

Иван Ильин

НЕМЕЦКИЙ
ИДЕАЛИЗМ

ИСТОРИЯ
ЭТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

ИСТОРИЯ
ДРЕВНЕЙ
ФИЛОСОФИИ

И. А. ИЛЫИН

Собрание сочинений



Москва
Издательство ПСТГУ
2015

И. А. ИЛЬИН

Собрание сочинений

**НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ
ИСТОРИЯ ЭТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ
ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФИИ**



Москва
Издательство ПСТГУ
2015

УДК 1(470)(091)

ББК 87

И46

Составление и комментарии

Ю. Т. Лисицы

Подготовка текста

О. В. Лисицы

Научный редактор

А. Ю. Лисица

Художник

Л. Ф. Шканов

Ильин И. А.

И46

Собрание сочинений: Немецкий идеализм. История этических учений. История древней философии / [Сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы; подготовка текста О. В. Лисицы; художник Л. Ф. Шканов]. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2015. — 656 с.

ISBN 978-5-7429-0959-0

В том вошли курсы лекций И. А. Ильина по истории немецкого идеализма, этических учений и истории древнегреческой философии, прочитанные им в 1912–1917 гг. в Московском университете и других вузах Москвы («Немецкий идеализм», 1912–1913; «История этических учений (от софистов до Штирнера)», 1912–1913; «История древней философии», 1916–1917), а также «Наброски», 1920–1938.

Все материалы взяты из Архива И. А. Ильина в Отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ им. М. В. Ломоносова.

Том является продолжением предыдущего тома Собрания сочинений И. А. Ильина «Философия как духовное делание».

УДК 1(470)(091)

ББК 87

ISBN 978-5-7429-0959-0

© Лисица Ю. Т., составление, комментарии, 2015

© Лисица О. В., подготовка текста, 2015

© Шканов Л. Ф., оформление, 2015

© Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2015

***Посвящается 60-летию со дня кончины
Ивана Александровича Ильина***



НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ



[Лекция 1], часы 1, 2

ВВЕДЕНИЕ

Одним из основных научных завоеваний новейшей философии, начиная с Канта, развитие которой мне предстоит развернуть перед Вами, является сознание и утверждение того, что философия есть единая, самостоятельная высшая наука со своим особым предметом и со своим особым методом.

Тезис этот как требование и постулат; попытки осуществить его.

Считается, что попытки эти потерпели грандиозное крушение. Ныне это требование воскресает вновь.

Героичность этого требования; состав философии: логика, теория познания, онтология, метафизика, этика, эстетика, социальная философия, философия права, философия природы, религиозная философия.

При этом поразительное разнообразие воззрений на предмет, метод, задачу всех этих дисциплин.

Разноголосое море воззрений порождает скепсис и отрицательное отношение к возможности философии как науки (философии создают репутацию беспредметного общего витания в мнимых проблемах, сферы, где все позволено досужему невежде).

Не будем смущаться этими голосами и рассмотрим дело по существу.

Что такое наука? И есть ли у философии самостоятельная сфера знания?¹ И в чем задача и значение философии вообще?

1. *Наука* есть совокупность утверждений, удовлетворяющих максимуму доказуемости и связанных отношени-

ем — к единому определенному познаваемому предмету и к единому методу познания.

Анализ этого:

утверждение — суждение, мысль;

не эмоции, не волевые акты, не художественные образы (все это входит в психический процесс наукосознания², но не в корпус науки);

не мнения (субъективизм), не выдумки (произвол).

Наука есть нечто в сфере теоретической мысли, созревшей до степени суждения.

Максимум доказуемости:

доказательство — обнаружение тех связей, в силу которых созревшее суждение приемлется как истинное;

доказательство ведет со ступени на ступень;

ряд доказательств или бесконечен, или обрывается суждением необосновываемым — истиной самоочевидной;

в обоих случаях нужен максимум, целесообразно находимый научным тактом;

в первом случае — максимум количественный³, во втором случае — максимум качественный («максимум самоочевидности»).

Единство предмета:

каждая наука есть *самостоятельная* наука и потому имеет свой *особый* предмет;

иначе происходит слияние и смешивание различных наук;

определенность предмета — устанавливается через критерий для отбора изучаемого от не изучаемого в данной науке;

в сложных и молодых науках предмет может определяться предварительно и условно; но, во всяком случае, определение необходимо.

Метод:

единство и определенность метода стоит в тесной связи с предметом: например, изучение понятий, обоснование норм требует такого метода, который неуместен в опытных науках;

отсюда предмет и метод должны быть приспособлены друг к другу – следовательно, едины и определены.

