не стóит поэтому искать и мистерий,* кроме разве что пошлого суеверия,— но не мистерий, исправляющих и возвышающих удостоверенную национальную истину: ибо у них нет еще даже и национальной истины.

Каким же путем пошло публичное образование — мы достаточно хорошо знаем об этом из истории человеческого общества. Правда, происхождение и первый исток этого образования скрываются во мраке неведомого или облекаются в мифическую поэзию; мы встречали даже и позднее народы с высокой культурой (подумай при этом только об индусах и китайцах), история образования которых решительно не присоединяется к обозримой для нас цели, не составляет никакого звена в ней; эти народы одни только и могли бы привести нас к более глубокому источнику культуры рода человеческого, чем тот ее источник, который известен нашей истории.

Между тем, отвлекшись от этого обстоятельства, мы замечаем все же и в этой нашей истории некоторый *прогресс и непрерывную цепь культуры,* переходящей от египтян к грекам, от них — к римлянам, а от них, после соединения с возникшим тем временем на востоке христианством,— к новым европейцам.

Во все это время *нужны* были тайные образовательные учреждения. Согласно приведенному нами выше первому положению, *вероятно,* что такие учреждения существовали в действительности.

Вся публичная культура в описанное время и в указанной череде народов всегда являлась *одной и той же самой культурой,* одной связною нитью, всего лишь принимавшей на себя печать национального характера всякого народа, к которому переходила, и прираставшей и усовершенствовавшейся благодаря успехам человеческого духа у каждого народа.

Весьма вероятно поэтому — и таков второй естественный вывод, который мы можем сделать с точки зрения непосвященного,— *что рядом с этой нитью публичной культуры в те же времена и у тех же народов протянулась подобная ей связная нить тайной куль-*

туры и так же точно, как и публичная, достигла наших времен; возможно, что подобно тому как с публичной культурой соединилось происходящее из иного источника христианство, в то же самое время и существующая тайная культура присоединилась к тайной культуре тех восточных народов, из публичной культуры которых возникло христианство.

В этих мыслях для тебя есть богатый материал для размышления, и впоследствии будет очень важно, как ты понял все мое умозаключение, дабы постичь логичность и плодотворность этого вывода. В дальнейшем рассуждении я вынужден буду проникнуть несколько глубже в существо того поучения, которое мы привыкли называть масонским; поэтому отложу его из экономии места и времени до следующего письма.

ПЯТНАДЦАТОЕ ПИСЬМО

Перехожу непосредственно к следующему изысканию.

Что касается *публичной* культуры, то, бесспорно, было целесообразно — коль скоро к ней всякий, насколько он способен вообще воспринимать ее, должен иметь возможно более легкий доступ,— чтобы эта культура была выражена в *долговечных памятниках,* как только было изобретено искусство сообщать мимолетной мысли и летучему слову долговечность и зримые для глаз очертания. К *тайной* же культуре вследствие самой ее сущности должен иметь доступ не всякий, а только тот, кто уже прошел публичную культуру и был уже, насколько возможно, приведен ею в законченный вид. Тайная культура, как ясно из всего сказанного, не может *предшествовать* публичной, скорее, сама она предполагает публичную, так же как не может она и *идти с нею рядом,* не угрожая тем осуществлению целей их обеих; она может только *следовать* за нею.

Между тем — позволь мне объяснить этот момент с возможной тщательностью — подлинной цели тайной культуры, чисто человеческого образования, которое предстало твоему взору в слабом и неполном очерке из

шестого моего письма, можно достичь двумя путями: либо в *одиночку,* дарованием, глубоким размышлением и исследованием, образованием своего духа и сердца по результатам этого размышления, либо с *помощью общества,* которое в таком случае может быть не обширным гражданским обществом (ибо в нем-то и имеет место подобное изолированное состояние), а только малым, обособленным обществом.

В первом случае наше воззрение, поскольку оно возникло путем размышления, принимает *форму размышления;* мы аргументируем, диалектизируем, доказываем логически, опровергаем и обосновываем умозаключения. Ничто не мешает нам проповедовать его *в этой форме* на крышах, если только нам так захочется, переписывать его, отдавать в печать и т. п.

Так, если заимствовать поясняющий пример из действительности, вполне возможно, что я в этих своих письмах к тебе, непосвященному, постарался, насколько хватает всего моего знания и сил, представить сокровеннейший дух всевозможных мистерий и ни в чем не умолчал и не утаил его, неизменно пользуясь при этом формой рассуждения и обычным языком. В то же время, однако, я совершенно убежден в том, что я не выдал ни тебе, ни кому бы то ни было, кто стал бы случайно читать эти письма, ничего из того, чего ему не следует знать, а мне — говорить. И так же точно во всех книжных лавках выставлены для публичной продажи книги, которые хоть и трактуют о масонстве, однако же не выдают ни звука о нем; но между тем — и это заметь себе в особенности — во всех книжных лавках есть книги масонов и не масонов, ни словом о масонстве не упоминающие, авторы которых, возможно, ничего о масонстве и не знают и *которые тем не менее суть книги совершенно доподлинно масонские.*

Поэтому, повторяю, ничто не препятствует профанировать мистерии *в этой форме,* ибо *профанируются только речъ или письмена,* но не сами мистерии. *Кто не имеет уже этого в себе, тот никогда и не вместит в себя этого.* Речь превратится для него в ряд непонятных звуков, а книга — просто в чистые белые листы, или если он все-таки добьется смысла, то весьма второстепенного и половинчатого, но никогда не *всего полного*

смысла, какой имело в виду изложение. Тогда спорят и заключают своего рода договор о разделении полномочий, о том, насколько желают признать имеющим силу сказанное и насколько — нет; тем самым всегда нечто приобретается и приготовляется по крайней мере путь для истины. Однако непонимание или понимание неверное наносят лишь очень незначительный ущерб, а то и вовсе никакого. Ведь что же в конце концов понимают при этом неправильно, *если не философский тезис?* Чему же, собственно, причиняется ущерб, если — самое большее — не ореолу славы изобретателя этого тезиса, который, если только есть в нем хоть искра подлинного духа, вменяет этот свой ореол ни во что?

Что же касается между тем второго случая, когда некто получает чисто человеческую культуру в тайном (это просто значит — обособленном) обществе, то способ преподавания, предназначенный для тайного общества, очень просто мог бы принять *совершенно иную форму:* не форму умствования, приглашающего к ученому спору, указывающего аргументы, призывающего к проверке этих аргументов и не желающего утверждать ничего о том, на что не распространяется значимость этих аргументов, а в совсем простом рассказе: «Вот как обстоит дело, мы это знаем, и всякий, кто уподобится нам, узнает это». Это поучение обращалось, по-видимому, не исключительно к рассудку, как первое, а, скорее, к цельности человека, а потому не допускало, собственно, диспутов об ученых предметах; наконец, коль скоро оно, согласно предпосылке, происходит из незапамятной древности, то оно облечено, по-видимому, в метафорические выражения и образы.

Если такое поучение придет к тем, кто еще не способны воспринять его, то оно, само собой разумеется, будет так же мало понято ими, как и первое, философствующее и умствующее поучение. Но против него не затевают ученых споров и не заключают договоров, потому что само оно таких договоров не предлагает и желает быть принятым нераздельно; однако его сразу отвергают как в корне ложное и фантастическое или, если предпочитают образный язык,— как противоестественное и абсурдное, потешаются над ним и выставляют на общее посмешище. Но отныне критикуется не просто индивид, как в первом

случае, а вся цель безусловно необходимого общества оказывается навсегда недостижимой.

Это поучение в обособленном обществе — и вот к этому-то я и хотел подвести твою мысль — никогда не могло, следовательно, быть закреплено в долговечных памятниках для каждого, кого бы ни привел к ним случай. Оно могло быть сообщено лишь тому, чья восприимчивость к нему была зрело испытана и исследована. Кто все-таки не понимает его, в том оно умирает, не родившись; кто действительно понимает и чтит его, как должно, тот, конечно, вполне обдуманно станет передавать его другим. Поскольку, однако, даже в самом этом испытании лиц возможно ошибиться, то нужно было воспользоваться внешними средствами — такими, как торжественные клятвы,— чтобы быть уверенными в том, что даже о внешних формах учения будет сохранено молчание.

И вот я подошел к третьему моему значительному по важности выводу. *Весьма вероятно, так заключаю я, что тайное учение могло передаваться лишь через посредство изустной, но отнюдь не письменной традиции,* письменное сообщение его должно бы быть даже строго запрещено. Если поэтому обоснованным было наше приведенное прежде предположение — что наряду с публичной культурой из древности вплоть до наших времен дошла непрерывная цепь тайной культуры,— то тайное учение следовало бы искать отнюдь не в книгах, а только в продолжающейся доныне изустной традиции; такое предположение подтверждается, по-видимому, также и тем обстоятельством, что во времена, когда возникали самые ранние мистерии, люди еще не очень хорошо умели выражать свои идеи письменно и что в делах тайных и священных обыкновенно и теперь пользуются все тем же древним методом.

Я весьма хорошо знаю все недостатки изустной традиции и всю трудность передать что-то от одного звена подобной традиции всем прочим как очевидную истину, но в то же время я знаю, что есть и средства против этих недостатков, и притом такие средства, которые можно найти даже простым размышлением, без исторического изучения, и которые облегчают бремя этих трудностей, что, одним словом, возможно доказательство подлинно-

сти подобной изустной традиции,— но попытка дать здесь это доказательство увела бы меня слишком далеко.

Не могу удержаться лишь от одного замечания, которое мне здесь напрашивается и которое я считаю немаловажным. Оно таково: присутствие тайной культуры не могло, конечно, не оказать влияния на публичную культуру — иные события публичной истории, стоящие в ней совершенно обособленно, становятся совершенно понятными из тайной истории культуры, и некоторые лица, бывшие звеньями в тайной традиции, оказывались одновременно примечательными личностями в публичной истории. Итак, вполне мыслимо, *что публичную историю можно было бы объяснить из истории тайной.*

Но, с другой стороны, вследствие установленных только что принципов было совершенно необходимо, чтобы обладатели тайного учения незамедлительно предавали забвению все, что по какой-либо их вине доходило до общего сведения, избавлялись от него и более уже на него не опирались, что поэтому *тайная история культуры не подтверждается в достаточной мере историей публичной* и что никакой факт этой последней не может быть в то же время фактом первой. Все, что попадало в руки публичности, тем самым уже переставало быть частицей тайного ве́дения, а потому и попытки составить из публичной истории историю тайную следовало бы предпринимать с немалой осторожностью.

ШЕСТНАДЦАТОЕ ПИСЬМО

И так-то в самом деле могло указанным мною образом возникнуть и сохраниться вплоть до наших времен поучение, сохраняемое теперь в среде обособленного общества. *Но какую ценность и какое значение могло бы иметь это поучение, прошедшее чередою времен?* — спрашиваю я, так же от своего имени, как и от твоего. Может быть, оно должно сковать цепями свободу и прогресс разума, подавлять авторитетом свободную тягу к изысканиям и предписывать слепую веру? Будь что будет — смело и сколь возможно громко я кричу: да будет чуждо, чуждо масону, сложившему с себя оковы всякого авторитета, стремление попасться здесь в новые

тайные оковы, да будет он, желающий достичь чисто человеческого образования и жить всякий час лишь *в духе,* далек от мысли связать себя здесь некоей новой буквой; пусть общество, презирающее всякий корпоративный дух, не пытается само превратиться в касту! Кем же были те, кто заложил и первые зачатки этого, может быть все еще живого, поучения, пришедшие позже и развившие, усовершенствовавшие, приумножившие его? Кем же были они, кем не были бы поздние потомки их? Что было в них такого, чего бы не было так же точно и в этих потомках? По какому праву сделали они то, что они сделали, так что потомки их лишились этого права?

Публичная культура с течением времен шла вперед, продвигалась, вероятно, вперед и культура тайная; публичная культура будет преуспевать в дальнейшем — и тайная не может остановиться и отстать от нее. Названное же традиционное поучение — если только оно существует — не может иметь иного авторитета, кроме того, который сообщается ему его почтенным древним возрастом, иного кроме того, которого единственно только и могут желать человек и дело рук человеческих над другими людьми: того, *чтобы охотно допускали, что в нем сокрыта мудрость, чтобы искренне стремились найти эту мудрость и чтобы с радостью принимали ее, после того как найдут ее и подтвердят собственным своим сердцем и разумением.*

Это традиционное поучение не могло и не должно было стать для посвященных чем-то иным, нежели тем, чем являются для нас как причастных публичной культуре Гомер, Софокл, Платон. Верно сохранять эти остатки культуры, не подделывать их, а там, где они подделаны или фальсифицированы — восстанавливать их в первозданной чистоте будет справедливо, и того требует правомерное почтение к древности; исходить из них во всяком преподавании и делать их как бы текстом для размышления будет уместно, чтобы сохранить единство цепи традиции и передать ее потомству в неизменном виде; объяснять и использовать их, исходя из единственно возможной цели всех мистерий — содействия чистому и общечеловеческому образованию — абсолютно необходимо, и всякое иное объяснение их будет неправильно.

Это восстановление древнего и, далее, это прибавлен-

ное и соответствующее культуре эпохи объяснение — вот и все, что прилагает к традиции всякая эпоха и чем *приумножается* и *расширяется* богатство поучения, что и составляло вторую часть моего утверждения.

И таким-то образом на этой основе наследия каждый строит из того, что сам имеет; один — из твердых строительных материалов, другой же (если воспользоваться здесь образом одного святого писателя) — из соломы и жнивья[27]. Но то и другое должно пройти испытание временем и сохраниться для последующей эпохи, которая и решит тогда, присовокупить ли эти материалы к старому сокровищу для какого-нибудь употребления или же отвергнуть как непригодные.

Но как же — спрашивал ты меня уже давно,— как же, если цель масонства столь полно определенна, как она описана и разъяснена в этих письмах, может какой-нибудь масон настолько исказить ее, чтобы делать к ней совершенно негодные и вовсе чужеродные прибавления? Это так тесно связано с другой жалобой, которую я часто слышал, и не только от тебя, что на оба эти вопроса следовало бы дать один и тот же ответ: я имею в виду жалобы на *ужасный контраст выдвигаемого масонами идеала с грубой действительностью*. Я отвечаю: разумеется, далеко не все те — действительно масоны, кто носят это имя; но все масоны должны стать такими, и не должно забывать ни о ком из носящих это имя. Пока это так, пока еще только стремятся к этому идеалу, общество остается масонским; допустим даже, что ни один из его членов этой цели не достигает; допустим даже, что и вплоть до наших дней действительная цель существующих масонских лож состояла в том, *чтобы искать свою цель*.

Теперь, Констан, тебе предложено строго определенное, в себе самом ясное, общепонятное представление о масонстве. Испытай же его, спроси свое сердце и разумение: могут ли они выражать собой цель масонства и желаешь ли ты сделать эту цель своей целью. И тогда ты будешь знать, что тебе делать. Если тогда эта цель окажется верной, то давай не просто знать, но и действовать, действовать тем усерднее, чем больше смогли мы признать действительность расходящейся, по нашему мнению, с идеалом.

Кто при виде недостатков человеческих положений, негодности, извращения, нравственной порчи среди людей опускает руки, идет и жалуется на зловременье, тот — не мужчина. Именно в твоей способности увидеть недостатки людей заключено святое призвание — сделать их лучше. Если бы все уже было таким, каким должно быть, то в тебе просто не было бы надобности на свете и ты с тем же успехом мог бы оставаться в недрах ничто. Радуйся же, что еще не все таково, как должно быть, что ты находишь себе работу и можешь на что-то пригодиться.

Прощай.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ. ЖИЗНЬ И ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ

Странная судьба постигла в России имя и учение Фихте. С одной стороны, и в советской, и в досоветской России философы однозначно признавали его классическим автором, мыслителем первостатейной значимости, а с другой — на нем лежало клеймо «вздорного» адепта противоестественного «субъективно-идеалистического» учения о мире, не признававшего реальным (якобы) ничего, кроме собственной особы мыслящего немца И. Г. Фихте. К тому же Гегель, этапом на пути к системе коего от Канта якобы был Фихте, оставил о нем столь нелестные замечания, что сколько-нибудь ценя философские начала Гегеля и его «диалектический» метод мышления, серьезно относиться к философии Фихте, казалось бы, невозможно. И так получилось, что ни для идеалиста, влюбленного в «объективность», ни для материалиста, уважающего такого идеалиста, система Фихте просто не может быть чем-то бóльшим, чем простой эпизод на пути от «путаника» Канта к методическому идеализму Гегеля. А эпизод — он эпизод и есть: прошли и забыли. Гегеля у нас в России читали все интеллигенты со времен Белинского, и гегелевское влияние есть целая глава в истории русской мысли, как и полемика с Гегелем со стороны тех, для кого прочитанное осталось по той или иной причине неприемлемым.

Переводы из Гегеля скоро отметят полуторавековой юбилей. Фихте читали единицы, а переводы, по существу, начались только в эпоху мировой и русской катастрофы: второй том собрания сочинений так и не дошел до читателя. И зачем его читать, если есть Гегель (Маркс, Спенсер и т. п.)? И зачем его читать, если он идеалист, солипсист, а то и, чего доброго, германский националист? Гегельянские штампы продолжают властвовать над судьбой фихтевской философии в России — по крайней мере в умах большинства из тех, для кого философские труды вообще представляют чтение, достойное внимания. В

том, что это именно штампы, убедится всякий человек, непредвзято читающий первоисточник. Мнимо-самоочевидная «абсурдность» философской позиции Фихте позволила — и это еще один парадокс — советским книгоиздателям печатать Фихте даже в 30-е годы, впрочем выборочно и с оговорками. Напечатан был, например, его трактат о государстве, близкий государственным социалистам многими своими «прикладными» идеями (хотя в неразрывности связи этих идей с метафизикой и методологией Фихте сомневался даже Куно Фишер). Печатали и популярные сочинения мыслителя собственно о началах его философии. Эпоха относительной свободы мысли, наставшая в постперестроечной России, стала и эпохой относительной свободы от штампов. Переиздается философская классика. Наблюдается форменный «бум» в издании текстов Канта, переиздано кое-что из Гегеля.

Настоящее издание призвано обратить внимание читающей публики на некоторые пока на русском языке не появлявшиеся сочинения философа, который до сих пор в восприятии русского ума находился, а то и продолжает находиться, в *тени Гегеля,* и постольку — в некоем *чистилище,* или в *компании* феноменалиста *Беркли,* и постольку — в некоем *аду.*

Предисловие же мое имеет целью ответ на два вопроса: первый — когда жил, чем занимался, что написал и чему «содействовал во внешнем мире» философ Фихте; второй — и почему стоит труда читать и осмысливать написанное им как философом, если рассмотреть его труды безотносительно к философским авторитетам последующих эпох, коим случалось властвовать русской мыслью.

I. *Жизнь и творческая хронология*

1. Иоганн Готлиб Фихте родился в деревне Раменау в Верхне-Лужицкой области Саксонского Королевства 19 мая 1762 г. Отец и дед его были ткачами, мать же была дочерью провинциального торговца холстами. В детстве Фихте приходилось и помогать отцу за ткацким станком, и пасти гусей. Уже в самом детстве на него оказало большое влияние искусство церковной пропове-

ди: настолько, что мальчик запоминал слышанное им поучение наизусть и мог по памяти пересказать его во всей полноте и точности, чем и славился в своей деревне. Однажды в Раменау приехал один владетельный вельможа из ближних мест, герцог фон Мильтиц и, не успев к церковной службе, весьма обрадовался возможности все же услышать проповедь, за ней последовавшую, из уст пастушка гусей, маленького Иоганна. Мильтиц заинтересовался одаренным мальчиком и взял на себя заботу о его воспитании. Забрав с собой Фихте в один из своих замков, герцог поручил его затем пастору Кребелю в одном из своих имений, где Фихте получил первые приготовительные к школе знания.

Из майсенской школы в октябре 1774 г. мальчик поступил в закрытое учебное заведение «Пфорта». Полумонастырские и строгие уставы школьной жизни в Пфорте сильно тяготили Фихте: даже домашняя жизнь ученика подлежала строгому надзору одного из старших товарищей. Несправедливость, которую Фихте чувствовал к себе со стороны своего надзирателя, побудила мальчика к бегству из Пфорты; однако он вскоре вернулся в заведение и честно признался ректору школы в своем намерении и мотивах. С новым надзирателем дела пошли лучше. Фихте с воодушевлением читает полемические статьи Лессинга — и они, после Робинзона, сильнее всего действуют на его юную душу. В 1780 г. осенью Фихте закончил курс наук в Пфорте и поступил в Йенский университет, собираясь посвятить себя пасторскому, проповедническому призванию и потому штудируя преимущественно науки богословские. Позднее Фихте перешел в Лейпцигский университет, и уже в эти годы сам начал писать богословские сочинения. Они были по основному своему духу близки детерминистическому учению натурфилософского богословия Нового времени, близки *спинозизму,* хотя само это понятие достаточно широко и не означает непременно приверженности *спинозовской философии:* Фихте верит в господство абсолютного *предопределения.*

Жил он эти годы в бедности, будучи вынужден зарабатывать на жизнь домашними уроками. Не имея денег на книги, он испытывает трудности в учебе, так что, не получив поддержки и от консистории, ему пришлось

забыть о призвании сельского проповедника. Между тем мать хотела видеть его именно священником, так что мир в семействе был нарушен помимо воли самого лейпцигского студента. В мае 1788 г. пришло спасение и от нужды, и от душевных страданий оскорбленного самоуважения: Фихте получает место домашнего учителя в трактире «У меча» в Цюрихе, в Швейцарии; исполнять эту должность Фихте начал в сентябре. Семейство трактирщика Отта поручило ему воспитывать двух детей: десятилетнего мальчика и семилетнюю девочку. Однако молодой человек пришел в Швейцарию с уже сложившимся представлением о целях и пути истинного воспитания человека, представлением, которое сильно расходилось с тем, чего ждали от учителя родители: Фихте ведет дневник педагогических ошибок Отта и его жены и еженедельно представляет его самим «виновникам».

Чистосердечная убежденность учителя встретила непонимание, и через полтора года Фихте оставляет Цюрих. За это время, впрочем, ему удалось завязать в городе некоторые знакомства, из которых важнее других — знакомство с *Лафатером,* а через него с семейством цюрихского купца Рана, дочь которого Иоганна стала через несколько лет женой философа. Уезжал он из Цюриха в любовном воодушевлении, но и в сомнениях о своем будущем, о женитьбе, о своей судьбе и Иоганны. Все замыслы рушатся, и Фихте вновь обращается к частному учительству.

Здесь-то и ждет его настоящее решение судьбы и призвания: на дворе 1790 г.; *кантово* учение уже девять лет как завоевывает умы по всей Германии и живо дискутируется в университетских аудиториях. И вот один студент просит Фихте преподать ему кантову философию. Но Фихте сам должен еще изучить ее, чтобы преподавать ее другим; молодой человек с неясной будущностью углубляется в изучение критики чистого и практического разума, увлекается этим предметом и переживает благодаря этической метафизике Канта настоящий душевный переворот: из детерминиста и почти спинозиста Фихте становится вдохновенным приверженцем идеи *свободы.* Все свое учение философ с полным правом назовет впоследствии развернутым анализом этой идеи свободы. Свобода воли, достоинство нрав-

ственной личности человека, первенство морального разума над спекулятивно-теоретическим и, наконец, нравственный порядок мироздания, практическое предназначение всякого разумного существа в нем как проявление божественного начала в мире — эти идеи покорили мыслителя, став навсегда руководящими светилами его собственной мысли. Отныне и до конца дней Фихте становится тем, чем так и не стал вполне и окончательно сам Кант,— проповедником этического идеализма, религиозно-нравственного абсолютизма, и притом не как проблематически-возможного, а как аподиктически-истинного, необходимого и в основании своем всякому самосознательному духу «ясного как солнце» учения.

Эту-то путеводную нить утеряют соратники и наследники в движении идеалистической немецкой мысли. Но первенство этического над теоретическим есть именно приоритет разумной воли как реальности, и потому — *не* примат этики как теории над метафизикой как теорией же. Примат практического разума означает непременное исповедание действия, *действенности* разума в мире, означает выход за пределы умозрения, оформление мирового целого в духе нравственной идеи, вообще в *духе*. Поэтому у самой философии как учения является, кроме научно-познавательной, равновеликая и равнозначная ей нравственно-педагогическая задача, и притом не в порядке простого приложения, но как *часть призвания философа*. Понять Канта и в этике, в этике по преимуществу, непременно означает выйти за пределы буквы кантианства, без этого легко окаменевающей в старинной азбуке «разумного» просветительского умозрения с его натурализмом рассудка и самомнением разума. Органически постигший учение Канта о практическом разуме ум философа не может и не будет оставаться только энциклопедией кантовских цитат.

2. Но как углубить, как связать в гармоничное целое иерархически строгую систему гениального кенигсбержца? Эпоха знала несколько решений — равно как и несколько способов отвергнуть самые начала учения Канта, т. е. несколько «путей к отступлению».

Кант поставил перед собой вопрос о возможности и компетенциях спекулятивно-философского познания, на которое претендовала вся прежняя философия под име-

нем рациональной метафизики, и нашел предпосылки исследования этого вопроса в решении вопроса о силе познавательной способности человека, поскольку эта способность независима от чувственного опыта, от непосредственной данности предмета, т. е. значима априори. Проблема возможности метафизики предстала как проблема возможности и объема априорного познания разумом вообще. Разум метафизика был принужден обратиться на себя самого — всякой метафизике опыта должна, следовательно, предшествовать как приготовительная, но также и судебно-полномочная дисциплина: критика познания как «критика субъекта», т. е. как рефлексия о способностях и силах этого субъекта и характере их деятельности. Философствованию о мире должна быть предпослана рефлексия философствующего духа о себе самом.

Эта рефлексия находит две способности разума: *теоретическую,* деятельность которой оказывается условием возможности природы как связного единства многообразного в нашем опыте и потому — законодателем так понятой природы, так что система основных начал теоретического рассудка, совокупность необходимых по природе рассудка его актов и есть в таком случае система законов «природы»,— и *практическую,* деятельность которой предстает как изначальная причинность в мире природных причин и которая должна представляться поэтому причиной (или причинностью), от посторонних принуждающих влияний независимой, причиной *свободной.* Как таковой, практический разум имеет дело с *законами свободы,* которые сам же и дает, и система этих чистых законов для свободных существ в чувственном мире есть в качестве реальности «моральный мир», а в качестве знания об этой реальности — нравственная философия как «метафизика нравов».

Однако разум, в своей теоретической ипостаси, всегда бывает в собственных видах склонен отрицать саму реальность, а потому также и мыслимость подобной свободной причины. Поэтому задачей метафизики как метафизики самого познания должно быть оправдание возможности мыслить свободную причину без явного противоречия идее причинности природной, т. е. известному всякому здравомыслящему уму детерминистическому

миросозерцанию. И вот оказывается, что разум становится фаталистом лишь в некритической философии, лишь при неподлинном воззрении на себя самого и на существо той причинности, которую желает утверждать как единственную, между тем как критическое решение проблемы природы и свободы показывает: для самой мыслимости природы как связного целого опыта необходима методическая предпосылка свободной действенности. И эту свободную причинность разума человек действительно находит и сознает в себе, а именно в *нравственной* сфере.

Так возникает своеобразное положение, когда, с одной стороны, практическая способность разума утверждается как другое «употребление» *того же самого* разума (или даже рассудка как чистой способности), а с другой — закономерное проведение рефлексии чистого разума даже и в собственно теоретической области, где идея его свободы предстает на первых порах лишь как непротиворечивое методическое допущение, склоняет теоретически решать безысходную проблему, опираясь на практические, нравственные соображения. Отсюда — и критика спекулятивной метафизики не в последнюю очередь мотивируется потребностью спасти свободу и зиждущуюся на ее допущении нравственность (вместе с правовым вменением), и метафизика на основе критической философии оказывается перед необходимостью признать первенствующее положение практического разума перед спекулятивным.

Занимаясь критическим исследованием разумной способности теоретического (метафизического или естественнонаучного) познания, Кант исходил из методической предпосылки, согласно которой разум, а следовательно, и возможная для него критическая и, значит, научная философия образуют абсолютное единство, связное и, более того, архитектоничное, структурно-гармоничное единство чистых понятий и принципов, а стало быть, и лежащей в их основе деятельности познавательных сил. Поэтому мыслящие последователи верно уловили, что систематическое постижение кантовой философии и соответственно сколько-нибудь свободное от искажений и (теоретически и практически) плодотворное ее развитие напрямую зависят от постижения, осмысления этого из-

начального продуктивного единства познавательных, а учитывая метафизику практической причинности, всех вообще сил человеческого духа. Из этого-то единства, как из архимедовой точки, можно будет в полноте развернуть всю систему определений духа, которая как таковая и будет подлинно критической философией природы и свободы.

Но что между тем сам учитель этого единства либо вовсе не обнаружил, либо не заметил его ключевого значения, так что в корпусе его гениальной критики оно присутствует, но само единство критики, а затем и метафизики из него со всей должной последовательностью не развито. Иными словами, назревшая благодаря кантовой системе задача последовательной рефлексии разумного духа пришла в противоречие с фактическими (некритическими, т. е. неотрефлектированными) предпосылками учения Канта, и последовательное осуществление того, что содержалось в критике разума как набросок и задача, притом необходимая для всякого философствующего разума задача, требовало верного определения и методического преодоления этой некритической предпосылки, т. е. требовало предпослать критике разумного познания только сам разум как нечто безусловное.

В том же направлении ориентировала ум и идея метафизики морали. Если бы вдруг оказалось, что эта некритическая предпосылка вызвана необходимостью, которую можно усмотреть из законов самого разума или, точнее, духа, как он существует до всякой рефлексии, то должно быть возможно доказать это и восстановить таким образом единство и гармонию критического философского самосознания с тем самым здравым общечеловеческим смыслом, который делает это некритическое допущение ежеминутно и само существо которого неразрывно связано с этим допущением. Поэтому для него разумение критики познания и критики субъекта требует поистине сверхчеловеческих усилий, так что скепсис и воздержание от суждения представляются ему гораздо «разумнее», чем вся положительная философия.

Именно так выглядела философская задача 90-х годов XVIII в., после того как полемика догматизирующих сторонников нового учения со скептически настроенными «популяр-философами», а равно и некритическими

догматиками, явственно обозначила саму потребность в *развитии* кантовой рефлексивной метафизики, в ее углублении до беспредпосылочной, т. е. абсолютной, рефлексивной философии всякого сознания. В те же самые годы, когда изучал Канта Фихте, первые опыты такого углубления уже сделали *Рейнгольд* и *Бек*.

На этом-то этапе и вступил в контекст философского движения эпохи Иоганн Готлиб Фихте.

3. Вернемся, однако, опять от философии к биографии. Это уже новая эпоха жизни Фихте: «С тех пор как я прочитал "Критику практического разума",— замечает он в одном из писем,— я живу в новом мире». Внешне, однако, первое время все остается по-прежнему: так, задуманное философом истолковательное сочинение о «Критике способности суждения», написанное зимой 1790/91 г., так и не было издано. Отец невесты Фихте понес серьезные потери в имуществе, так что и свадьбу пришлось откладывать. В июне 1791 г. еще одна попытка стать домашним учителем, на сей раз в Варшаве, вновь окончилась взаимным неудовольствием и преждевременным отъездом молодого человека. И вот Фихте отправляется в Кенигсберг, к Канту, он хочет лично встретиться с человеком, чья философская система столь преобразила строй его, Фихте, души и мысли. На первых порах Кант встречает его «не особенно» приветливо, лекции гениального мыслителя производят на него, скорее, снотворное действие.

Чтобы обратить на себя внимание учителя, честолюбивый молодой человек решает представить ему собственной руки сочинение. Оно посвящено понятию откровения с точки зрения критического учения, т. е. с точки зрения условий возможности откровения как некоторого опыта. Кант подобной темы еще не касался (если вообще понятие откровения доступно разумению *кантианского* чистого разума), Кант вообще не опубликовал еще труда о философии религии, как она представляется с его новой точки зрения (если вообще, заметим попутно, возможна «кантианская философия религии», достойная имени философии и адекватная сущности действительной религиозности). Поэтому неудивительно, что «Опыт критики всяческого откровения» был в качестве опыта самодеятельного развития начал кантовой этики весьма

своевременен,— неудивительно и то, что ожидавшееся от Канта и созданное в русле его критического метода все склонны были и приписать Канту.

Уже 18 августа того же года Фихте посылает Канту свой труд (созданный, стало быть, менее чем за два месяца!). Изучив сочинение, Кант принимает молодого продолжателя «с заметной теплотой» и даже вводит его в круг своих близких друзей. Однако критик всяческого откровения исчерпал свои средства и, скрепя сердце, просит взаймы денег у Канта. Тот, как это для него и обыкновенно, вежливо отказывает — не давать в долг есть своеобразный моральный принцип ученого. Но, желая помочь иным способом, Кант предлагает ему опубликовать «Опыт» у его знакомого издателя при посредничестве одного из ближайших учеников Канта — Боровски.

В конце сентября Фихте покидает Кенигсберг, и — так уж сложилась его судьба — не в последний раз. Теперь путь его лежит в имение графа Крокова под Данцигом, где ему вновь предстоит труд домашнего учителя. Здесь его встретили уже не бюргеры и не светские львицы, но культурные и духовно пробужденные, заинтересованные люди. Фихте впервые удовлетворен своим положением. Между тем, несмотря на заминки, «Опыт критики всяческого откровения» прошел цензуру и был дозволен к печати; на Пасху 1792 г. труд вышел из типографии — но, видимо по недоразумению, без имени автора на титуле. Йенская «Всеобщая литературная газета» безапелляционно приписала аноним Канту; кенигсбергский мудрец опубликовал опровержение, назвав имя действительного автора. К Фихте пришла литературная слава (второе издание последовало уже через год).

Кстати, упрочилось и положение будущего тестя, так что Фихте, в сознании определившегося предназначения и наметившегося положения в литературном мире, устремился в Цюрих (весной 1793 г.). 22 октября состоялось его бракосочетание с Иоганной Ран. Во время свадебного путешествия по Швейцарии Фихте знакомится со знаменитым литератором и педагогом Песталоцци, а также датским поэтом-романтиком Баггесеном. Лето и зиму 1793 г. Фихте наслаждается счастливым покоем, семейной гармонией и немалым творческим подъемом: помимо

решающих для его философской эволюции рецензий и политических сочинений, в уме его зреют идея и контуры новой систематической формы, какую может — нет, должен! — принять критический идеализм, если желает понимать собственные основания,— идея и контуры чистой и беспредпосылочной науки о знании как собственно первой философии — идея и контуры *наукоучения*.

На эти темы он уже зимой 1793/94 г. читает частные лекции в Цюрихе (в числе его слушателей — Лафатер). Это вообще характерная черта личности Фихте: сухая теория, самое верное знание, оставаясь лишь знанием в уме одиночки, не так много значит для него: знание должно быть сообщено (а для того и сообщимо), философ должен стать учителем и воспитателем человечества, прогресс познания и усовершенствование человеческого духа, знание и воспитание, идея и ее действие на мир — понятия неразрывные. Это единство учения истины и воспитания добродетели редко в какой классической системе философии предстало столь же ярко, как в системе Фихте.

4. Единство искания истины и преподавания знания получило вскоре благоприятное поприще — возможно, благоприятнейшее из существовавших тогда в Германии: в конце 1793 г. Фихте по рекомендации юриста Гуфеланда получил предложение занять кафедру философии в Йенском университете. Наследовать приходилось — и это примечательнейшее обстоятельство — Рейнгольду, отправившемуся на дальний север Германии, в университет города Киль. 18 мая 1794 г. Фихте приехал в Йену. В двадцатых числах мая он приступил к чтению лекций, и один из курсов носил характерное название «О морали для ученых». Студенты приняли его с воодушевлением и даже устраивали после лекций публичные овации новому профессору. Лекции свои он полистно издавал для слушателей, дабы тем не приходилось отвлекаться на конспектирование. Эти-то лекции составили «Основание всего наукоучения как рукопись для слушателей» (1794/95).

Это сочинение — первый опыт изложения собственной системы, и его должен основательно изучить всякий желающий всерьез познакомиться с философией Фихте. Идею и общий план системы Фихте представил незадол-

го до того в работе «О понятии наукоучения, или так называемой философии» (1794). «Основание» излагает по преимуществу начала *теоретической* философии, а этика, право и религия как относящиеся к *практической* духовности в них не затронуты. Однако некоторое время спустя Фихте восполнил эту односторонность и в преподавании (хотя, как сказано, с первых же дней профессорства читал «мораль для ученых»), и в сочинениях: «Основание естественного права согласно принципам наукоучения» (1796/97), «Система учения о нравах согласно принципам наукоучения» (1798), «Об основе нашей веры в божественное мироправление» (1798). (К величайшему сожалению, русскому читателю эти три сочинения до сих пор на родном языке предложены не были.)

Вообще работа мысли Фихте в первые годы его йенской профессуры шла с необычайной интенсивностью. Нельзя сказать, однако, чтобы его внешняя жизнь была свободна от проблем и затруднений настолько, насколько того требует умственная работа такой глубины и серьезности. К примеру, уже зимой 1794/95 г. назначенные на воскресенье чтения о «морали для ученых» столкнулись с нешуточными подозрениями в нарушении «порядка общественного богослужения», а именно потому, что назначены были на те же часы, когда в городской церкви начиналась божественная служба. Лекции было приказано перенести на послеполуденное время, хотя официально вины за философом в безбожном «злоумышлении» на церковь не признали. Фихте боролся за роспуск студенческих «орденов» — официально запрещенных, на деле же процветавших «неформальных молодежных объединений», жизнь членов которых, по общему мнению горожан и современников, ни учебным прилежанием, ни благонравием особенно не отличалась и колоритно представлена, к примеру, в «Фаусте» Гёте (сцена «Погребок Ауэрбаха в Лейпциге»).

Профессор Фихте хотя в не считал себя вправе официально распустить «ордены», однако уже весной 1795 г. добился роспуска двух из них, но третий отказался самораспуститься и начал форменную войну против ученого: разбивали его окна, оскорбляли принародно его жену и распускали о самом Фихте слухи, будто он общается с якобинцами и будто он — член тайной ложи

иллюминатов, только и ждущий возможности основать новое тайное общество, и т. п. В беспокойстве за личную безопасность и безопасность своей семьи Фихте принужден покинуть город и даже взять отпуск на весь летний семестр впредь до восстановления спокойствия. Философ провел лето 1795 г. в городке Османштедт под Веймаром, вернувшись в университетский город осенью того же года. Восемнадцатого июля 1796 г. в семействе Фихте родился сын Иммануил Герман, который впоследствии стал не только издателем первого собрания сочинений отца, но и сам посвятил жизнь ученым трудам в философии и психологии.

Главной вехой — и помехой — в профессорской деятельности Фихте в Йене стал, однако, не половинчатый (по неопытности) роспуск «орденов», а спор, которому суждено было решить судьбу академического учителя Фихте: так называемый (как справедливо отмечают историки, называемый так неточно) «спор об атеизме». События в нем развивались так: Фихте и его коллега Фридрих Даниэль Нитхаммер издавали в Йене «Философский журнал» (в котором среди прочих участвовал и молодой Шеллинг). Летом 1798 г. в журнал поступило сочинение «Развитие понятия религии» бывшего йенского приват-доцента Форберга. Содержание его показалось издателям таким, что издать его без поясняющих примечаний они не решились. Том «Философского журнала» с работой Форберга вышел в свет в конце октября, и уже 29 октября саксонская оберконсистория обратилась к курфюрсту Саксонскому с донесением, в котором обращала внимание на содержащиеся в статье Форберга положения, «несовместимые, не скажем: с Откровением, но даже и с естественной религией», и усматривала в этой статье защиту и проповедь атеизма.

Предполагалось конфисковать номер «Философского журнала» и возбудить дело о наказании йенских профессоров, излагающих безбожные принципы, и пригрозить сверх того, что саксонцам запрещено будет отныне учиться в Йенском университете. Последнее сильно ущемляло бы интересы университета и его попечителей. Почти одновременно явилась анонимная листовка: «Послание отца к учащемуся сыну об атеизме Фихтевом и Форберговом», автор которой доныне с достоверностью

не известен, но которая своими основными идеями вполне могла бы служить поводом для упомянутого донесения консистории. Фихте был одним из обвиняемых в атеизме на том основании, что названное ранее сочинение «Об основе нашей веры в божественное мироправление» появилось в свет именно в том самом номере «Журнала». Номер был конфискован в ноябре, а в декабре Саксония обратилась к попечителям Йенского университета с просьбой привлечь к ответу авторов и издателей, распространяющих столь вредные идеи и настроения. Фихте ответил на эту меру в своей «Апелляции к публике...», которую датируют рождественскими каникулами 1798/99 г.

Если не углубляться сейчас в существо религиозно-философского вопроса, то суть апелляции Фихте в области вненаучной можно выразить так: если бы даже исповедуемое мною воззрение на божественное и было атеизмом (а это обвинение Фихте со всей присущей ему полемической силой отвергает и опровергает), то конфискация журнала была бы неправомерна, так как журнал, издаваемый учеными для ученой же публики, в отличие от общедоступного чтения для народа, вообще имеет целью не защиту и пропаганду чего бы то ни было, а только ученую дискуссию, в которой безусловно необходима свобода точек зрения. По существу, «Апелляция...» убедила многих ученых и литераторов, но немало нареканий вызвал бескомпромиссный тон сочинения. Не кто иной, как *Шиллер,* обсуждал дело с герцогом Саксен-Веймарским и нашел герцога настроенным вполне миролюбиво, нисколько не намеренным покушаться на свободу *печати,* хотя и не благоволящим изложению «известных вещей» с университетской *кафедры.*

В марте 1799 г. Фихте и Нитхаммер подали в университетский сенат защитительное сочинение, ибо подоспело письмо саксонского двора. Общественное мнение (исключая завидующих коллег по университету и непризванных мыслителей вне пределов Йены) было на стороне Фихте, да и Саксен-Веймарский двор был заинтересован в мирном, хотя и назидательном разрешении дела, дабы, с одной стороны, можно было удовлетворить влиятельного соседа и тем не умалить доходов и авторитета Йенского университета, а с другой — сделать должное

внушение виновникам инцидента, не создавая, однако, поводов для подозрений, что в княжестве Саксен-Веймар подавляется свобода слова и печати, свобода научной мысли.

Внушением и предупреждением все и обошлось бы для издателей «Философского журнала». В защитительном сочинении Фихте прямо заявляет: подозрение в атеизме легло на него единственно из-за предубеждения (вызванного его ранними политическими сочинениями), будто он демократ, якобинец и «революционарист»,— а от таких людей привыкли ожидать всего самого худшего, и в том числе проповеди безбожия. Якобинец — «следовательно», атеист. Фихте развенчивает и сам этот предрассудок: в самом деле, его философия государства далека от анархического «демократизма», как небо от земли. Но кроме этого официального оправдания, философ направил еще неофициальное — в письме придворному чиновнику Фойгту, пользовавшемуся немалым влиянием в делах Саксен-Веймара. И в этом письме он несколько «неучтиво» пригрозил правительству, что в случае суровых мер в его адрес, не задумываясь, объявит об уходе с профессорской должности и вместе с некоторыми своими коллегами оставит Йенский университет, учредив новое учебное заведение. Фойгт доложил герцогу об этом письме (такую возможность Фихте прямо оставил для него открытой) — и дело Фихте было решено совсем не так, как намечалось решить его прежде.

Последовало внушение — и отставка Фихте была принята: с июля он считался уволенным. Пока внушение не было предано гласности, сенат университета известил о нем Фихте, и тот не нашел лучшего средства, как второй раз обратиться к Фойгту с письмом. На этот раз он убеждает его в том, что грозил отставкой лишь на крайний случай ущемления свободы печати,— а не стоящее внимания внушение об издательской непредусмотрительности (которое, заметим, еще не объявлено ему официально) для него вполне сносно и безвредно. Фойгт, однако, оставил все как есть: действительно, по логике княжеского советника, вторым письмом Фихте только подтвердил, что, даже увольняя его, двор «сохранит лицо» в отношении свободы прессы и науки, если один из виновников всей истории признает, что предпринятая

административная мера к области свободы прессы не относится. Именно этого и ждал двор.

Официальная отставка профессора Фихте состоялась. Идея «нового учебного заведения» в занятом французами Майнце ничего не дала. Князь Рудольштадтский (под давлением веймарского двора) отказал в виде на жительство в своем городе. В начале июля философ едет к своему знакомому, Фридриху Шлегелю, в Берлин. Вскоре Йену покинули и многие другие профессора. «Спор об атеизме» закончился так, что мир был восстановлен, но ученая слава Йенского университета от такого мира нисколько не выиграла.

5. Во время первого пребывания в Берлине, которое на первых порах было объявлено полиции всего лишь как увеселительная поездка и которое подарило философа обществом таких известных литераторов, как братья Шлегели, Людвиг Тик, Шлейермахер, возникло эпохальное для самого Фихте сочинение, бывшее во многом итогом и следствием «спора об атеизме»,— «Назначение человека» (1800). Здесь Фихте вновь переосмысливает систему своих взглядов, причем настолько, что многие из сторонников идеи о двух периодах в развитии его учения именно с «Назначения человека» датируют начало второго периода. Проблема веры и религии, тема абсолютного бытия и абсолютного знания совершенно по-новому вступает в круг мышления нашего философа. В декабре он отправляется в Йену, и надежность, новая уверенность, которую он обрел в прусской столице, в кругу новых друзей, столь прочно теперь укрепляется, что уже в марте 1800 г. Фихте с семьей переселяется в Берлин. Его примеру следуют Август Шлегель, медик Гуфеланд и некоторые другие его йенские знакомые.

В первые месяцы берлинской жизни случилось еще одно немаловажное событие: Кант, хотя никогда и не читавший «Основания всего наукоучения», выступил во «Всеобщей литературной газете» с заявлением, из которого выходило, что он считает наукоучение «совершенно несостоятельной системой» и простой логической, а отнюдь не метафизической теорией — и что свою собственную философию он отнюдь не склонен признавать пропедевтикой к чему бы то ни было, но считает ее только раз навсегда утвержденной системой философии как науки.

Через месяц последовал ответ Фихте, в котором тот без малейшей обиды ссылается на письмо самого Канта, где кенигсбергский философ объясняет свою неспособность участвовать в новейшем развитии спекулятивной мысли старческой слабостью, а также на то обстоятельство, что сам же Кант некогда советовал ему «всегда стоять на собственных ногах». Так недоразумение вмешалось в личные отношения Фихте и Канта; предполагают, впрочем, что престарелый Кант выступил со своим заявлением по совету (или настоянию) третьих лиц.

Важное для нашего читателя обстоятельство: в 1799 г. Фихте знакомится с берлинскими франкмасонами и вступает в одну из лож, однако уже летом следующего года, после резких споров и диспутов, покидает ложу, чтобы больше с масонами уже не общаться. В 1800 г. выходит в свет политический трактат «Замкнутое торговое государство», а год спустя — «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию». Фихте читает сперва частные, а с 1804 г.— публичные лекции о наукоучении, причем в этих лекциях мы вновь встречаем его систему, преобразованную не столько по характеру содержания, сколько по характеру обоснования. Система завершена, но это отнюдь не значит, что теперь ее остается только заучить назубок и повторять, т. е. просто воспроизводить, в той же форме: наукоучение требует не совершенства памяти, а искусства философствования, не зубрежки, но творческого ума: мыслить самостоятельно вместе с лектором — вот что прежде всего должен делать слушатель его лекций.

Собственномысленное признание истины истиной есть цель преподавания философии в представлении Фихте. Отсюда и методические, и стилистические особенности тех его текстов, которые (подобно двум из трех ныне предлагаемых) возникли из публичных лекций: лектор сообщает слушателям принципы, а затем осмысливает их и делает из них все возможные выводы и заключения, шаг за шагом, по каждому из логически выявленных подразделов основного понятия, доводя в каждом частном случае доходчивость речи до прямой художественной образности, а поэтому иногда возвращаясь с пояснениями к ранее употребленному образу, чтобы тем, кто

вообще слушает его, а не только слышит, не осталось иного выбора, кроме как сделать те же выводы, какие сделал для себя сам лектор. Принудить к акту собственной мысли, принудить к самодеятельной рефлексии, принудить быть «некоторым Я», побудить к тому, чтобы стать личностью и живым духом хотя бы только в теоретическом отношении, т. е. в отношении рефлексии (а поскольку практический дух есть существенным образом *свобода*, к большему можно только побудить эту свободу, но никак не принудить ее),— это и значит для Фихте научить науке философии. Такова цель его лекций, таков их пафос.

В 1804 г. Фихте был приглашен на кафедру философии вновь учреждаемого университета в Харькове, и в том же году последовало приглашение из Баварии — из Ландсхута. Однако в Харьков Фихте поехать не мог бы: языковые препятствия, да и едва ли они одни, мешали учредить в новом российском университете философскую школу, идея которой уже предносилась философу; дело ограничилось формальными переговорами об условиях. Наконец, в апреле 1805 г. последовало приглашение в Эрланген, которое наш философ принял. Предшествующую зиму он читал в Берлине не только о наукоучении, но и о практической философии, а также философской теологии и, кроме того, читал «Основные черты современной эпохи» (изданные в 1806 г.; это — одно из первых сочинений Фихте, переведенных на русский язык). Логическим завершением этих берлинских чтений является чтение о философии религии: «Наставление к блаженной жизни, или также учение о религии» (зима 1805/06, Берлин).

По дороге в Эрланген семейство побывало в родительском доме Фихте в Раменау. В Эрлангене, кроме собственно философских лекций, философ читал «О сущности ученого и ее явлениях в области свободы». Начало войны с Францией не позволило остаться в Эрлангене даже на зимний семестр, так что только одно лето пришлось Фихте профессорствовать на новом месте. Недовольный уровнем эрлангенского студенчества, он пишет «Идеи к внутреннему обустройству Эрлангенского университета». Между тем, хотя и назначенный уже ординарным профессором в Эрлангене, вернуться туда фило-

соф не может: войска Наполеона наступают все решительнее. После сокрушительного поражения прусской армии под Йеной и Ауэрштедтом Фихте отправляется в Кенигсберг.

В конце ноября 1806 г. он прибыл в город, где за несколько лет перед тем умер Иммануил Кант. Вскоре Фихте получил должность ординарного профессора и 5 января начал читать лекции. Однако с приближением французов пришлось покинуть и Кенигсберг: в июне 1807 г. Фихте морем направляется в Копенгаген (его семейство все это время оставалось в Берлине). В день, когда он достиг цели своего плавания, Пруссия заключила Тильзитский мир. Не прошло и двух месяцев, как философ смог вернуться в Берлин. Осенью 1807 г. мысль его захватывает (одобренная прусским королем) идея учреждения в Берлине университета, и он пишет план для этого учебного заведения.

Той же зимой в Берлине были объявлены чтения, которые принесли Фихте наибольшую славу оратора и воспитателя науки: то были «Речи к немецкой нации», призывавшие немецкий народ к национальному обновлению собственной силой, к самодеятельности, национальному самоосмыслению. Но чтобы это стало возможным, необходима решительная реформа воспитания — не только системы учебных и воспитательных заведений, но самых начал педагогики. Народ призван — и способен — к духовному обновлению. Но избранный народ унизился своего рода новым идолослужением — погибнуть ли ему оттого? Решается судьба немецкой нации — восстать или пасть, третьего исхода нет. С падением нации падет и человечество — без надежды на возрождение. Учитель юношества и профессор умозрения возвышается до пророческого, огненного пафоса, когда дело идет о судьбах его отечества перед лицом космополитической империи Наполеона. «Речи» были напечатаны в 1808 г.

Весной того же года Фихте был избран членом Баварской Академии наук (избрание его в Прусскую Академию за несколько лет до этого не состоялось из-за давления противников философа в главе с «популярфилософом» Николаи). Напряжения и страхи военного времени сказались, однако, на здоровье самого Фихте и его жены:

с середины июля 1808 г. философ даже не мог продолжать научные занятия. Три последующих лета семейство вынуждено из-за этого проводить время на водах в Теплице. С 1810 г. Фихте вновь читает лекции, и у него, кроме того, появляется новое, на сей раз официальное поприще педагога и воспитателя: в октябре 1810 г. начались занятия в Берлинском университете, где Фихте назначен деканом философского факультета. Назначен, а не избран — ибо органы, которым подобало бы подобное избрание, еще не учредились и у университета не было на первых порах даже устава. Фихте читает здесь лекции, озаглавленные им «Факты сознания».

Через некоторое время он был вновь избран деканом, а затем, с небольшим перевесом голосов, избран также ректором и предпочел занять именно эту должность, поскольку совмещение должностей в университете не допускалось. Фихте преподавал здесь по своему обычному методу, встречая — и по мере сил одолевая — непонимание и даже недовольство студентов, тем более что профессор Фихте вновь затеял борьбу с царившим в студенческих кругах нравственным разложением, не ослабленным учредившимися и здесь «землячествами» и «орденами».

Весной 1812 г. Фихте по собственному желанию был уволен с поста ректора и сосредоточился отныне на ученых занятиях и преподавании. Летом того же года Наполеон со своей армадой вторгся в пределы России, где его могущество было подорвано навсегда. Этот перелом судьбы Наполеона побудил к освободительной войне и Пруссию. Весной 1813 г. университеты опустели — война захватила все умы; профессор Фихте читает в конце досрочно прерванного семестра лекции «О значении истинной войны». В этих лекциях Наполеон представлен как предатель великой идеи личной и национальной свободы, в утверждении которой состоит, по Фихте, всемирное значение французской революции, и отсюда естественным образом напрашивалось заключение: война против Наполеона — священный долг тех, кому дорог идеал свободы. Сам философ предложил свои услуги как проповедник при войске, но получил отказ.

С введением ополчения Фихте активно участвует в его деятельности, его жена становится сиделкой в госпи-

тале и не только лечит, но словом и участием утешает раненых воинов. В зимний семестр 1813/14 г. Фихте не оставил, однако, и чтения лекций; более того, по свидетельству сына, лекции его обрели новую силу и ясность изложения. Он полон планов нового ученого сочинения, которое, как он уверен, подведет итог его работе над системой наукоучения — вот только бы предоставилась возможность спокойно поработать над ним все будущее лето в деревенском уединении.

Но этого счастья философу даровано не было. 3 января 1814 г. от нервной лихорадки заболела Иоганна Фихте, и ее болезнь быстро прогрессировала, так что стала смертельно опасной: уходя на лекцию, философ оставил жену дома без сознания, и, когда, вернувшись, заметил признаки улучшения ее состояния, в неудержимой радости склонился над постелью больной — от этого, по всей видимости, он заразился и 29 января поутру уснул последним сном — именно уснул, без муки и страдания. Последними его слова были: «Оставь, мне больше ни к чему лекарства — я чувствую, что я выздоровел». Иоганна пережила его ровно на пять лет и была погребена рядом с могилой мужа. Сын философа, Иммануил Герман, посмертно издал многие сочинения отца, а позднее, как уже упоминалось, первое (хотя и неполное) собрание его произведений.

II. *Наукоучение, его проблема и основы*

1. Насколько можно судить по работе «О понятии наукоучения, или так называемой философии», первоначальное побуждение к созданию собственной системы философии происходило у Фихте из той же области, что и у самого Канта: из размышлений о природе и свойствах философии как науки. Философия есть систематическое знание, причем *обоснованное* и *достоверное*. Это и означает: философия есть наука. И вот вопрос, который здесь возникает, таков: благодаря чему система положений, которую мы называем научной философией, может быть достоверным знанием? В пределах систематически организованного знания одни положения следуют из других и, значит, получают от них достоверность,

или становятся обоснованными. Значит, достоверность всей науки зиждется на достоверности основных ее положений: основоположение должно быть достоверно до и независимо от каждого положения, которое из него следует, а стало быть, независимо от обоснованности и содержательной осмысленности всей науки как системы. Достоверность же самого основоположения может быть поэтому выяснена лишь вне пределов этой науки, как вне ее пределов находится и ответ на другой связанный с этим вопрос: по какому праву мы можем вообще выводить из нашего основоположения именно эти производные положения? Если вдуматься, то окажется, что эти два вопроса касаются соответственно содержания и формы науки как обоснованного систематического целого.

Постольку интуиция Фихте состоит в том, что проблема возможности теоретического знания как систематического единства достоверных положений может быть разрешена лишь вне пределов этого знания (этой теории), и притом как по форме (логика науки не задается системой науки), так и по содержанию (если у науки есть основоположение, то его достоверность не следует из системы производных от него положений, т. е. не есть плод самой данной науки; или, иначе, содержание основоположений любой системы знания не может быть почерпнуто из содержания ее более частных положений). Скептик может здесь заявить, что коль скоро так обстоит дело со всякой аксиоматически задаваемой системой знания, то и всякое знание как система строится на бездоказательном положении, которое поэтому превышает компетенцию конечного разумения и есть не что иное, как догмат своего рода *веры*. Честный же ученый от такого утверждения должен, по мысли скептика, воздержаться и ограничиться развитием положений прикладных и производных, допускающих проверку очевидностью: наука о знании *вообще* невозможна и ненужна.

Скептику, однако, можно ответить, что если наша проблема формулируется как проблема достоверного *знания*, то и область, в которой выясняется эта достоверность, должна быть областью знания же. Систематическое древо знания имеет в своем основании *систематическое* же знание. Следовательно, во избежание прогресса в бесконечность, первоначало *этого* знания о знании,

обосновывающего по форме и по содержанию всякое знание, должно быть достоверно само по себе, т. е. непосредственно, оно должно быть абсолютным первоначалом знания, которое мы непременно знаем, если мы вообще что-либо знаем.

Это *знание по преимуществу* есть, таким образом, безусловное условие возможности всякого иного знания. Оно определяет *по форме* и *по содержанию* все прочие положения самой науки о знании вообще и ее конкретных осуществлений в частности. Стало быть, все дело лишь в том, существует ли одна-единственная, общая для всех наук, вообще для всех систем реального знания, *форма знания,*— или такой формы не существует, и тогда каждая наука имеет свое формальное основание в самой себе. В этом, последнем случае невозможно и знание о знании вообще или оно сводится к абсолютному первопринципу знания: второго принципа у знания о знании в таком случае быть не может, ибо *безусловной формы всякого знания,* по предпосылке, не существует, а вместе с тем невозможен и принцип, безусловный по форме и значимый для всякого знания.

Сказанное объясняет нам, как развивается сама система знания о знании, или наукоучение: она возникает благодаря тому, что абсолютный первопринцип знания вводится в безусловную форму всякого знания, т. е. возникает вследствие рефлексии абсолютного первоначала знания, анализа абсолютного знания как знания и как абсолютного «фактума», пользуясь словечком Канта. Поэтому нам вовсе нет нужды выходить за пределы формы знания вообще «к самим вещам» и искать в них первоисток достоверности своего первопринципа знания: абсолютно первый принцип достоверен сам по себе непосредственно, а достоверность всех прочих выясняется тщательным анализом этого первичного факта знания как такового, ибо иначе как в форме знания и сознания ничто не может быть вообще дано нам, тем более дано достоверно. Достоверность не есть надсубъектная реальность истока знания, но всегда есть отношение к другому, удостоверенному в себе знанию, отношение к некоему знанию. Выйти в пределах строгой науки из формы знания в форму бытия невозможно, но для удостоверения знания этого и не требуется — вот тезис Фихте в

ответ скептикам. То, что возможно и требуется для удостоверения всякого знания, есть всесторонний анализ знания как формы и как содержания, т. е. как акта *сознавания* и как оформленного этим актом *знаемого*. Если вообще возможно знание, то оно как таковое существует в известной форме, есть известный акт знающего.

Феноменология возможных актов знания как граней единого первоакта знания и даст нам науку о знании с точки зрения ее формы, тогда как осуществляемый в процессе построения такой феноменологии анализ первоакта всякого знания, в котором, по предпосылке, заключен исток всякой достоверности, даст нам систему возможного знания по его содержанию, т. е. всю систему реальной науки как достоверного знания. Кантовская критика разума эту феноменологию чистых актов сознания догматически предполагает и поэтому (а вовсе не потому, что является предварительным знанием) вообще не есть систематическое научное знание. Возможность этой феноменологии догматически же отрицает скептик. Фихтево наукоучение претендует на то, чтобы развить эту систему актов сознания из единого первоначала, без которого знание и сознание вообще невозможны. Поэтому именно фихтево наукоучение есть *методически до конца продуманная философия критического идеализма,* разрешающая, исходя из единого первоначала, все те затруднения, которые встретили на своем пути при попытке систематизации начал критицизма Рейнгольд и Бек.

2. Каково же первоначало наукоучения, признаваемое в нем абсолютным?

Первоначало это прежде всего есть безусловное условие всякого знания, а потому в качестве безусловного самодостоверно и не может быть *доказано* из другого, но как условие знания должно присутствовать в акте знающего, на что бы ни был этот акт направлен, хотя при этом знать *это условие* знающему вовсе не обязательно. Следовательно, первоначало может быть не доказано, а только *указано* в акте знания, и притом вполне определенным способом: мы будем отвлекать от представления эмпирические свойства, пока не останется нечто такое, чего отвлечь просто невозможно и что, следовательно, налицо в субъекте представления всякий раз, когда

вообще в сознании есть такое содержание[1]. Естественно, что и выбрать нужно такое положение сознания, которое имело бы, во-первых, минимальное содержание (чтобы путь абстракции был покороче), и, во-вторых, чтобы это минимальное содержание было признано *всеми* и *каждым,* кто вообще *мыслит.* Таков закон *общей логики* — «*А* есть *А*».

И вот обнаружить безусловный, абсолютный первоакт субъекта — это и значит проанализировать такое достоверное, не требующее доказательств положение, выяснив, что именно в нем безусловно. Само по себе это положение есть не более чем «факт эмпирического сознания», и потому не есть просто форма мысли. Что́ необходимо полагать как безусловное, чтобы можно было полагать как непосредственно достоверное положение «*А* есть *А*»,— вот вопрос, разрешение которого приводит к обнаружению первоположения всякого знания. И как это безусловное выясняется форма логического закона: *если А* положено, *то* оно положено, каково бы ни было *А*. Но каково условие, при котором *А* есть? Это условие есть то *Я,* для которого вообще дана эта необходимая связь между «если» и «то», вообще дано некое *А,*— тот абсолютный субъект, который в обоих случаях *полагает А,* причем, как различает здесь Фихте, полагает один раз условно (при условии *А*), а второй раз — просто и безусловно — тот абсолютный субъект, для которого содержание абсолютного полагания служит не более чем предикатом и существо которого поэтому совершенно тождественно самому этому абсолютному *полаганию: бытъ* и *полагатъ* для него одно и тоже.

Связь условного и безусловного полагания *А* полагается в абсолютном *Я* — стало быть, в *Я* же абсолютно полагается и само *А,* каково бы оно ни было. Мы перехо-

---

[1] Этот первоакт, это «делодействие» субъекта поэтому не есть ни акт *сознания,* ни акт *представления:* как таковой этот акт нужно еще только довести до сознания и представления в философской рефлексии. Это акт досознательный, дорефлексивный. Фихте говорит о *полагании* (Setzen), которое есть родовое понятие для действий субъекта вообще, ибо любое определенное описание этого перводействия было бы ограничением его характера. Изначальное полагание не есть *только* представление и не есть даже *только* сознание. Что же оно есть — об этом можно вести речь, лишь открыв его сознанию, философскому умозрению.

дим от того, что положено (и что всегда поэтому случайно) к тому акту полагания, которым нечто положено (если оно положено); мы находим, следовательно, что положенное нельзя полагать, если не полагать в то же время полагания самого полагающего его *Я*,— что, полагая нечто безусловно, *Я* тем самым (неотмыслимо) полагает безусловно и себя, и наоборот. Условное полагание чего бы то ни было обусловлено положенностью этого нечто в «*Я* вообще», в *Я* абсолютном, чистом и безусловном. Если того, *что полагает,* не допускают, то вообще ничего самодостоверного, не требующего доказательств, также не может быть или, вернее, тогда само это полагающее есть не более чем предикат посторонних и чуждых субстанций, диктат которых есть в таком случае единственный верховный законодатель. Если нет абсолютного *Я,* то абсолютна — вместо него — природная необходимость. Поэтому Фихте справедливо утверждает, что есть только две последовательные системы философии — идеализм (система свободы) и спинозизм (фатализм природы) — и (в другом месте): какую философию мы выберем, зависит от того, что у нас за характер, какие мы люди.

Первоакт обнаружился таким: *полагание Я самого себя* как единственно возможная форма бытия субъективности. Но и само *Я* есть лишь для *Я,* и потому первоакт есть полагание *Я* абсолютного, изначально безусловное полагание *Я* вообще — в *Я*. Первоакт сознания есть сознание абсолютного *Я,* первофакт сознания есть абсолютное тождество *Я* как субъекта (абсолютного *Я*) и *Я* как объекта (абсолютного *Я* в форме знания). Начало знания, изначальное знание есть знание *Я* о самом себе, предстающее перед нами как полагание *Я* (в *Я*) себя самого. Начало философии есть абсолютное «делодействие» *Я, абсолютное знание* как акт и как факт одновременно.

Итак, в основе системы обнаружилось *Я* = *Я* как самополагающее *Я*. Всякое полагаемое *А* полагается поэтому в *Я,* если вообще может быть непротиворечиво положено. Условие всякой реальности есть *Я* как абсолютный субъект. Система наукоучения есть, стало быть, не более чем система определений (полаганий) этого абсолютного субъекта. *Отвлечься от* этого *самополагания* (самоопределения-самосознания) *абсолютного субъекта, проник-*

нуть за грань изначальной безусловности его самополагания ясным сознанием философской рефлексии невозможно. Философия, претендующая на такое отвлечение и проникновение, на такой, говоря по-латыни, «трансцензус», сама себя не понимает, ибо не понимает противоречия в существе своей претензии — полагать нечто, в чем ничто не полагается в некоем *Я*, полагать нечто такое, что *не может быть положено* в некоем *Я*, *полагать неполагаемое и неположенное.*

Об этом фихтевом *Я* непременно нужно сказать подробнее, ибо именно оно всегда служило источником как философских, так и околофилософских недоразумений. Это *Я* как *абсолютный* субъект есть тот, чье бытие есть всецело самополагание, или есть *чистое самосознание. Я* же как объект абсолютного субъекта есть *Я*, уже положенное в абсолютном *Я* как «это» и «такое» *Я*, следовательно, *Я* как объект есть *Я* эмпирическое, сущее — *Я*, реальность которого не всецело исчерпывается его самосознанием и самополаганием, *Я*, в котором, кроме самополагания, есть *еще нечто, Я*, которое и неспособно к самополаганию, пока и поскольку оно не полагает это «нечто иное», *Я*, которое есть объект и потому необходимо соотнесено в своей рефлексии с Не-*Я*. Вообразите себе это самосознание конечного *Я* абсолютным субъектом — и вы получите столь же безнадежно запутанную философию, как и в случае «чистого» натурализма Не-*Я*. Постольку абсолютное *Я* Фихте не есть только философ Фихте, но не есть и какое бы то ни было конечное, объективированное, определенно-индивидуальное *Я*, между тем всякая индивидуальность, всякая самосознательная личность предполагает, однако, абсолютное самополагание в *Я* как безусловное условие возможности полагать что бы то ни было. Абсолютное *Я есть объект* лишь постольку, поскольку полагает себя, помещает себя «в форму представления» (или сознания), лишь поскольку оно есть определенное нечто. Если бы *Я* было только объектом, то можно было бы спросить: а чем было *Я*, пока не стало для себя объектом? Но этот вопрос относительно чистого *Я* бессмыслен: оно есть именно в самополагании, и никак иначе, оно есть субъект-объект, и притом безусловный субъект-объект: *Я* и *есть* абсолютное самосознание, *абсолютная идея.*

Идеализм *Я* есть поэтому с самого же начала *абсолютный идеализм.* Исходное для него *Я* превосходит уровень конечных, эмпирических *Я,* хотя в то же самое время все их собою обусловливает: конечные *Я как* таковые существуют постольку, поскольку действительно абсолютное, чистое самосознание (точнее, самополагание) *Я,* которое *полностью* невоспроизводимо ни в каком конечном самосознании (именно как конечном), но которое (самополагание чистого *Я*) полагает в нем также и все определения (полагания) эмпирических *Я,* так что вполне можно сказать, что все конечные *Я* полагаются в абсолютном его изначальным полаганием, а также и следующее: назначение конечного *Я* состоит в изображении в себе всех полаганий чистого *Я,* т. е. в том, чтобы по мере сил быть во всей полноте определенности образом чистого *Я* в эмпирическом (чувственном) мире, чтобы в некотором приближении явить в чувственном мире *полноту божественного самосознания и чистоту божественной воли.*

Иными словами, конечное *Я — не Бог,* но оно может (следуя абсолютному закону) стремиться стать *богообразным.* Для абсолютного *Я* его чистая личность есть *способ необходимого бытия* — для эмпирического *Я* чистая яйность есть некая *норма,* некий закон, некая должная форма бытия; короче говоря, для него *личность есть предназначение.* Без самодеятельного полагания в себе личности (яйности) абсолютный субъект в нас просто не существует, не имеет действительности; поэтому вовсе не верно, будто мы существуем в Боге, *хотим мы того или нет* и знаем мы о том или нет,— а именно такова ключевая посылка всякого пантеизма: все действительно *есть Бог* или существует в Боге.

Пантеизм, допускающий действительность вне формы чистой яйности, допускающий одинаковую реальность для куска безвольного камня и для творческого духа человека, чужд поэтому не только религии личного Бога, но и философии абсолютного *Я,* какую мы находим у Фихте. Единство в Боге есть лишь назначение человеческого рода, но никак не его метафизическая действительность; если понимать связку «существует» в том смысле, в каком требует понимать ее абсолютный *идеализм, в Боге* «существует» для него только Бог. Все же

прочее, поскольку оно есть *Я*, есть *Я* самое большее *благодаря Богу*. Идеализм Фихте не есть пантеизм абсолютного *Я*, потому что он есть *нравственный идеализм* и утверждает как норму совести то, что пантеист выдает нам за непоколебимый факт бытия,— а в конце концов и потому еще, что вообще призывает нас переходить в рефлексии от факта бытия к обусловливающему его акту полагания, т. е. потому, что он существенным образом есть *актуализм*, или философия *свободы*.

3. Абсолютное самополагание *Я* как первоначало системы фихтевского идеализма самосознания обнаруживает следующим актом философской рефлексии два коренных для системы первоначала «второго порядка» (т. е. в каком-либо отношении неабсолютных). Но оба они, как и первое, суть и принципы системы наукоучения, и одновременно коренные акты чистого самосознания как такового, т. е. реальность всякого самосознания предполагает их так же, как предполагает их развитая система знания об этом самосознании. Таков парадокс (но парадокс продуктивный) философии Фихте: конкретизация и *определенность* самосознания *Я* вскрывает в то же время *условия его возможности*, точнее, неотъемлемые условия его *действительности*. Второе начало системы есть акт *противополагания*, следующий за абсолютным самополаганием и, однако, подобно ему, совершающийся силой *Я* в самом *Я*. Третьим же шагом рефлексии обнаруживается, что подобное противополагание мыслимо только при вполне определенном образе самого *Я* и противополагаемого ему (Не-*Я*), а именно как количественно определенных (определимых), ограниченных, конечных, взаимозависимых и взаимно соотносимых.

Здесь окончательно проясняется различие между тем *Я*, которое полагает (стоит в позиции субъекта полагания), и тем, которое полагается (как объект самодеятельности),— различие, конечно, для рефлексии, а не в самом *Я*, которое есть их *тождество*, субъект-объект. В своей самотождественной изначальности *Я* вообще недоступно рефлексии — во всяком случае, одноактному прорыву рефлексии. Рефлектирующее *Я* знает о себе либо как об определяющемся благодаря Не-*Я*, и тогда возникает система актов (законов) теоретического *Я* как допускающего такую зависимость в том или другом ее

истолковании — *теоретическое наукоучение,* либо как об определяющем и изначально полагающем всякое Не-*Я,* как о свободном и полагающем свою свободу и самостоятельность, хотя бы в совершенной эмпирической зависимости. Эта система актов (законов) *Я,* которых оно не может не совершать, будучи *свободной действенностью,* есть *практическое наукоучение,* а образ *Я,* возникающий в свете идеи его неотменимой свободной действенности на Не-*Я,* есть *практическое Я.*

Однако система знания о необходимых актах самосознания — истоке всякой реальности частного знания — должна быть законченным и связным целым, и наукоучение как идеализм самосознания *Я* должно быть гармонически единой наукой. Это невозможно, если не будет осмыслено взаимное отношение теоретического и практического разделов в нем. Уже Канту было интуитивно ясно, что чистый разум есть абсолютное единство, как ясно было и то, что свободная причинность должна быть основой причинности эмпирически известной нам природы. Из этих интуиций уже у Канта явилась и идея тождества подлинной чистой самости и разума *практического,* идея «критики субъекта» как необходимой предпосылки всякой науки о практическом. Для Фихте то, что у Канта осталось интуицией, обусловлено систематически-методической последовательностью: если изначально *Я* полагает только свое бытие, если всякое полагание предполагает свой субъект абсолютно, а объект — лишь условно, то свободная действенность самосознания не может ставиться в зависимость от деятельности какого-либо Не-*Я,* от него независимого, и в конечном счете вся полнота определений (категорий) *теоретического,* созерцательного *Я* невозможна без предпосылки *Я* как изначальной *свободы,* как *практического Я.* Идея первенствующего права практического разума обретает у Фихте систематически центральное место, какого она не имела и, при допущении вещи в себе как независимой реальности, иметь не могла у Канта.

Исследование практического *Я* вновь приводит к исходному положению системы; наукоучение дважды описывает круг, подходя к анализу чистого самополагания каждый раз с определенной предпосылкой. Требуемое первопринципом единство *Я* само уже предполагает

единство и завершенность системы его определений, побуждая к героической попытке представить метафизику самосознания — наукоучение как систему неотъемлемых актов *Я* — единым оборотом рефлектирующей мысли, сопрягающей теоретическое и практическое: тогда за двумя мнимо различными актами рефлексии проглянет во всей ясности их изначальное тождество — абсолютное *Я* как субъект-объект. Ибо ведь и наука практического ведет не к беззаконию произвола, а к всесторонней объективации свободных полаганий *Я*. Вполне объективированный субъект закономерно возвращает нас к дорефлективному единству субъекта *всякой* объективации.

Так мы возвращаемся одновременно и к вопросу о том, в каком смысле еще признается *бытие* в системе фихтевского идеализма самосознания. *Есть* только абсолютное *Я*, чистый субъект-объект, и ничто кроме него, помимо него и независимо от него не *есть*. Всякое мышление, даже всякое сознание этой абсолютной первореальности, вступая в форму противополагания (без которой представление немыслимо), тем самым теряет полноту абсолютной, метафизической достоверности и есть суждение самое большее о существовании, но не о *бытии*. Бытие есть абсолютное *Я* — и поэтому абсолютная свобода и абсолютная действенность, но там, где мы допускаем *самобытный* объект этой действенности, мы уже упускаем идею абсолютного бытия. Реальность для философа, сознавшего соотносительность природы и свободы в системе наукоучения, есть *абсолютная Воля и абсолютная Мысль в их неразмыслимом единстве*, открывающая свою истину лишь в образе, в приближении, в уподоблении, «как бы в зерцале»,— в деятельных разумных субъектах свободы, поскольку они с той или иной стороны проникают в мысль Божества.

Эта мысль — отнюдь не мертвая данность догматических недо-мыслей рациональной метафизики, не предвечно-косная данность схоластических идей, но мысль в изначальном родстве с влечением, мысль живая и созерцательная. Изначальное тожество мысли и свободы в самосознании есть поэтому *жизнь*, единственная недвумысленная и недвусмысленная жизнь, жизнь в единстве с реальностью объекта своего влечения и, значит, жизнь

блаженная. Блаженная жизнь не есть жизнь умозрительная; напротив, как раз умозрение, как оно ни старается объять вечную жизнь в законченной системе принципов, мыслит противоположениями и, внося вечную жизнь в форму рефлексии, теряет изначальное единство этой формы с ее единственно сообразным содержанием, а потому порождает неподлинные, низшие, непросветленные жизнью Абсолютного формы воззрения на мир и соответственно способы жизни в мире.

Блаженная жизнь есть жизнь в Абсолютном, и тем более блаженна сознательная жизнь в единстве с вечной жизнью Божией, жизнь в Боге, просветленная полнотой самосознания, которая, как продолжает настаивать и «поздний» Фихте, дается только его «наукоучением». Постольку наукоучение, освобождая человека и человечество от неподлинных жизневоззрений натуралистических и вообще догматических школ, служит воспитанию человека к сознательной самодеятельности, которая — убежден философ,— если она сознательна, зиждется на убеждении в единственной действительности воли, жизни и мысли Божества, а если она подлинно свободна, будет свободным преданием себя целям Божиим в мире, свободным служением этим целям Божественного замысла о мире и, не в последнюю очередь, служением образованию и воспитанию человечества в духе этой подлинной самоотверженности. Наукоучение как философия свободы имеет целью освобождение человека и человечества — но освобождение не к произволу, не к торжествующей анархии индивидуальных *Я*, как то необходимо случается во всяком абстрактном социальном атомизме, служащем основой абстрактного же свободолюбия, а освобождение в том числе и от произвола, от самовлюбленной самости, от замкнутого эгоизма, ибо раскрывает нам всемогущество и всереальность абсолютной Воли в мире.

Поэтому-то кантова этика самозакония частной воли признается здесь неподлинным, отнюдь не высшим миросозерцанием: в *истине*, в изначальном полагании этой частной воли и вообще индивидуальности, противопоставленной другой индивидуальности, просто нет, *не существует*. Другое дело, что одним из *условий самосознания практического Я* Фихте признал полагание себе

подобных разумно-свободных существ как стоящих со мною в отношении (взаимного ограничения сфер свободы): практическое *Я* не может полагать само себя, не полагая в то же время своего правоотношения с другими практическими *Я*. Право есть условие возможности самосознания, а институт права поэтому — условие действительности этого самосознания. Но право атомарного индивида не предстает, однако, у Фихте чем-то вполне самоосновным и самобытным: право и все его служители исполняют некий закон, источник которого выше сферы собственно правовой,— реализуют абсолютное предназначение свободы в человечестве, часть божественной мысли о нем, а в таком абсолютном знании относительной предстает и эта раздельность сфер свободы, и эта соположенность индивидуальных *Я*.

Единство принципа позволяет преодолеть односторонность кантианства также и в *этике*. Здесь Фихте говорит о *нравственном влечении* как существенно едином с законом, излагая свою нравственную философию как систему необходимых актов нравственного самосознания *Я*, систему определений, неотъемлемо присущих субъекту, если он полагает себя самого свободной причиной в чувственном мире, *волей*. Частные законы нравственности предстают поэтому как определения самой нравственной воли в различных отношениях, в которых мы мыслим ее действенность, как необходимые воления самого *Я*, ни от одного из которых оно не может отказаться, если вообще хочет остаться во всех отношениях свободным и независимым деятелем в чувственном мире, если в системе его влечений господствует влечение к цельности свободного духа. Неотступная проблема этики Канта, поиск мотива к нравственно чистому волению, снимается ясным осознанием того, что этот мотив вне самого воления искать противоестественно, ибо это значит ликвидировать его чистоту, что поэтому нравственное влечение есть влечение (воление), обращенное на само себя, «влечение ради влечения», влечение к себе, желание быть *Я*.

В отсутствие этого рефлексивного (и уже потому — в самом себе раскрывающего всю полноту своих определений, проследить которые есть дело этической части наукоучения) влечения и воления субъект может желать

что угодно и ради чего угодно, но тогда он находится вне контекста нравственного сознания. Он может желать быть тем, чем ему угодно,— нравственная жизнь в нем и не начиналась. Поэтому чистая нравственность предполагает сознание *Я* как *Я* — действительное самосознание практического духа,— а это значит: предполагает всю систему наукоучения. Наукоучение в его полноте и систематическом целом может (только оно и может) обратить внимание человека на это обстоятельство и тем способствовать пробуждению и воспитанию в нем нравственного самосознания.

Способствовать — но не более того. Сознать себя субъект должен сам, собственным актом свободы. Поэтому наукоучение и основанная на нем этика не повелевают человеку, а просто показывают ему необходимые сопутствующие свойства всякого нравственного сознания, которые он может и должен усвоить себе,— однако они не смогли бы создать их в человеке в их подлинности и чистоте. Сократовского отождествления знания добра с самой добродетелью не воскресит даже абсолютный идеализм.

Отнюдь не претендуем на изложение всей системы Фихте, а просто хотели указать читателю основную интуицию этой системы, какую философ обрел в 1793 г., и показать некоторые аспекты, в которых, по нашему мнению, абсолютный идеализм самосознания, как в некотором огрублении можно назвать учение Фихте, одолевает проблемы, неизбежно возникавшие в нерефлексивном (и потому клонящемся в метафизический дуализм) идеализме Канта, именно поэтому оставшимся загадкой для современников гениального кенигсбержца. Остается обратиться теперь к содержанию работ, публикуемых в настоящем томе.

III. *Новый образ нравственной метафизики: абсолютный идеализм любви*

Жизнь есть блаженство, ибо жизнь есть любовь; *любовь — форма жизни.* Любовь делит и связует бытие, поставляя его перед самим собою, пред-ставляя его ему самому в созерцании и знании, и тем *делает бытие*

неким Я. Итак, *Я* возникает благодаря любви бытия к самому себе — конечно, речь идет здесь о *Я* конечном, эмпирическом. Полагание объективного *Я* и противополагание, а также соединение определенного *Я* с его истоком в абсолютном бытии *совершается любовью*. Если бы объективное *Я* имело в себе самом исток жизни, то оно не имело бы и нужды в такой любви, форма его жизни была бы всецело в нем самом, его любовь имела бы свой исток и существо в нем самом,— но поистине, пока объективная, конечная самость пребывает в таком убеждении, она не живет, не имеет в себе подлинной жизни и подлинного бытия, и соответственно любовь ее также обращена на конечное, несамобытное, неподлинное, непостоянное,— на преходящее, именуемое *миром*. Она имеет тогда мирское, или плотское, воззрение на себя, на мир, на истину и на себе подобных. Подлинно же *есть* лишь абсолютная жизнь, или божественное бытие, или Бог, а потому подлинная любовь есть любовь к этому абсолютному — в сознании того, что исток самой нашей самости, нашей жизни — в любви этого Абсолютного.

Говоря «жизнь», Фихте разумеет здесь то самое, что прежде теоретическое и практическое наукоучение рассматривали порознь: ряды актов абсолютного самосознания; любовь есть жизнь абсолютного субъекта, рассмотренная как свобода, или в рефлектированной форме свободного *Я; жизнь без любви* есть жизнь сугубо созерцательная, холодно-незаинтересованная; напротив, жизнь *без мысли* есть простое влечение к удовлетворению, слепое и безосновное, неразумное и пустое. Поэтому то и другое есть лишь кажимость жизни и бытия: будь то в Боге, если нам представляют его таким, будь то в объективной самости человека. Подлинная жизнь есть жизнь в любви к Богу, а поскольку сама наша яйность возникает как особенная самость в результате акта любви Божией, то, следовательно, она есть поистине в абсолютном всеединстве божественного бытия. Откуда же множественность объективных *Я*, откуда неповторимая индивидуальность каждого живущего человека?

Источником индивидуальности Фихте признает *любовь* индивидуальности. «Что ты любишь, тем ты живешь». Здесь можно усмотреть противоречие с исходной посылкой, согласно которой есть жизнь подлинная и

неподлинная, и, следовательно, неподлинная жизнь не имеет в себе бытия и уж тем более не может быть источником реальности чего бы то ни было. На деле в таком случае одна кажимость порождает другую: есть и живет лишь единое, а все прочее есть и живет лишь благодаря этой единой жизни Сущего; поэтому любовь конечного *Я,* как и его жизнь, есть поистине жизнь и любовь лишь благодаря жизни и любви Божественного Всеединого, на них обращенного. Жизнь и любовь всякой индивидуальности имеют свой первоисток в любви Бога к ней, в воле Бога о ней, в мысли Бога о ней. Все, что не соотносится с любовью, не есть и жизнь в личном *Я;* все, что не имеет истоком любовь Божию, не есть жизнь. Не любящий (Бога) не имеет жизни, или: жизнь его есть лишь кажимость. Тебе может казаться, что ты живешь обособленной индивидуальностью, но на деле ты живешь любовью Всеединого. Индивидуализирующее начало есть любовь и влечение, но исток частной любви и влечения — в любви абсолютного; любовь, жизнь и мысль человеческая суть не более чем колеблющийся, витающий *образ* любви, жизни и идеи Божества.

Как образ, а не само абсолютное бытие, любовь и жизнь конечного пребывают в постоянном разделении, в противоположении идеала (нормы) и действительности, или, если говорить в терминах практической философии,— влечения и удовлетворения. Подлинная жизнь в любви Божией и любви к Богу есть неизменная и вечная *блаженная жизнь,*— жизнь же неподлинная в любви к миру и преходящим благам мира есть влечение к вечному, непреходящему блаженству, есть (поскольку она вообще — действительно жизнь) «тоска по вечному», влечение к постоянному бытию в Абсолютном, влечение, которое хотя не находит себе удовлетворения, но ищет его и жаждет. Поэтому не вообще любовь удерживает нас в бытии и в жизни, но только (неутоленная на первых порах) тоска по вечному, искание Бога, любовь к вечно Сущему, которая, поскольку она осознается как таковая, и есть начало *подлинной жизни в мире,* начало *блаженной жизни,*— причем начало необратимое и всегда открытое для всякого. Ошибается тот, для кого подлинная жизнь возможна только в мире ином: божественная жизнь и любовь всегда и повсюду близки нам, и

наше дело лишь в том, чтобы осознать это и обратиться к ним.

Это обращение составляет, таким образом, переход на среднюю ступень миросозерцания: как есть совершенно чуждое блаженству и любви миросозерцание, для которого реальны лишь конечное и преходящее — как в *Я*, так и в мире, т. е. лишь мирское, лишь индивиды и их интересы и влечения,— так есть и миросозерцание абсолютно блаженной жизни в любви Божией, и есть соответственно этому промежуточное миросозерцание, характерное нарастающей ясностью сознания подлинного бытия; оно, однако, остается смешанным с сознанием мирского интереса и мирской самости. Раз полнота блаженства совпадает с полнотой ясного самосознания, то, естественно, нет полноты жизни и блаженства без законченной в себе жизни мысли, *жизни разума*. Лишь мыслью можно постичь единое и вечное, поэтому мышление истинного бытия (самосознания) и есть основа подлинного блаженства. Наукоучение, исчерпывая систему необходимых актов чистого *Я*, есть, стало быть, учение о духе, учение об абсолютной жизни, а для всякого не вполне причастного ей духа — учение о блаженстве в духе и истине.

Утверждение о том, что блаженство есть мышление истины, если вырвать его из контекста, легко заподозрить в однобоком рационализме. Источник жизни — в самосущей жизни *мысли:* в самом деле, не рационализм ли, не «панлогизм» ли это гегельянского толка? Однако при серьезном рассмотрении окажется, что фихтевское понятие «духа» отнюдь не страдает таким рационализмом: немыслящая, несознательная жизнь и свойственное ей миросозерцание рассеивается по индивидуальному, особенному, конечному, считая его реальным; сознательная жизнь едина, собранна, сосредоточенна в *себе;* мышление, а именно истинное мышление, не есть исчерпывающий характер жизни вообще, как то представляется в рационализме; абсолютная жизнь сущего есть (в *теоретическом* аспекте) *мышление,* или идея, в практическом же — любовь — так и конечная жизнь есть подлинно жизнь, лишь поскольку она есть,— теоретически — (со)знание своей укорененности в абсолютной жизни сущего, а практически тоска или любовь к нему. Полное

определение «духа» — живая мысль (мыслящая жизнь), или любящая мысль, мысль любви.

Мысль есть лишь аспект жизни духа, для подлинной жизни аспект необходимый и неотмыслимый, однако не исчерпывающий всего необходимо мыслимого в нем. Истинное мышление и разумное миросозерцание суть только теоретическое и, значит, недостаточное условие блаженной жизни; оно *служит обращению нашей любви* с преходящего вне нас и в нас на вечное и неизменное, обращению нашей воли от мертвого и безумного к живому и идеальному, к Всеединому Разуму жизни. Познание *служит* собиранию и сосредоточению нашего тоскующего и влекомого духа, но само по себе его *не заменяет,* как и, напротив, одна лишь внешняя добродетельность поведения (которая, согласно обыденному моралистическому воззрению, есть признак блаженной жизни) действительно проистекает из цельного духовного постижения, и проистекает с необходимостью, но есть не более чем следствие духовного обращения и исцеления, отнюдь не заменяющее его и само по себе в нем даже не особенно *нуждающееся.* Без духовного постижения истинной жизни, которое возможно лишь в мышлении (а совсем не в чувстве), такая добродетель внешнего поведения — лишь оболочка без существа.

Но и здесь Фихте ставит добродетель в зависимость от любящего знания: наша любовь и жизненное влечение обращаются на предмет, и *они же* охватывают его в понятии. Любовь и жизнь есть субъект понятия, знания, истины. Начало блаженства — не собственно самопознание, но *обращение* жизненного *влечения, превращение любви,* хотя бы оно совершалось без ясного сознания происходящего. Этого же превращения любви в конечном духе не могло бы *вынудить* никакое учение о знании. Панлогизм метафизики глубоко чужд фихтевскому наукоучению: жизнь духа для него гораздо полнее и глубже одного лишь *мышления.* Именно поэтому Фихте может утверждать, что именуемое им «*живым мышлением*» христианское богословие именует *верой.* Вера есть *мысль,* мысль истинная и живая, мысль сущая в любви отчей. Вера есть *живое единство любящего Бога духа* в его средоточии, живое сознание единства и истины Божества и нашего с божественной жизнью нерасторжимо-

го единства, поэтому вера есть сознание Божией любви и неразрывное с ним сознание богочеловеческого единства, самосознание примиренного с собой и с Богом духа в истинном воззрении на себя, на мир и на Бога. Подлинная вера есть «разум (разумение) истины», подлинная вера есть верующий разум — и обратно, разум без этой точки единства (с истиной и в самом себе) есть всего лишь плоский рассудок и только мнит, что разумеет метафизическую истину.

Это сознание духовной истины в свете единства не есть что-то естественное для человека — нет, оно требует от него усилий и самоотверженности. Естественная же самость, природа человека есть, напротив, рассеянность мысли и в основе своей — рассеяние любви по бренному, мирскому и преходящему. Из этого бренного создать себе предмет, достойный любви и познания, невозможно — это было бы абсолютизацией тлена и праха, идолопоклонством того или иного рода. Поэтому единственный путь к блаженной жизни есть оставление любви к мирскому и бренному и оставление себя самого как мирского; путь же вечной жизни есть смерть для всего конечного, есть умирание для греха и самости, превращение ума и любви. Важно то, что превращение это не есть их уничтожение, не есть безжеланное состояние «умерщвления воли», не есть безволие чистого ничто, как то будет впоследствии у Шопенгауэра и его эпигонов, но есть обращение любви на Единое Сущее, есть не только смерть, но и подлинное рождение духа, есть освобождение для подлинной жизни (в итоге которого то, что было основательного в предмете нашей прежней любви, возвращается к нам в чистоте и полноте своей метафизической истины). Путь к блаженству есть не уничтожение любви, воли и разума, но их *преображение*.

2. В кажущемся противоречии с только что отмеченным обстоятельством Фихте начинает собственно *философское* рассуждение «Наставления» с идеи неизменного и в себе самом непреложно пребывающего, через себя самого сущего *бытия*. Как неизменное, бытие есть единое и однородное, абсолютная однообразность; когда мы говорим: «Бытие *естъ*», мы уже удваиваем сущности; бытие независимо от этого «есть» и само выражалось бы о себе разве что в *первом лице: есмь*. *Я* есмь, или *Я* = *Я* —

единственный адекватный тезис о бытии как бытии. Бытие есть *Сущий,* абсолютное *Я,* или Бог — оно отнюдь не мертво, но есть абсолютная жизнь Бога в самом себе.

Иное дело — существование бытия: оно есть бытие, нетождественное самому себе, лежащее вне собственных своих пределов, пред-ставленное, пред-меченное себе самому бытие: представление, *образ,* мысль, или идея, бытия, и ему нет никакой нужды выходить при этом за пределы бытия. Оно есть инобытие Абсолютного в *нем самом,* в-себе-инобытие, необходимое, если вообще бытие должно явиться или открыться вне себя,— но необходимо закрывающее собою «в-себе» бытие: оно существует бытием, и для бытия, и через бытие, но оно не есть само бытие в его непосредственности, единстве и непреложности. В смысле этого идеального существования Фихте толкует идею Логоса христианского богословия.

Однако об этом истолковании — чуть ниже, а сейчас остановимся еще на одной особенности учения Фихте об абсолютном бытии и знании. Знание как существование Бытия, и поскольку оно — существование абсолютного, абсолютно не может постичь своего возникновения из Бытия: если бы оно постигло себя как возникшее, оно должно было бы начать это понимание с положения, когда бытия и его необходимого существования в образе не было,— но это противоречит посылке об абсолютности бытия. Бытие неотделимо от своего существования, поэтому порознь они абсолютно непостижимы: образ (идея) совечен, соположен бытию Абсолютного. Всюду, где есть сознание, знание, образование бытия, оно уже преднаходит бытие и потому себя самого. Знание как образ Абсолютного в нем самом само *абсолютно,* и, будучи «всего лишь» образом, оно неизбежно отрицает свою абсолютность, сохранить которую способно лишь в абсолютном тождестве с Бытием. Поэтому, вступая в форму знания как такового (*хотя бы абсолютного!*), бытие изменяется, сокрывается в самом себе: *для знания.*

Жизнь знания непосредственно есть жизнь абсолютного, но как жизнь *знания* она в то же время от него отлична, а именно: единое непреложное Бытие предстает себе самому как множественное или, для начала, как *двойственное,* как знание и знаемое, сознание и сознаваемое содержание, или как *Я* и Не-*Я.* Проблема, с которой

столкнулся тут Фихте, состоит в том, что для обыденного воззрения это невозможно, и если бытие изначально едино, то всякая множественность в нем есть якобы скоропреходящая кажимость, будь то даже двоица сознания и бытия. Образ как образ *бытия* в обыденном воззрении *вторичен,* и потому Образ Божий и все, что не есть сам Бог, в обыденном воззрении есть не более чем тварь, не более чем порождение Бытия, но никак не сама необходимо являющаяся сущность абсолютного Бытия, никак не природа Божества. Слово Божие в этом обыденном воззрении метафизически не может быть Богом. Если же бытие двойственно или тем более множественно непосредственно *как бытие,* то для обыденного воззрения невозможно совместить с этим представление о его единстве и являются два или три «бытия».

Поэтому для популярного изложения учения о религии предпринимаемое Фихте в четвертом чтении разрешение этого метафизического противоречия, при котором сохранялось бы достоинство абсолютного Всеединства и уважались бы права существования как такового, невероятно важно. Односторонние способы такого разрешения, коренящиеся, как понимал Фихте, в недостаточной чистоте духовного ви́дения, в недостаточной органичности и цельности мыслящей жизни духа, не просто были во все века источником неполноценных в научном и моральном отношении философских доктрин (ограничивайся их вред одним этим, их опровержение было бы только внутренним делом *философского цеха*), но из них же возникали и нечистые учения о спасении, например, многие влиятельные ереси первых веков христианства. Нечистый ум — не просто «стихийный материалист», но и «стихийный арианин».

3. Логика разрешения проблемы множественности вкратце такова. Бог как Сущий абсолютно субстанциален: все, что он есть, он есть через себя самого непосредственно, как и существование Бога, его явление и откровение, его «живая жизнь» непосредственно, всецело и неизменно суть сам Бог. Бытие и существование в Бытии, т. е. в Боге, абсолютно неразделимы и предполагают друг друга. Более того, даже различие бытия и существования в самом бытии не имеет реальности. Другое дело различие в существовании и для существования:

чтобы бытие могло полагать себя как таковое, а существование — как существование, нужно абсолютно разделить в существовании то, что от бытия («объективное»), и то, что есть лишь образ и представление этого бытия. Но, положив два момента в различении, мы ни в одном из них не имеем уже их *непосредственной жизни,* а имеем только *образ,* причем такой, который предполагает другой момент. Образа, представления, а значит, знания и сознания без этого различения не бывает,— поэтому образ не охватывает ни бытия как жизни, ни существования как живого и непосредственного явления бытия.

Знание знает себя само не непосредственно, но только в образе, в представлении, пред-лагая себя себе самому. Знание не постигает самого знающего, как он есть сам по себе, ибо сам по себе он «есть» существование Бытия непосредственно, если только он вообще «есть»,— знание же как образная форма необходимо разделяет бытие и существование и в качестве такого разделения на первых порах не знает даже себя. Иначе говоря, непосредственное существование, живая жизнь знания богаче и полнее его представления об этой непосредственности. Если бы знание могло одолеть эту свою существенную ограниченность, оно могло бы с самого же первого шага понять и постичь также Абсолютное: ибо само знание, как и все сущее, «по ту сторону понятия» «есть» само Абсолютное.

Итак, то, что всегда есть *жизнь,* есть в понятии различенное и в различении зафиксированное бытие. Понятие существования о самом себе есть понятие о себе как о «таком-то», но вместе с тем всегда также как о «сущем вообще». Это первое понятие предполагает, что «такой-то» действительно пребывает, наличествует в некоторой неизменности своей «таковости». Живая жизнь сущего, а в конечном итоге — Бог Живой становится в рефлексии о себе самом *миром,* неподвижным «так бытием». Понятие или рефлективное постижение существования есть поэтому «подлинный творец мира». Однако нужно оговорить один существеннейший момент: *метафизически* никакого творения мира понятием из его (понятия) внутренней сущности *не происходит;* метафизически, т. е. по ту сторону понятия и в себе, реально лишь

одно: Бог в его непосредственной внутренней жизни: понятие как образ Бытия, как понятие и самосознание Бытия, никакого мертвого и неподвижного «так-бытия» не творит и в качестве самосознания Абсолютного основанием такого мертвого бытия не является: это было бы равносильно самоуничижению божественного бытия. В самосознании божественное бытие противополагает себе свое существование, поставляя его отчасти вне себя — но не по бытию, а только в *образе,* во-первых, и как *свободное,* во-вторых.

В Боге, как мы помним, немыслимо иное существование, кроме его непосредственного бытия, а потому и абсолютное самосознание как его существование непосредственно есть жизнь и самостоятельность. Абсолютное самосознание есть абсолютная свобода, и притом непосредственно, сколько бы оно о себе ни рефлектировало. Поэтому мир как неподвижное и мертвое «так-бытие» *не есть* ни божественное существование, ни тем более бытие Божие — вернее, как только он в своей определенности «есть», он уже не есть бытие Абсолютного. Мир как природное «так-бытие» вообще непричастен жизни Абсолютного. Это нужно особо подчеркнуть, чтобы опровергнуть впечатление, легко возникающее при поверхностном чтении, будто отстаиваемое Фихте учение есть *пантеизм.*

Творящее мир понятие осмысливается как таковое из перспективы существования в качестве понятия, постигающего себя как «такое-то» в своей отличенности от бытия. Это постижение и эта рефлексия *абсолютно свободны* и самостоятельны — и в свободе своей необходимы: божественное бытие должно явиться в некоем «так-бытии», существенное же его явление есть жизнь и свобода его существования (сознания),— следовательно, поскольку вообще самосознание существования есть реальное сознание (имеет своим основанием Абсолютное), оно, как и Абсолютное, есть жизнь и свобода. Другое дело, что сознательно быть живым мышлением и самостоятельной жизнью «абсолютной рефлексии» оно на первых порах не может: для этого оно должно преодолеть некоторые естественные для всякого сознания и для всякого зарождающегося сознания необходимые *пред-убеждения.* Реальность есть поэтому не мир как

неподвижно покоящееся «так-бытие», а дух как самосознание божественной идеи, в полноте ясности постигающее, что́ оно такое, т. е. самосознание божественной идеи в единстве со своим первоистоком в божественном бытии, или, поскольку в явлении это самосознание выступает как множество самосознаний,— *мир* духов.

Бог есть Дух, поэтому Бог «есть» лишь там, где есть духовное постижение и где дух признает свободным изъявлением свою основу в Боге и признает, что сам он перед Богом есть ничто, что жизнь его действительна лишь как жизнь с Богом и в Боге, сама же по себе и в отделенности от духовной реальности Божества не имеет никакой ценности. Религия есть поклонение в духе и истине, а потому твердое упование на Бога, во-первых, и совершенное смирение перед его волей, во-вторых. Это убеждение мы совершенно закономерно находим у Фихте, и он даже отказывается считать религией что-либо, не вполне отвечающее этим двум требованиям. И пусть не покажется самоуверенному читателю, что философ требует слишком уж мало от личного благочестия.

И вот оказывается, что форма сознания непостижима для непосредственного сознания, но постижима и как бы восстановима лишь в мышлении как рефлексии об этой форме понятия, которая потому превосходит рефлексию о самом по себе сознании бытия. Эта чистая рефлексия формы выявляет характер сознания как такового, и она же показывает нам, как благодаря сознанию и неотделимо от его существа является мир, это неподвижное «так-бытие». Методически или по наитию обратившись к рефлексии своей формы (методическая рефлексия есть наукоучение, стихийная — религиозное прозрение), понятие открывает в этом самосознании и свою связь с Абсолютным существом, как бы сознательно восстанавливает потаенную от обычного знания действительность и свою жизнь в Абсолютном.

Свобода рефлексии есть момент принципиальный: переход от одного акта рефлексии к другому дает поэтому (будь то рефлексия предмета или самого сознания) всякий раз иное «так» предмета рефлексии; возникает бесконечное непрерывное преложение предмета рефлексии (мира), возникает бесконечность обликов мира в сознании, которой не могло бы быть, если бы рефлексия

следовала раз навсегда заданной предметности, и из которой не было бы исхода, если бы за нею не было потаенной основы Абсолютного, более того: если бы сама эта игра обличий не была, взятая метафизически, единым и непреложным бытием абсолютной жизни. Если довериться непосредственному сознанию, этого не только можно не постичь, но и невозможно постичь это. Тогда эта бесконечность форм мироздания либо предстанет как единственная реальность, либо же как иллюзия и обман, как нечто недостойное бытия (обыкновенно подобное воззрение бывает следствием разочарования в наивном реализме и редко возникает спонтанно).

Эта жизнь непосредственного сознания, не поднимающегося до мышления и потому наивно принимающего буйство цветов и звуков за предельную и достоверную реальность, есть низшее из возможных миросозерцаний. Полнота богосознания в чистом и живом мышлении есть высшая позиция миросозерцания. Кроме них, Фихте признает еще четыре промежуточных, отличающихся нарастанием сознания абсолютного единства мироосновного Бытия. Различаются эти ступени, которые можно назвать внешней легальностью, творческой моральностью, высшей моральностью и религиозностью, тем, что́ именно признается каждый раз за абсолютное и в чем соответственно усматривается предназначение мыслящей твари. Эта иерархия миросозерцаний представлена в пятом чтении. Обратим внимание на то, что феноменология миросозерцаний не есть для нашего философа необходимая логика истории действительного нравственно-религиозного сознания: для конечного существования идеи в мире необходимо каждое из этих миросозерцаний, но *не* прохождение всех шести. Бывают *гениальные натуры,* сразу приемлющие одно из высших миросозерцаний и потому содействующие образованию своей эпохи в духе подлинного богосознания и нравственности много больше, чем любой из покорно разделяющих воззрение эпохи. Каким путем приходят они к этому высшему миросозерцанию?

Фихте этого вопроса прямо не обсуждает, однако оговаривает, что, с одной стороны, при всей бесспорной высоте философски ясного сознания божественной идеи, при всем превосходстве *верующего разума* над немысля-

щей верой философское образование разума в *школе* вовсе не непременно требуется для духовного образования к богосознанию и лишь очищает, проясняет и методически выверяет то, что разум может постичь и иным, нефилософским (более того, «ненаучным») путем. Иначе не учившийся философии должен быть признан погибшим для Царства Божия, что явно абсурдно. С другой стороны, Фихте не утверждает (хотя и не отрицает такой возможности), что познание этой сравнительно высшей позиции миросозерцания дано гениям культуры вообще сверхъестественно, т. е. прямым откровением самого Бога, таинственным просветлением ума. Отрицать такую возможность вряд ли и могла бы та философия, для которой все вообще события в «мире» суть откровения Абсолютного бытия, и потому должно быть также возможно непосредственное откровение в духе и истине. С этой темой гения откровенной истины божественной жизни мы вновь стоим перед проблемой отношения фихтевского учения к христианству вообще и к фигуре Христа в частности.

4. Фихте без колебаний утверждает, что его учение и *есть* учение христианства, как оно выражено апостолом Иоанном в его Евангелии. Для христианина, однако, очень важно проверить основательность подобного утверждения, дабы поверхностное сходство не соблазнило принять за христианское учение нечто в действительности весьма от него далекое. Прежде всего: в каком смысле это «то же самое учение»? В том простом смысле, что Фихте претендует лишь на изъяснение *другими словами* того же самого содержания, которое выражает на языке богословия и мистического духовного ведения христианство, и прежде всего Иоанн.

Сомнения начинаются там, где утверждают (как это утверждает Фихте), что *только* Иоанн есть учитель христианства, три же других евангелиста вообще не дают подлинно христианского *учения*, а излагают самое большее христианскую мораль и чудесную жизнь самого Христа. Для Фихте вообще есть христианская «система» апостола Иоанна и его учеников, с одной стороны, и «система» апостола Павла и его учеников — с другой. Первая есть истинное религиозно-метафизическое ведение, вторая же, кроме того, что исчерпывается моралью

и верой в чудесное, заключает в себе еще и коренное «заблуждение» иудейства и вообще язычества: идею *сотворения мира.* Для Фихте же, как мы знаем, творение как творение чего-то самобытно сущего вне Бога не имеет смысла, ибо все, что есть, реально лишь как существование Абсолютного, лишь в божественном всеединстве, всякая же множественность порождается двоящей и дробящей природой самосознания и постольку, хотя и необходимо является, в себе и для себя не есть множественность *самого бытия,* вообще не «есть».

Творения бытием бытия нельзя *помыслить,* уверяет нас Фихте. Иудеи допускают творение, Иоанн же его отрицает. В начале *сотворил Бог* небо и землю... В начале *было* Слово... Фихте просто не приходит на ум, что речь может идти о начале в двух различных значениях слова: начале мира — у иудеев в Ветхом Завете и начале довременном и премирном. В первом случае в фокусе внимания — отношение Бога к миру, во втором — к совечному ему *Слову.* Вечности *того,* сотворенность чего утверждает Моисей, Иоанн отнюдь не утверждает; получается, что, акцентировав обстоятельство и сказуемое, Фихте пренебрег подлежащим! Фихте же, хочет он того или нет, утверждает именно эту совечность, предвечность мира и Бога — Бога и *постольку* — мира.

Иоанново учение тем самым радикально искажается. Достаточно взглянуть на третий стих его первой главы, чтобы вполне убедиться в этом. Для евангелиста, как и для всякого христианина, все вещи *начали быть, стали* актом божественного воления, все вещи сотворены *Богом через Слово,* изначально пребывающее во внутреннейшем общении с Богом, и все, что начало быть, начало быть чрез Слово Божие. Все, что *не* имело начала бытия, все, что есть Бог, и в том числе само божественное Слово, равно как и Дух Божий, *не* сотворено, как то опять-таки исповедуют христиане. Фихтевское же «богословие» ничего иного не признает и в результате, если не желает впасть в совершенный акосмизм и иллюзионизм, при всем свойственном ему воодушевлении богословской идеей Логоса, или Бога Слова, рискует не признать в своем символе веры *Бога Отца* как такового.

Далее, Иоанн учит: «Слово было у Бога» (или: «к

Богу», как в славянском Евангелии). Здесь имеется в виду личное отношение между Отцом и Логосом[2]. Что же у Фихте? У него существование, как мы знаем, онтологически совершенно неотделимо и неотличимо от Бытия, и отличается от него лишь в *знании*. Стало быть, различие Бога Отца и Бога Слова не есть вообще реальное различие, а Слово, или знание, есть у Фихте не более чем рефлексивный момент единой божественной жизни, для которой даже форма вечности есть только способ бытия, но не само ее существо. Личностью может быть самое большее лишь сама эта абсолютная Жизнь: но она как таковая существует только до явления рефлексии и самосознания, а потому может быть только лично-сверхличной. Намеки в этом смысле мы встретим у Фихте. У Бога есть по крайней мере промысел о мире и необходимые цели в нем — поэтому он должен мыслиться личным Богом,— но при этом и «единоличным». Фихтевский Бог есть абсолютное тождество, абсолютный субъект-объект — в нем любая двоичность есть лишь неполное понятие о самом себе. Троическое богословие христианства в языке фихтевского «учения о религии» *невыразимо*.

Не имеет в фихтевской «религии» смысла и троический аспект учения о творении: по христианскому учению, творец мира есть Бог и в абсолютной, отчей своей ипостаси, и как Сын, Слово (или Логос) — мир сотворен Отцом *через* Сына. Божественная же жизнь первой ипостаси, по Фихте, замкнута в себе самой и мир существует в Боге, сотворенный всецело второй, идеальной его «ипостасью». Фихте в абсолютном смысле понимает творение мира Словом или Софией: творец мира есть для него всецело и исключительно Слово, и творение мира, исходящее из Отца: мир «возникает» из того, что премирно было самим Отцом в его бытии и жизни,— мир есть неподвижный, косный и мертвый способ воззрения на то, что в живом и реальном умном зрении есть сам Бог. Пантеизм ли, панэнтеизм ли, витализм ли, в конце концов, скрываются за учением Фихте о «творении», ясно одно: иоанново учение есть в этом пункте прямая

[2] Здесь и далее в оценке толкования пролога иоаннова Евангелия у Фихте мы опираемся на суждения М. И. Богословского в его статье: Пролог Евангелия св. Апостола Иоанна (1, 1–18) // Православный Собеседник. Казань, 1878. Апрель. С. 400–433.

ему противоположность. Есть даже мнение, что *Иоан. 1, 3* прямо опровергает (самим временем глагола, хотя и не только им) учение о мире как наличном бытии Логоса, «которое несомненно оказало влияние на новейшую философию»[3]. Учение, в котором Бог—Сын—Дух взаимно тождественны без метафизического различия, не может претендовать на то, что оно верно передает философскую истину христианства.

Между тем именно на это и только на это претендует Фихте, строго отличая при этом *метафизическое* в христианстве — как якобы единственно философски приемлемую истину для всех времен и культур — от того, с чем философ якобы не может согласиться в качестве философа, т. е. органа чистого мышления, но что есть истина лишь для Иоанна и его эпохи и потому называется *историческим*. Действительное религиозное значение имеет, по Фихте, не историческое, а именно и только метафизическое в христианстве. Вопрос только в том, христианство ли то, что остается в христианском вероучении по освобождении его от всего «исторического». Сам Фихте, впрочем, к такому очищению догматики отнюдь не призывает и в том, что касается его самого, вполне разделяет вероучительные догматы «исторического» христианства (естественно, в форме лютеранского протестантизма). Однако для поставленного нами вопроса существенно не это, а отношение учения Фихте к учению христианства как положительной религии: если признают нечто лишь историческим и для спасения души необязательным, то верят в это не по убеждению, а по миролюбивости характера, не желающего открыто признать общественно признанное существенным за онтологически несущественное.

Таким историческим в христианстве Фихте признает учение о боговоплощении. Вера в Христа как Богочеловека есть для нашего философа вера лишь историческая, средство к достижению божественно-блаженной жизни, но не свойство самого этого блаженства. Во избежание «просветительских» нападок на историческое христианство он спешит пояснить, почему и в каком смысле считает своим долгом признать также и историческое в

[3] *Богословский М. И.* Указ. соч. С. 417.

нем. До Христа не было даже и знания о богочеловеческом единстве, а после Христа, самоуверенно утверждает Фихте, это знание было вновь утрачено. Откуда же оно было у самого Христа и его апостолов? Оно могло явиться у них лишь сверхъестественным, чудесным образом. Стало быть, хотя не знать, но исторически верить в божественность Иисуса Христа мы обязаны, если вообще хотим постичь явление Христа.

Но что такое это богочеловечество во Христе? Это непосредственное и всецелое явление в жизни Христа всей природы Бога Слова в чистоте и полноте. Природа Христа есть природа Бога Слова. Иисус есть совершенный Бог — такова *вера* христиан. Совершенное же человечество его, его вторая природа, есть, по Фихте, *знание,* исторический факт, к собственно вероучению не относящийся. Христианство предстает как учение о религии, метафизически (в том, что касается бытия вообще и существования человека в частности — *любого* человека) совершенно истинное и только выделяющее из всего человечества *одного человека,* Иисуса из Назарета, который, правда, учил истине, но такой, какую может постичь и воплотить в принципе всякий человек, обладающий полнотой и ясностью самосознания жизни. Христос есть для Фихте лишь исторически первый среди боговдохновенных праведников. Для христиан Христос есть Сын Божий и сам Бог, во-первых, и Спаситель человечества через искупление его грехов, во-вторых.

Фихте своей дихотомией метафизического и исторического хочет подчеркнуть, что Христос есть Сын Божий, *как и всякий верный раб Божий,* что все в принципе призваны во славу сынов Божиих и *сутъ Божии,*— но если тогда Христос не есть совершенный Бог и *совершенный человек* в неповторимой уникальности прямого воплощения Бога Слова, то он отнюдь не есть и спаситель человечества, ничего в бытийном плане мироздания его жизнь и его крестное страдание не создают и не искупают, он только указывает путь к блаженству единой с Богом жизни, но и сам этот путь не есть тогда единый и единственный, а есть исторически открывшийся именно *ему* путь, в другую эпоху или тем более в другом народе не имеющий силы нового закона. Чем отличается Христос в такой перспективе от ветхозавет-

ного пророка или даже даосского мудреца — остается неясно, и остается в силе глубоко исторический (и он же предельно догматический) аргумент: наша европейская культура создана как христианская, поэтому давайте верить в Христа, или, иначе: то, что для нас, европейцев, Христос, то для других Магомет, Лаоцзы и т. п., если они *веруют в единого Бога* и учат тому других.

Для Фихте, в сущности, довольно абсолютного монотеизма в сознании и жизни человека и народа, чтобы этот человек в народ были достойны славы сынов Божиих и были блаженны в этом своем богосыновстве. Для него с его учением об абсолютном Бытии—Боге боговоплощение — *не чудо,* чудо — только знание о нем. Божественное Всеединство есть метафизический факт, а как прийти к познанию этого факта в историческом контексте — уже не имеет отношения к метафизике и есть поэтому, правда, чудо, но и чудо тоже лишь *историческое:* чудо внутри человеческой истории, не совсем понятный факт *этой истории,* а потому — чудо. Это, конечно, не христианское учение. Это — абсолютный теизм и как таковой — абсолютный религиозный идеализм. Но Христа-Спасителя в этой доктрине нет; вернее, Христос *был* исторически как человек и как Сын Божий во плоти и, стало быть, он — безмерно великое, исключительное явление в *истории человечества,* но не более того. Обращение к Христу как спасителю Фихте, по существу, высмеивает как желание вечно только *напоминать* себе о пути к спасению, вместо того чтобы действительно спасаться и искать божественное блаженство — а каким именно путем, неважно.

Искажение христианского богословия у Фихте, размывание им учения о Боге как Триедином Творце, о Сыне и его воплощении во Христа, в котором таинственно сочетались *две* природы, и о Христе как искупителе и спасителе всех увенчивается соответствующим перетолкованием христианского учения о *таинствах.* Под этим учением мы разумеем толкование, даваемое философом тем словам Христа, в которых церковь видит основу учения о таинствах, ибо если учение Христа признается философом за абсолютную самодостоверную истину, то должны сохранить свой смысл все изречения Христа, признаваемые за таковую истину в церкви. Например, в

таинстве причащения хлеб и вино священнодействия пресуществляются в Плоть и Кровь Христову, так что верующие в причастии таинственно приемлют самого Христа. В учении Фихте также признается пресуществление, но пресуществление иного рода: сам человек, всецело и без остатка, пресуществляется в *Слово*, приобретает, опять-таки вполне, самую сущность Бога Слова, сам во плоти становится Словом в его лично-непосредственном существовании. Для христиан средством для этого является Христос как сам бывший таким совершенным воплощением Слова. Христианин пресуществляется в самого Христа, абсолютно становится им самим, повторением его личности в своей личности. Христос, Бог Слово во плоти и непосредственно живет в таком человеке, хотя постичь, как это возможно, мы не можем.

В этом смысле единственное, зато радикальное таинство, какое признает философское богословие Фихте, есть жизнь преданного Богу человека. Поэтому-то он говорит, что жизнь подлинно религиозного человека есть лучшее и нагляднейшее доказательство бытия Божия и божественности самой исповедуемой им религии. Жизнь подлинно религиозного человека есть таинственным образом жизнь самого Богочеловека в мире и поэтому сама есть таинство; она есть жизнь человека всецело в Боге и с Богом и поэтому вся она есть богослужение. Но в этой жизни есть и еще одно свойство: она, по учению Фихте, есть жизнь вечная; праведный человек *не знает смерти*. Вера в существование смерти есть, по мнению нашего философа, на самом деле *недо-верие*. Человек вне Бога не существует, но мертв и погребен — и равно мертво существование вне Христа, указывающего человеку путь к богоединству. Христос дарует человеку подлинную жизнь и жизнь вечную; смерть во времени не имеет значения для тех, кто в духе и во всем своем существовании един с Христом и Богом. Поэтому временно́е, мирское последование событий — смерть, а *затем* пробуждение к воскресению — не имеет для него силы, как не имеет силы и само время. Мертв всякий не слышащий голоса, призывающего нас к жизни с Богом и в Боге, хотя бы по видимости он и жил. Умер всякий потерявший сознание своей предназначенности к жизни вечной, хотя бы по видимости он и жил. И напротив, жив и пребудет

живым всякий, кто всецело предался во всем своем бытии подателю жизни вечной, хотя бы по видимости он и умер. Он умер для мира, но для Бога и в Боге он жив. Так можно понять существо учения о бессмертии, какое мы находим в «Наставлении к блаженной жизни».

Но что нужно для того, чтобы мы могли всецело пресуществиться в природу воплощенного Слова? Нужно прежде всего отвергнуть свою прежнюю, неподлинную, растекающуюся и рассеивающуюся по многообразию чувственных целей самость, отречься от себя плотского и всецело предать свой дух и тело Воле Божией о нас. Как человек может своими силами уничтожить в себе свою прежнюю духовную самость? Этого ведь, как признает Фихте, не приходилось делать Христу (потому что он Бог — фактически отвечает философ вопреки сказанному им самим выше). Да и возможно ли это для «всех нас прочих», если у нас сознание и самопознание генетически-дискурсивны, а у Христа, говоря научным языком, интуитивны и непосредственны?

Для христианина обращение и покаяние, совершаемые с чистосердечным исповеданием и искренним желанием очиститься от греха, служат условием жизни с Богом. И отмеченное только что различие между Христом и христианином, признанное самим Фихте, открывает путь к такому пониманию. Однако этот путь совершенно закрывается из-за того, что Фихте, по существу, отвергает метафизическую *реальность греха:* человек, не знающий Бога, собственно, не живет и потому грешить не может, не может поступить вопреки намерениям Бога в мире; человек, подлинно знающий Бога, живет в Боге, и Бог живет в нем, а потому Бог в нем не может уже грешить против Бога (сам против себя). Стало быть, грех есть «иллюзия греха», и Христос якобы снял эту «иллюзию», отнял ее у человечества.

Если грех есть лишь иллюзия, а метафизически его быть не может ни для безбожника, ни для праведника, и если соответственно все дела безбожника и все предметы его любви также иллюзорны, то и обращения никакого также не происходит: в человеке просто и непосредственно является блаженная и божественная жизнь — ничтожество ведь не может ни к чему обратиться и ни во что «пресуществиться», кроме как только к ничто и в

ничто. Стало быть, это явление и воплощение божественной жизни в нас и не есть вовсе наше деяние, но свободный акт самого Божества: у того, кто мертв, нет свободного изволения; у того, кто живет в Боге, его опять-таки нет; итак, обращение есть всецело дело благодати. Но сам Фихте признает в то же время, что духовная жизнь в индивиде есть процесс начинается издали, с окраин духа и лишь *постепенно* достигает сердечного средоточия; мгновенных озарений и просветлений Божеством, подобных сатори буддистов, он для обычного человека не признает, оставляя таковые возможными лишь для гения.

Почему же в этом процессе духовного оживания и воскресения из мертвых для оживающего духа (в котором остается еще нечто от ветхого человека) невозможен грех против духовного в себе, совершенно неясно. Религиозная мысль Фихте фактически отрицает грех, отрицает слабость человеческой воли, отрицает ее порчу. «Каждый может и должен прийти к единству с Богом и стать в своей личности самим существованием его» — но как это возможно для духовно мертвого, от рождения грешного человека без благодатного содействия, Фихте не объясняет. Более того: говоря о различии исторического и метафизического, он прямо отказывается объяснять происхождение исторического как фактического: истолковать историческое в его живой непосредственности — значит его «метафизицировать», значит предаться умствованиям о пути к блаженству вместо того, чтобы самим идти по нему. Человек должен отвернуться от себя (своей ветхой, греховной самости) и обрести самосознание чистого живого единства с Богом Словом, стать воплощением божественного самосознания, *преобразиться:* на место чувственно-сластолюбивого, рассеянного в мирском индивида должен явиться сам Христос, и притом не как идеал, но как непосредственная реальность этого идеала, как воплощенное Слово.

Это философское богословие преображения легко счесть вредоносным *мистицизмом,* как, по-видимому, и поступили многие современники Фихте: шутка ли, человек требует от каждого христианина стать еще при жизни самим воплощенным Сыном Божиим! «Возможно ли это?» — спрашивает людская слабость. Но разве хри-

стианское нравоучение, пусть оно и обращается к слабой и греховной природе, призывает ее мириться с этой своей слабостью и греховностью? Разве оно не требует от нас всего нашего сердца и, значит, полноты добродетелей при жизни? Фихте оправданно иронизирует над «христианским» воззрением — для которого нравственность, явно или потаенно, обращается к человеку как ветхому Адаму и что-то обещает *его* интересу (при жизни ли, за гробом ли) — как над «грубочувственным» толкованием истин Евангелия. Характер первообращения к вечному остается недоговоренным, неясно обозначенным: если по обращении сам Бог живет во всем человеке, то обращение никак не может быть актом только человеческого произвола и есть пусть не всецело, но частично дело Божие в человеке.

Но если голос Сына может пробудить к вечной жизни, однако не может создать в ветхом человеке эту жизнь без его собственного деяния, то несомненна активная воля самого человека (направленная на «собирание», сосредоточение своей души от мирской множественности в святую цельность и единство с ее первоистоком). В том, что требуется для обращения воли и что сам Фихте характеризует как «высшую нравственность» (преддверие истинной религиозности), закон потому и выступает как творческий своей по природе, что в его действительности сливаются в неразделимое единство воля Бога и свобода человека, теономия и автономия. Не будь этой последней, мы получили бы учение тривиального пантеизма, где «новая тварь» не получала бы своего *Я* только в этом самоотверженном обращении, но просто растворялась бы в океане абсолютной Жизни. Не будь же теономного в «высшей нравственности», сам переход от нее к религии был бы *невозможен,* тогда как он всего лишь *непостижим* для обыденного сознания (именно как необращенного и невнимательного). Смешайте эту непостижимость с невозможностью — и явится учение, для которого единственно возможно обращение к Богу своей собственной силой, преображение ума и жизни своей же собственной силой, святость и блаженство, при жизни и вовек, своей же собственной силой, для которого даже сам закон творческой нравственности дается *самим человеком* (неважно, разумом, сердцем или волей человека,

но самим человеком самолично, автономно), самое больше — именем Божиим.

Такая философия *абсолютного самосвятства,* урезающая всякую подлинную религиозность до мерок и пределов, доступных разумению предоставленного самому себе разума (рассудка) «ветхого Адама» в человеке и *его* нравственного сознания, ведущая в философии религии к «демистификациям» и «демифологизациям», а положительно — к тотальной морализации и символизации всего христианского учения, к просветительски-самовластному резонирующему отрицанию всего того, что не поддается морализирующему перетолкованию, превращающая все христианское вероучение в символически-назидательное нравоучение, не только возможна, но была исчерпывающе реализована *Кантом* и его непосредственными учениками в философии религии.

Таким же самосвятством может показаться и богословское воззрение Фихте. Не все, однако, так просто в данном случае, и нельзя не признать за Фихте того преимущества, что он ясно понял ограниченность подобного морализирующего и идеализирующего взгляда на христианское учение, и в отличие от этого «нечестного» экзегетического принципа с самого начала ясно исповедал, что и исторические, положительные догматы христианства, не допускающие исчерпывающего разъяснения в терминах метафизики, он безусловно признает и из них исходит, и что в христианской стране мыслителю странно было бы поступать иначе. Тем самым (после кантианского затмения) была подготовлена почва для возрождения христианской философии и христианского просвещения. Построенная на началах абсолютного единства автономии и теономии, «высшая философия» могла оправдать для спекулятивного разума все истины религии без изъятий и произвольных ограничений. Пока этого сделано не было и сохранялись некие апории и недосказанности в принципиальных моментах (грех и искупление), христианская философия оставалась лишь возможной.

От самосвятства конечной воли отчасти защищает ясное сознание того, что ни при каких условиях достичь самого бытийного единства с Богом, а не только с божественным Словом, стать единоличным абсолютным *Я*

всецело и без ограничений человек не может. Однако преображение самости имеет своей целью и конечным смыслом восстановление *единства людей с Богом и друг с другом,* насколько оно для них возможно и достижимо,— единства во Христе. Это единство людей в Боге друг с другом есть община, или церковь. Поэтому в философии Фихте идея церкви имеет чрезвычайно важное значение. В «Основных чертах современной эпохи» он высказывает интересные замечания и об *истории* церкви, хотя и не свободные от произвольности (так, например, в рационализме схоластического богословия у него оказывается повинен чуть ли не сам апостол Павел, которого Фихте представляет вообще неким иудео-христианским примирителем).

5. Сказанного выше в целом достаточно о «Наставлении к блаженной жизни». В последних его чтениях Фихте обогащает свою идею пяти возможных (и взаимоисключающих) миросозерцаний тем, что исследует, как они относятся к *любви* как стихии жизни. И жизнь божественная, и жизнь личная трактуются теперь как воля и свобода — и вот принципиальная грань пролегает отныне между аффектом существования, любовью и приверженностью к наличному и ставшему «так-бытию», наслаждением предметами мира, т. е. «волей чувственной», с одной стороны, и аффектом бытия, преданием себя всецело и безраздельно абсолютной воле, отвержением своей чувственной воли, любовью к Богу и его закону — с другой. Несовершенно-свободный человек ищет свою волю и свое благо во всем, с чем сводит его судьба, даже от Бога он прежде всего требует этого личного благоденствия, воля же Божия для него второстепенна: он мнит свое благоденствие — волей Божией, хотя бы даже в том специфическом смысле, что удовлетворение личной совести исполнением закона, уважение к себе как делателю законного есть критерий нравственной пробы самого закона, т. е. хотя бы даже самоудовлетворение понималось в нравственном, идеальном плане. Фихте вскрывает всю сложность этой (стоической и кантианской) этики достоинства и заодно всю ее метафизическую фальшь: она допускает человека сущим вне и независимо от законодательной воли Божией и учит его уважать себя в этой безбожной независимости. На эти

пассажи о стоицизме и категорическом императиве мы хотели бы особо обратить внимание читателя.

Всякий человек предвечной волей Бога имеет долю в вечном бытии, всякий человек имеет *предназначение,* положенное в нем высшей волей. Ибо хотя божественная сущность равно является во всех людях без исключения, в каждом она является в неповторимо индивидуальном облике, как бы в остатке от всех прочих форм вечного в человеке. И вот это-то предназначение человека может быть постигнуто совершенно по-разному в зависимости от того, совершилось ли в человеке религиозно-нравственное обращение аффекта (любви познания) или же нет. В последнем случае человек считает чувственное наслаждение, или общественное положение и авторитет, или нравственное самодовольство, или славу и почет у современников и потомков предельной целью всех своих поступков, или, если он ученый, считает такой целью саму ученость, сам объем исторических познаний. С этой точки зрения высшее образование есть образование прагматическое или рационально-энциклопедическое, образование полезных членов общества или «ходячих энциклопедий». Через призму чувственной личности, исторического сословия, партии или религиозной секты видятся тогда человеку весь мир и его собственное место в нем. Всякий труд есть тогда не более чем средство самоутверждения этой исторической самости (личной или коллективной), а потому в абсолютном измерении — не более чем простое *ремесло,* источник заработка и самоутверждения. Любовь к *себе* есть тогда мнимо-невинный источник эгоизма и местничества лица, сословия, профессии.

Но если обращение ума и воли совершилось, то человек видит свое призвание как зов высшей воли к его воле, как свою долю и часть в образовании мира (своего окружения) соответственно закону абсолютной воли; он видит образ Божества во всяком человеке рядом с собой и стремится к тому, чтобы образ Бога возможно явственнее проступил в каждом — и в нем самом прежде всего. Тогда и отношение к ближнему, и отношение к себе самому как делателю законного, и отношение к естественному результату и успеху своей деятельности в чувственном мире становятся совершенно иными. А именно,

только при условии обращения любви и знания на вечное и божественное становятся возможными бескорыстная любовь к ближним, исправление действительного зла в мире (насколько это по силам человеку) и, наконец, нравственное достоинство, подлинная свобода моральной мотивации от чувственного успеха поступка (которой не по праву хвалилась «автономная» этика Канта, еще оставлявшая в силе «моральный» интерес человека к *собственной самости,* моральное *само*понуждение).

Нравственно-религиозная воля, по Фихте, несомненно, достигает успеха, но не как своего и желанного успеха, а как исполнения воли Божией о себе и о мире (которую без обращения и собирания воли и знания ни постичь, ни принять невозможно), волит должное потому, что оно до́лжно, что оно есть часть Божией идеи о мире, условие окончательного усовершенствования бытия разумных существ. Налицо два несовместимых миросозерцания: самозаконное, мирское — и религиозно-нравственное; воодушевленное собой, своей самостью — и вдохновленное духом Божиим и его любовью. Особенно наглядно это учение в девятом чтении «Наставления к блаженной жизни». Поэтому — и на это мы обращаем внимание читателя, дабы ему была ясна концептуальная связь публикуемых работ,— девятое чтение служит своего рода философским обоснованием и религиозно-этическим истолкованием основ, из которых исходят и лекции «О сущности ученого», и письма о «Философии масонства».

6. Так, например, в лекциях «О сущности ученого», исходя именно из этой противоположности обыденного и религиозного миросозерцания, можно ясно постичь различие между обыденным и религиозным пониманием сущности ученого: для обыденного взгляда ученый, как то будто бы и подсказывает сама этимология слова, есть человек, получивший высшее образование, т. е. образованный, «превзошедший науки». Для религиозного воззрения ученый есть тот, кто благодаря курсу наук достиг познания Божественной идеи о мире в той ясности и определенности, которые позволяют ему обозревать свое призвание, свою науку или свою отрасль человеческой деятельности в ее органической связи с целым, и кто поэтому способен и призван воплотить постигнутую им

часть вечной идеи в чувственном материале своей эпохи — или хотя бы донести до других в ясной и систематической форме полученное им высокое знание.

Соответственно этому ученые бывают теоретические, т. е. те, кто призван к познанию собственно божественной идеи (собственно теории без педагогического приложения Фихте, как мы уже отмечали, не знает, а потому эта рубрика ученых и сводится у него всецело к устным учителям, задача коих — прямо образовывать дух будущих работников для усовершенствования человечества в духе его высшего предназначения, и писателям, которые делают то же самое в другой форме и поэтому зависят от других условий, нежели собственно педагоги), и практические, непосредственно воплощающие постигнутую ими идею и тех или иных областях межчеловеческих отношений или отношений человечества с природой. Исходя именно из высшей религиозно прозреваемой истины о мире и человеке и действует подлинный ученый, мыслит и чувствует одаренный и талантливый человек вообще. Если бы его дарование не имело высшего смысла и назначения, не было укоренено в порядке Божиего мира, если бы оно не было, иначе говоря, *даром*,— ему не стоило бы и трудиться над развитием в себе этого дарования и его приложением ко всем возможным областям во всей возможной сноровке и совершенстве, но сам талант вел бы его инстинктивно, зато безошибочно, не требуя от него ни малейшего прилежания.

Но талант требует прилежания тем больше, чем явственнее обнаруживается он в человеке. Поэтому и честность в учении, о которой так много говорит Фихте, есть отнюдь не зубрежка и фанатизм самоуверенного и себялюбивого студента, но умонастроение, просветленное истиной Божией, божественной идеей и постигнутым в ее свете личным предназначением к созиданию в мире согласно существу этой идеи, к воплощению совершенного образа Божия в себе, в мире, в человечестве. Значит, эта честность есть категория не сугубо нравственная, не просто мотивированная порядочностью, правомерностью успешного учения, но категория религиозно-просветленной моральности, местами так и побуждавшая переводчика передать ее словом «праведность».

У нравственной (а не только прагматической) мотиви-

ровки к успешной учебе все равно нет достоинства подлинности — потому, что в его основе неподлинное, обыденное понятие о самом успехе учения как результате: даже самозабвенное служение общественному благу, если оно не руководствуется религиозным пониманием всякого блага, не может само по себе быть достойной целью того ученого, какого рисует нам Фихте. Его убеждение в том, что ученые предназначены к управлению, нужно адекватно оценить и понять: они управляют не просто потому, что они ученые, т. е. сведущие, многознающие, а потому, что в своем качестве истинных ученых, в своем органическом и глубоком воззрении на мир они возвысились до понимания мира как образа божественного, Абсолютного бытия, и потому, что перед этим Абсолютным и его мыслью о мире, его волей они совершенно низложили в себе все подчиненные цели, склонности и влечения, и служат всецело одному Богу, внешне служа людям, их окружающим, и саму свою должность понимают как вверенную им высшим Провидением. Иначе говоря, ученые суть правители, а правители — ученые не потому, что они энциклопедически сведущи, а потому, что обладают органически-духовным, религиозно-нравственным миросозерцанием.

И точно так же учителя и воспитатели будущих ученых должны иметь в виду не только энциклопедическое многознание, не только прагматические навыки, хотя бы им лично и было вверено образование только знаний или только навыков, но воспитание воли, совести и характера, чеканку духовного миросозерцания, без которого *ученого нет*. Зависимые и подчиненные должности для «образованных» потому и существуют, что не все «образованные» внутренне призваны стать учеными в подлинном смысле слова. От *неученых* же ничего, кроме внешней образованности в своей дисциплине, и не требуется, и дело лишь в том, чтобы у них было средство образовать в себе эту подлинно достойную человечности и потому также открытую и доступную всем людям *ученость*, или культуру общечеловеческого, иными способами. Завершенность и как бы окончательность нашего «так-бытия» есть неподлинное, рефлектирующее воззрение живой жизни в нас на себя само, а потому не желать быть ничем бóльшим, чем то, что мы уже есть, для Фихте есть

признак бездуховности, признак — скажем определеннее — нашего пребывания на первых двух ступеньках усовершенствования нравственной свободы: в мире *гедонизма* или мертво-формального *законничества*.

Из только что сказанного выявляется также место «Философии масонства». Выяснение того, чем может быть и потому быть должен орден Вольных Каменщиков как тайное общество, потому и ведется с такой безапелляционностью (в отрицании всего того, чем орден быть *не может*), что ведется с высшей позиции миросозерцания, персонифицируемой в каждое мгновение «честным и мудрым» мужем, который спрашивает себя, в каком качестве он мог бы (если бы вообще мог) заниматься масонским обществом. Нужно опять-таки правильно понять философа: *историческое* масонство интересует его лишь постольку, поскольку оно как момент тайной культуры (в противоположность публичной) вообще существует и издревле существовало в человеческом обществе. Что думали и думают о своих целях и задачах *реальные масоны* — это тоже неважно, если только они не думают единомысленно с «мудрым и справедливым мужем», потому что в этом случае, что бы они ни думали, они стоят со всеми своими теориями там, где и обыденные люди: в преддверии мудрости, в предчувствии вечного, т. е. опять-таки на одной из двух первых позиций миросозерцания. «Мудрый муж» мудр как постигший высшую нравственность, и лишь постольку также справедлив.

Итак, «мудрый муж» пережил обращение воли и любви, преображение ума, предание себя воле Бога. «Мудрый справедливый муж» «Писем о масонстве» есть «нравственно-религиозный человек» «Наставления к блаженной жизни», т. е. человек искренней веры и любви к Богу, человек чистого, совестно проверенного познания своего предназначения и призвания — как религиозного, так и «мирского». *Для него* орден масонов не может иметь никакого религиозного и никакого политического предназначения, не может быть ни сектой, ни тайным обществом католической пропаганды, ни партией революции, ни придатком секретной полиции существующих государств,— как не может он быть ни кружком магов и алхимиков, ни сборищем самохвальных духовидцев и тайнознатцев. Неважно, что сотни и сотни масонов всту-

пали в орден именно потому (а многие учредители лож и «систем» учреждали их единственно потому), что хотели участвовать в одном из перечисленных тайных родов деятельности: все это свидетельствует лишь о том, что исторические масоны не были просветлены истинной религиозностью и, значит, учреждая свои ложи, сами не ведали что и зачем творят. В них действовал не более чем смутный «инстинкт разума», но еще не сам разум.

Единственно же *разумное,* т. е. согласное усмотрению Бога о мире, предназначение такого тайного общества, каким старался быть орден масонов, есть *преодоление односторонности в духовном и сердечном образовании человека и человечества,* какая неизбежно последует из разделения работ и соответственно сословий в обществе. Предоставленное себе, сословное общество развивается так, что каждого в нем живущего человека оно образует для известного сословия и в известном «состоянии», в известном профессиональном, социокультурном и даже конфессиональном «так-бытии», а из законченности человеческой индивидуальности вырастают и одностороннее миросозерцание, и соответствующий образ жизни. Эта пребывающая в *порядке мира,* законченная определенность лица воспитывает в нем отношение к себе, к предметам своей любви и наслаждения, к своим начальникам, к своим соотечественникам и иностранцам, к товарищам по цеху и к исполнителям других работ,— отношение также законченное и определенное в *своей односторонности:* такое отношение, которое только и возможно для первых двух позиций миросозерцания: для гедониста или фарисея, и этому соответствует их отношение к Богу и его воле, т. е. определенная форма религиозности.

Эта односторонность преодолевается на высших позициях миросозерцания свободным самоотвержением для исполнения высшей воли в мире и о мире. Стало быть, она преодолена, просто *недействительна в Боге* и у Бога, а потому должна быть преодолена также и в действительном обществе, если в нем должно быть возможно воспитание в духе высшей религиозности и подлинной нравственности. Преодолению этой односторонности не служит по отдельности ни одно из малых объединений в великом человеческом целом — ни государство, ни шко-

ла, ни церковь, хотя в разумно организованном общественном целом все эти институты таковы, что солидарно трудятся для этой последней цели. Поэтому только преодоление этой коренной односторонности культурного образования может быть преимущественной целью масонского ордена как заведения, учрежденного *специально для некоей цели.* Масонский орден, переплавляющий частное и одностороннее образование индивидов в цельное и органическое *человеческое образование,* есть поэтому для Фихте не собственно религиозный или собственно политический союз, а также не собственно педагогическое, воспитательное заведение: будучи предназначен все же для людей обыденного миросозерцания, он нужен поэтому лишь для их подготовки к принятию истины подлинной религиозности и основанной на ней общечеловеческой образованности.

Тайное общество в пределах большого общества, масонство как культурный союз (а, скажем, не противокультурный), мыслимо лишь как приуготовительное к культуре личности и общинности заведение, потому что обусловливающее такую культуру обращение воли, ее самоотвержение для дела Божия в мире и в человеке, утверждающее подлинную чистоту морального и религиозного настроения «дело-действие» личного духа (в этом «деле-действии» впервые себя обретающего) никому этим духом передоверены и никем *за него* совершены быть не могут. Можно приготовить самосознание к культуре и к творчеству себя и окружения в культуре, но нельзя заместить его в этом обращении, ибо оно — дело подлинной нравственной свободы. А на нее не может покушаться ни орден масонов или иная культурно-воспитательная сила с их фанатичным желанием сделать людей «лучше» (пересмотрев решения высшей воли о них), ни государство с его стремлением воспитать исполнительных и рассудительных подданных, ни даже церковь с ее стремлением *спасти души* всех и каждого от греха и скверны. Поэтому и государство, и даже церковь мыслятся Фихте в этой перспективе лишь как временные и исторические учреждения для содействия подлинно всеобщей моральности и вселенской религиозности в духе и истине, но отнюдь не как самоцельные произведения всякой вообще духовной культуры и внешней истории.

В конце пути — не вселенская империя себялюбивой конечной воли и не просто единство всех в уставе и духе видимой церкви, удостоверившей перед другими церковными обществами абсолютную истинность своего духовного содержания в вере и абсолютную правомерность своего внешнего устава и основанного на нем канонического права. Ведь хотя такое удостоверение и возможно и, несомненно, однажды будет достигнуто на земле, но именно как достигнутое на земле, оно абсолютно исторично во всей истине своего духовного содержания, между тем как должно однажды вступить в свои права само метафизическое, само это духовное и в духе признаваемое истинным содержание: должно явиться вселенское Царство Божие.

В эту-то перспективу грядущего царства абсолютного Разума и погружена (во всяком случае, у позднего Фихте) не только его педагогическая и культурофилософская концепция, но и вся его доктрина в органическом единстве своих частей. Как таковая вся эта доктрина есть учение искренне религиозное и в чем-то даже эсхатологическое. Именно этой своей *религиозной устремленностью спекулятивной и нравственной мысли* близок философ Фихте и той традиции русского миросозерцания, которая извечно строилась и крепла духом учения Христова. Если затушевать эту тему фихтевской мысли, то наш философ непременно предстанет сухим «спекулятором» самотождественного (эмпирически отягощенного) *Я*, солипсистом, эгоистом, а в политике — якобинцем и радикалом, или, по противоположности, тоталитарным социалистом, в религиозных же своих выводах — пантеистом или атеистом.

Тогда, рассыпавшись на альтернативные позиции (националист и государственник, *но* космополит и якобинец, абсолютный идеалист самосознания, *но* реалист в воззрении на чувство и созерцание и т. п), философия Фихте предстала бы как поистине «самая вздорная» из всех ей современных, и внешняя последовательность систематически проведенного умозаключения, рассудочность и умозрительность или, наоборот, «самодостоверные» в своей осязательной наглядности учения философии приобретут — для пленников собственных противоположений, т. е. для узников рефлексии — бесспорное «превос-

ходство» над учением духа, а образ жизни, диктуемый этими миросозерцаниями,— над жизнью в духе и жизнью духа.

Тем самым мы вернулись к тому, с чего начинали наш разговор: к судьбе системы Фихте в России. Сказанное только что поясняет то наше убеждение, выразив которое мы хотели бы завершить теперешний разговор с читателем, предоставив слово самому философу Фихте: что у Фихте в России до сей поры не было и не могло быть никакой «истории восприятия», потому что всякое его восприятие вне религиозно-нравственной доминанты всей его мысли поневоле окажется обречено на *не*приятие или умозрительное и потому вряд ли прочное *приятие*.

Судьба Фихте в России определится в будущем тем, будет ли чаемое духовное возрождение в нашем отечестве действительно возрождением *христиански-полной духовности*, полноты духовного миросозерцания, которым стояла и строилась прежняя Русь, и, значит, будет ли у нас надежда на обретение духовного органа, которым только и возможно постичь и оценить умозрение всякого христианского и вообще религиозного идеализма, в частности идеализма Фихте. Без этого всякое «фихтеанство» будет в России сугубо рассудочным умствованием in verba magistri, а всякий «критик Фихте» неизбежно уподобится порицателю сучков в духовном оке ближнего своего. Думается, что не таким желал остаться в памяти слушателей и читателей Иоганн Готлиб Фихте, о чем свидетельствуют предлагаемые теперь к чтению сочинения. Справедливо ли это убеждение, покажет лишь время. Оправдано ли оно текстом самого Фихте — об этом судить читателям.

А. К. Судаков

ПРИМЕЧАНИЯ

Наставление к блаженной жизни, или также Учение о религии

Эти лекции Фихте о философии религии увенчивают и продолжают уже существующие на русском языке «Основные черты современной эпохи».

Перевод сделан по изданию: *Fichte J. G.* Werke. Auswanl in 6 Bänden. Band 5. Leipzig, 1910.

[1] На что именно в «Основных чертах...» ссылается Фихте, точно установить нельзя.

[2] Ср. «Основные черты современной эпохи», 2-я лекция: ...есть лишь Одна жизнь, в том числе и в отношении субъекта, который живет, т. е. есть вообще лишь Одно живое, Один живущий разум» (*Fichte J. G.* Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Hamburg, 1978. S. 26).

[3] «Ибо всякий, рожденный от Бога, побеждает мир; и сия есть победа, победившая мир, вера наша. Кто побеждает мир, как не тот, кто верует, что Иисус есть Сын Божий? ...Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь в Сыне Его. Имеющий Сына Божия имеет жизнь; не имеющий Сына Божия, не имеет жизни. Сие написал я вам, верующим во имя Сына Божия, дабы вы знали, что вы, веруя в Сына Божия, имеете жизнь вечную... Сей есть истинный Бог и жизнь вечная» (1 Ин 5, 4–5, 11–13, 20). Особенно наглядно это противоположение жизни во грехе и жизни в вере и надежде на Бога находим у апостола Павла (Рим 5, 1–2, 12, 17–18, 21, и гл. 6; ср. также 14, 23: «все, что не по вере, грех»).

[4] Ближе всего к тому, чтобы показать истину такого толкования, следующее место: «Мы знаем, что мы от Бога, и что весь мир лежит во зле. Знаем также, что Сын Божий пришел, и дал нам свет и разум, да познаем Бога истинного, и да будем в истинном Сыне Его Иисусе Христе» (1 Ин 19–20). Апостол говорит здесь о знании (ведении), в другом же месте говорит о том же самом как о вере (в Сына Божия и пришествие его во плоти). По крайней мере для Иоанна христианское духовное ведение имеет тот же смысл, что и вера в Отца, Сына и Духа. Знать Сына, иметь Сына и веровать в Сына есть одно и то же действие духа. Это же самое духовное ведение подразумевает и апостол Павел, говоря, например: «в Нем вы обогатились... всяким словом и всяким познанием» (во всяком разуме) (1 Кор

1, 5), его же плод называет он служением разумным, или словесным, Богу (Рим 12, 2) в «обновлении ума».

[5] Ср. послание к Римлянам апостола Павла: «Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти? ...тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха» (8, 24–25); «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления» (1 Кор 15, 50).

[6] У апостола: «По вся дни умираю» (1 Кор 15, 91).

[7] «Но ныне, когда вы освободились от греха, и стали рабами Богу, плод ваш есть святость, а конец жизнь вечная» (Рим 6, 22).

[8] *Канта.*

[9] *Клопшток* и *Шиллер.*

[10] Сколько можно понять, имеется в виду натуралистическая философия Нового времени во всех ее разновидностях: деизм, эмпиризм, материализм и рационалистическое «просвещение».

[11] К пояснению этого «выведения смерти из жизни, а не наоборот» ср. следующее место из «Системы нравоучения»: «Действование не следует выводить из бытия, потому что первое таким образом превращалось бы в кажимость, но *я не вправе* считать его кажимостью; скорее, напротив, бытие следует выводить из действования. Вследствие того рода реальности, какой получает в таком случае бытие, мы ничего не теряем для нашего подлинного назначения, но, скорее, приобретаем. *Я* не следует выводить из Не-*Я*, и жизнь — из смерти, но, напротив, Не-*Я* следует выводить из *Я;* и потому всякая философия должна исходить из этого последнего» (*Fichte J. G.* System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre // Fichtes Werke. B. IV. Berlin, 1971. S. 54).

[12] Имеется в виду следующее место «Основных черт современной эпохи»: «Учение о Боге, действующем не по произволу, в вышней силе которого все мы живем и в жизни этой всякий час можем и должны стать блаженными — каковое учение неразумные люди считают достаточно разбитым, если называют его мистицизмом,— это учение отнюдь не есть мечтательность... Мечтательностью оно стало бы только, если бы к этому прибавили притязание на то, что подобное постижение проистекает из некоего таинственного внутреннего света, который доступен не всем людям, но дарован лишь немногим избранным, в каковом притязании состоит подлинный мистицизм: ибо это притязание выдает себялюбивое воззрение на ценность собственной личности и надменность чувственной индивидуальности» (*Fichte J. G.* Grundzüge... S. 125).

[13] Сатира на просветительскую идею «верно понятого личного интереса» (Гельвеций и др.).

[14] Философ этот — Анаксагор из Клазомен (ок. 500–428 до н. э.), учивший о том, что первосубстанцией всего (кроме разума человеческого и абсолютного) являются мельчайшие качественно определенные единицы («подобочастные», или гомеомерии), из которых Ум организует упорядоченный космос. Упоминаемая здесь биологическая гипотеза разделялась и некоторыми другими философами Греции.

[15] Это принципиальное различение бытия (Sein) и его существования (Dasein), приблизительно аналогичное различению абсолютного и эмпирического *Я* в ранней теории Фихте, не есть поэтому абсолютное противопоставление. Если кантианское «явление» скрывает от познания вещь саму по себе прежде всего потому, что само понятие вещи есть здесь отвлеченное, «мертвое», то фихтевское Dasein есть необходимый для бытия как такового способ откровения, точнее, извечно-изначального самооткровения, самообнаружения и самоизречения, и другого способа явления и откровения у бытия нет (другое дело, что оно выступает здесь не непосредственно как бытие, но все, чем оно себя являет, бытийно и «есть» оно само). А то, что единственно достойно имени бытия, есть жизнь Абсолютного, т. е. сам Бог живой, волящий разум Божества. Тут ясно видна грань между реализмом («бытия» ли, интеллигенции ли) и «решительным идеализмом» Фихте.

[16] Игра слов: немысль-немыслитель или безмысль-бессмыслитель (Nichtgedanke-Nichtdenker). Бессмыслитель есть тот, кто, не будучи способен к живому и реальному мышлению, а обладая только его рассудочно-дихотомизирующим подобием, обессмысливает тем самым любую категорию идеализма, и прежде всего категорию самого мышления, подгоняя ее под мерку собственного псевдомышления. Однако это отнюдь не тот, кто, доверяя всецело одной лишь чувственной данности, считает себя избавленным от обязанности реально мыслить *вообще*. С таким, как заявляет ниже Фихте, вовсе не о чем говорить, ибо жизнь духа в таком и не начиналась.

[17] Так мы пытаемся передать термин Daseien, дабы, с одной стороны, не потерять его связи с существованием (Dasein), а с другой — подчеркнуть, что речь идет (как поясняет и сам Фихте) об *акте* и процессе существования.

[18] Здесь единственный раз (по крайней мере в наших трех текстах) встречается слово Existieren, которое как латинизм мы передаем латинизмом же.

[19] Как показывает термин (das Bilden), это — образование как деятельность, а не как ставший результат.

[20] Опять: понимания как деятельности, т. е. в способе действия понимания.

[21] Weltgestaltung.

[22] Фихте имеет в виду свои произведения: «Основание естественного права согласно принципам наукоучения» (1796); «Система учения о нравах согласно принципам наукоучения» (1798).

[23] Платон (428–347 до н. э.), создатель теории прообразов конечных вещей и свойств («идей»), постижение которых в их взаимном соотношении и систематической связи и составляет задачу философии.

[24] Якоби Фридрих Генрих (1743–1819) — немецкий мыслитель и литератор, сторонник так называемой «философии чувства и веры». Ему принадлежит знаменитый афоризм о Канте: без вещи в себе нельзя войти в кантовскую систему, но с вещью в себе в ней нельзя оставаться. Его критика Канта была одним из стимулов движения мысли в направлении последовательного идеализма.

[25] Вновь имеются в виду «Основные черты современной эпохи» (*Fichte J. G.* Grundzüge... S. 101–109).

[26] Ин 7, 17.

[27] Это мнение высказывали об иоанновом Евангелии Климент Александрийский и Евсевий Кесарийский (Евсевия Кесарийского Церковная История, 6, 14. 7).

[28] «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт 1, 1).

[29] Ин 1, 1.

[30] Видоизмененная цитата того же места Евангелия от Иоанна (1, 1).

[31] das ist.

[32] Ин 1, 3.

[33] Подробное объяснение того, в чем проявилось, по Фихте, воздействие христианских начал на общественность и государственность новой Европы, см. в 13-й лекции «Основных черт современной эпохи» (*Fichte J. G.* Grundzüge... S. 193–205).

[34] Ин 7, 18; ср.: 5, 30–32.

[35] Ин 3, 7: «должно вам родиться свыше»; 3, 3: «если кто не родится свыше, то не может увидеть Царствия Божия».

[36] Ин 3, 36: «а неверующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем»; 5, 21: «Ибо как Отец воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет»; 5, 28–29: «ибо наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия, и изыдут творившие добро в воскресение жизни».

[37] Ин 11, 25–26.

[38] transsubstantiirt werden.

[39] Гал 2, 20.

[40] Требование веры в Христа Спасителя — действительно ключевое в христианской духовной культуре, ибо «кто не чтит Сына, тот не чтит и Отца, пославшего Его» (Ин 5, 23).

[41] 1 Ин 2, 1–6 (курсив Фихте).

[42] Ausgegossenes und Umhergegossenes.

[43] Kontraktion.

[44] Какое именно сказание разумеет Фихте, мы с точностью установить не могли.

[45] «И сказал Он: пойди, и скажи этому народу: слухом услышите, и не уразумеете; и очами смотреть будете, и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Ис 6, 9–10).

[46] Скрытая евангельская цитата: «Не может... дерево худое приносить плоды добрые» (Мф 6, 18).

[47] Sichzusammenhalten und Sichtragen.

[48] Что средства, непосредственно содействующие чувственному благополучию, постигаются в «скрытом умозаключении», а отнюдь не прямо, есть учение.

[49] *Гёте И. В.* Прометей, заключительная строфа (пер. Д. В. Аверкиева).

[50] Rechtlichkeit.

[51] Gestaltung.

[52] Gestalt.

[53] Острова блаженных — область райского блаженства в мифологии Гесиода.

[54] Элисейские поля — царство вечной весны и справедливости.

[55] В «Одиссее» Гомера, у Пиндара и Вергилия «Недра Авраамовы». Представление о «лоне Авраамовом» как месте утешения и радости праведников в загробной жизни, возникшее в иудейской религии, перешло также и в христианство. Упоминается, например, в притче о нищем Лазаре и Аврааме в Евангелии от Луки (16, 23).

[56] Willensentschluss.

[57] Т. е. «Основные черты современной эпохи».

[58] Имеются в виду читанные философом одновременно с «Основными чертами современной эпохи» лекции об «Основах учения о Боге, нравственности и праве» (см. Fichtes Werke. Bd. IV. Berlin, 1971).

[59] Перед нами не что иное, как сцена архангельского благовестия Деве Марии (Лк 1, 26–38).

[60] Об этом «оправдании от дел» подробно говорит уже апостол Павел, противопоставляя его оправданию верой (Рим 4, 2).

[61] Это место имеет в виду молитву, которой научил Христос своих учеников: «Отче наш, Сущий на небесах! Да святится имя Твое; Да приидет царствие Твое; да будет воля Твоя и на

земле, как на небе. Хлеб наш насущный дай нам на сей день... Ибо Твое есть царство и сила и слава во веки» (Мф 6, 9–11, 13).

[62] Это поясняющее отступление касается, как можно понять, плоско-обыденного толкования известных слов о том, что «мир во зле лежит», в противоположность верному пониманию сущности мирового зла вообще и отдельных бед человеческого рода в частности. «Они» — непризванные гуманисты и филантропы.

[63] ein Handeln.

[64] das ist.

[65] Seien.

[66] Tat.

[67] 1 Ин 4, 16.

[68] 1 Ин 4, 20.

[69] der von sich selbst begeisterte.

[70] *Шиллер.* Идеал и жизнь (пер. В. Левика). Перевод, заметим, весьма неточен.

[71] «Основные черты современной эпохи» (*Fichte J. G.* Grundzüge... S. 53–55 (о чести)).

[72] ein Selbst.

[73] «Если бы вы были дети Авраама: то дела Авраамовы делали бы» (Ин 8, 39); «Авраам... рад был увидеть день Мой; и видел, и возрадовался» (8, 56); «прежде нежели был Авраам, Я есмь» (8, 58).

[74] Евр 5, 5–6 (ссылка на 2-й и 109-й псалмы).

О сущности ученого и ее явлениях в области свободы

Лекции на эту тему Фихте читал уже в самом начале своего пути университетского преподавателя. Эти ранние лекции существуют в русском переводе (*Фихте И. Г.* О назначении ученого. М., 1935). Но лекции, предлагаемые читателю в настоящем издании, нельзя назвать простым повторением пройденного: изменились способ изложения и точка зрения фихтевской метафизики, поэтому иначе должны были предстать и все прикладные ее отрасли. Эрлангенские лекции «О сущности ученого» (1805) и представляют это видоизмененное воззрение на обязанности ученого и на условия, при которых усвоение учащимся «курса наук» делает (или не делает) его ученым или хотя бы образованным.

Перевод сделан по изданию: *Fichte J. G.* Über das Wesen des Gelehrten... // J. G. Fichte — Gesammtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Band I (8). Stuttgart—Bad Can-

statt, 1991. В этом же издании даны примечания, которыми и мы частично воспользовались.

[1] Фихте читал эти лекции в Эрлангенском университете в летний семестр 1805 г. по субботам с 7 до 8 часов утра, объявив их тему как «De moribus eruditorum».

[2] «Несколько лекций о назначении ученого» (Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. Jena und Leipzig, 1794).

[3] Фихте имеет в виду: если предмет нашего разговора относится к ведению этики как философской науки. В этом смысле ср. различение высшей и низшей нравственности в «Системе учения о нравах» (1798).

[4] Скрытая цитата из Евангелия: ср. Ин 7, 38.

[5] Поговорка такого содержания неизвестна.

[6] Ср. Мф 25, 21.

[7] Возможный намек на Маккиавелли и Фридриха II, короля Прусского.

[8] Ср. Быт 32, 30.

[9] Это замечание имеет в виду Гегеля, Кёппена и Фриза.

[10] Это сделал в отношении Фихте Фридрих Николаи, на что философ ответил ему сатирической биографией «Жизнь и удивительные мнения Фридриха Николаи» (Tübingen, 1801).

Философия масонства. Письма к Констану

В основе этого текста — доклад, прочитанный Фихте на собрании ложи «Руайяль-Йорк» 13 и 27 апреля 1800 г. Форма писем придана тексту, вероятно, самими издателями того масонского сборника, в котором впервые напечатано это сочинение,— Игнациусом Фесслером (1756–1839) и Иоганном К. А. Х. Фишером (1765–1816). Однако в текст ими же были внесены «поправки» и вставки — так, все второе письмо перу Фихте не принадлежит. Более того, исследователи полагают даже, что в процессе редакционной правки И. Фесслер внес в текст идеи, прямо противоречащие идеям Фихте этого периода. Поэтому с полной уверенностью использовать эти «Письма» как источник по философии Фихте не представляется возможным, хотя основной пафос согласуется вполне с его идейным миром.

Перевод сделан по изданию Баварской Академии (п. 6). Интересующимся подробностями общения Фихте с масонскими кругами можно рекомендовать статью: *Hammacher K.* Fichte und die Freimaurerei // Fichte-Studien, Bd. 2: Kosmopolitismus und National-Idee. Amsterdam—Atlanta,1990. S. 138–159.

«Разгромленное масонство»: Masonry dissected: Being a universal and genuine description of all its branches, from the original to this present time... By Samuel Prichard. London, 1730. В этой книге впервые были преданы гласности фрагменты истории масонского ордена и ритуалы первых трех его степеней.

[2] В 1717 г. многие масонские ложи объединились в Лондоне в Великую ложу, которая в 1723 г. разработала свой устав.

[3] Папские буллы дважды содержали анафему масонам: «Jn eminenti apostolatus» папы Климента XII (1738); «Providas» папы Бенедикта XIV (1751).

[4] Имеются в виду сочинения: L'Ordre des Francs-Maçons trahi. Amsterdam, 1745; Der verrathene Orden der Freymaurer... Leipzig, 1745; Die zerschmetterten Freymaurer. Frankfurt-Leipzig, 1746.

[5] Сервати Эрих — псевдоним Генриха Сотье (Sautier) (1746–1810), *католического священника и некоторое время иезуита* во Фрайбурге, автора антимасонских сочинений: «Почему я должен стать масоном?» (Warum soll ich Freimaurer werden? o. O., 1786) и других.

[6] «Фрагменты к истории немецкого масонства, собранные Эрихом Сервати...» Базель, 1787.

[7] «Второе письмо» принадлежит перу Фесслера.

[8] Убеждение в том, что масонство есть тайный союзник римско-католической иерархии, высказывали, к примеру, Х. Ф. Николаи во «Всеобщей немецкой библиотеке» и И. Э. Бистер в «Берлинском ежемесячнике». Оба они были членами общества иллюминатов и выражали общее мнение своего общества.

[9] Автор этой цитаты не установлен.

[10] В газете «Гамбургский корреспондент» за 1802 г. подобного намека не обнаружено.

[11] Рыцари св. Георгия — тайное общество рыцарей св. Георгия, существовавшее в Голландии в XVI–XVIII вв.

[12] Тонтины — королевские пенсии во Франции в эпоху Людовика XIV.

[13] «Сен-Ницез, или Собрание примечательных писем о масонстве, для масонов и тех, кто не принадлежит к их числу» (1785). Автор этого анонимно вышедшего сочинения — Иоганн Август Штарк.

[14] Барон Карл Эберхард фон Вехтер (1747–1825), масон, пытался выявить роль в ордене претендента на итальянский престол от династии Стюартов.

[15] Что ты ищешь — вот оно, здесь (*лат.*).

[16] Эти две фразы прямо противоречат воззрениям Фихте, как они выражены в «Назначении человека», поэтому их следует признать вставкой Фесслера.

[17] Мф 6, 33.

[18] Цитата эта нигде у Фихте не обнаружена, из чего следует, что и цитирующий в данном случае опять-таки есть издатель Фесслер.

[19] *Гораций*. Послания, 1, 6, 15 и сл. (пер. Н. С. Гинцбурга). В оригинале приведен также, кроме латинского текста, немецкий перевод, принадлежащий Х. М. Виланду.

[20] Неадекватное духу фихтевского воззрения на религию определение.

[21] Издатели полного собрания сочинений находят и это определение не соответствующим взгляду Фихте (скажем, в «Назначении человека»).

[22] Например, обычай составлять «цепь братьев», практиковавшийся в ложах Германии и Франции.

[23] Прусское королевство.

[24] «Несколько лекций о назначении ученого» Фихте, лекция третья.

[25] Нечто лишенное живого смысла (*лат.*).

[26] Имеется в виду пророк Мухаммед.

[27] Кор 3, 12–13: «Строит ли кто на сем основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы; каждого дело обнаружится; ибо день покажет; потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть».

СОДЕРЖАНИЕ

НАСТАВЛЕНИЕ К БЛАЖЕННОЙ ЖИЗНИ, ИЛИ ТАКЖЕ УЧЕНИЕ О РЕЛИГИИ

Чтение первое ... 7
Чтение второе ... 20
Чтение третье ... 34
Чтение четвертое ... 48
Чтение пятое ... 61
Чтение шестое ... 74
Чтение седьмое ... 89
Чтение восьмое ... 103
Чтение девятое ... 118
Чтение десятое ... 132
Чтение одиннадцатое ... 144
Приложение к шестой лекции ... 160

О СУЩНОСТИ УЧЕНОГО И ЕЕ ЯВЛЕНИЯХ В ОБЛАСТИ СВОБОДЫ

Предисловие ... 169
Первая лекция. План целого ... 169
Вторая лекция. Ближайшее определение божественной идеи ... 178
Третья лекция. О подготовке ученого вообще; в особенности о таланте и прилежании ... 189
Четвертая лекция. О честности в учении ... 197
Пятая лекция. Как проявляется честность в учении ... 205
Шестая лекция. Об академической свободе ... 214
Седьмая лекция. О совершенном ученом вообще ... 224
Восьмая лекция. О правителе ... 232
Девятая лекция. Об устном учителе ученых ... 240
Десятая лекция. О писателе ... 250

ФИЛОСОФИЯ МАСОНСТВА. Письма к Констану

Первое письмо ... 261
Второе письмо ... 266
Третье письмо ... 273
Четвертое письмо ... 279
Пятое письмо ... 284

Шестое письмо 287
Седьмое письмо 290
Восьмое письмо 294
Девятое письмо 298
Десятое письмо 300
Одиннадцатое письмо 304
Двенадцатое письмо 307
Тринадцатое письмо 310
Четырнадцатое письмо 313
Пятнадцатое письмо 315
Шестнадцатое письмо 319

ПРИЛОЖЕНИЕ

А. К. Судаков. ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ. Жизнь и философское учение 324
Примечания (*А. К. Судаков*) 390

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

ФИХТЕ
Иоганн Готлиб

НАСТАВЛЕНИЕ К БЛАЖЕННОЙ ЖИЗНИ

Научный редактор *В. Марков*
Корректор *Л. И. Базанова*
Компьютерная верстка *М. Федосеев*

По заказу объединения инвалидов
«Реабилитация»

Издательство «Канон+»
117049, Москва, Крымский вал, 8

ЛР № 071037

Подписано в печать 16.09.97. Формат 84×108 1/32. Гарнитура Журнальная. Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 21,4. Тираж 3000 экз. Заказ 1960.

Отпечатано с оригинала-макета заказчика
в типографии издательства «Белорусский Дом печати».
220013, Минск, пр. Ф. Скорины, д. 79.