2. Многого из этого действительно не достает философии. В ней *мысль и научность* заменяются и вытесняются: лирическими субъективными излияниями, мнениями – разглагольствования профанов, произволом – недостаток нарастающей единой и сдерживающей научной культуры.

Отсутствие предмета:

всякое общее рассуждение сходит за философию, моментами философия напоминает ковер из кусочков, со сложностью предмета и разносторонностью его можно помириться, ожидая, однако, столь же сложной методологии.

Но с неопределенностью предмета примириться нельзя.

Отсутствие метода – строгий и единый чистый метод как последнее, приобретаемое наукой; такой метод есть признак научной зрелости.

Философии предстоит еще долго оттачивать свой метод в познании своего предмета.

3. Между тем: наука или приобретает эти признаки, или постепенно погибает как наука.

Что же приобрела до сих пор философия?

Что есть философия?

Два возможных пути определения:

1) индуктивный,

2) дедуктивный.

Индуктивный путь определения здесь невозможен: в чем он состоит? Перебрать все учения о философии и выяснить, что в них есть общего в отношении предмета и метода.

Это невозможно:

а) ни в начале, ни в середине изучения;

б) строгость и полнота индукции может погубить понятие

(останется: рассмотрение самых общих вопросов с самых общих точек зрения).

Остается дедуктивный путь.

В чем он состоит? Указуются общие и основные принципы как результат выполненной ранее работы и из них выводится определение.

4. Каковы же предмет и метод философии?

Отрицательный подход.

а) Задачей философии как науки не может быть выработка того, что называется *мировоззрением*;

философия и философствование;

субъективно-психологический характер мирозерцания;

мирозерцание есть *вне-научное систематическое личное единство мироощущения*;

мирозерцание строится вне метода и доказательств, субъективной интуицией, по вероятности;

мирозерцание есть итог не философии, а философствования;

философствовать можно и ненаучно.

б) Никакая *практическая* действенная задача не может быть задачей философии;

философия утверждает теоретически, а не практически;

она познает, а не действует;

она есть систематическое единство познавательных утверждений в отрыве от жизненного действия.

Это, конечно, не значит, что философии нет дела ни до чего практического (учитель учит, а ученик действует).

Положительный подход.

В чем же предмет философии как теоретического знания?

Философия не удовлетворяется знанием, которое добывается другими науками.

Философия искони стремилась к большему, как показывает самое название ее: *любомудрие*.

Она стремилась — к мудрости.

Мудрость больше знания; она есть *потенцированное*⁴, *сугубое знание, знание о сущности*⁵.

Поэтому мудрость знает не только то, что знает обычное знание, но еще и нечто большее.

В чем же состоит это большее?

Все наличные науки, изучающие мир явлений, исходили его вдоль и поперек и завоевали его себе в неотъемлемую домену.

Весь мир разделен между ними, начиная от электронов и кончая системой планет; начиная от первых проблесков сознания у животных и кончая совокупной духовной жизнью человечества.

Поэтому философии остается:

а) или найти себе новый предмет, не изучаемый и не изучимый⁶ эмпирически;

б) или создать себе своим новым особым подходом из эмпирических предметов новый предмет; из чувственного предмета — нечувственный предмет.

И философия действительно вступает на оба пути.

а) В первом случае ее предметом является сущность науки и научного знания вообще. Философия есть наука о науке, наукоучение или теория познания.

Именно как наука, исследующая сущность познания, философия есть первая и верховная наука, наука всех наук.

Она первее всех остальных наук; она учит о сущности знания.

Знание есть истинное суждение, суждение есть мысль.

Отсюда теория познания слагается из следующих частей:

1) из учения о *сущности* мысли, или о смысле (*общая* логика);

2) из учения о *форме* известного смысла, или о понятии и суждении (*формальная* логика);

3) из учения об *истинном* знании, или об истинности знания и соответственно об истине и ее критерии (*трансцендентальная* логика);

4) из учения о *методе* знания или о путях и способах изучения: смысла, его формы, истины, эмпирических предметов (*методологическая* логика).

Так, философия есть, с одной стороны, систематическое учение о знании.

В этом ряду она с начала и до конца отличается от эмпирических наук: ибо, сколько ни изучать психических фактов и их генезиса во времени, к теоретико-познавательной проблеме выхода не найти.

б) Но, во-вторых, философия, научившись в теории познания особому чисто философскому подходу к вещам, делает попытку перенести этот подход и на эмпирические чувственные предметы и отсюда развертывается в:

I) широкую трансцендентальную философию,

II) в метафизику как учение о сверхвременной сущности и смысле вещей.

I) Трансцендентальная философия есть учение о ценности вещей.

Она отправляется от того простого факта, что человек не только изучает связи вещей в пространстве и во времени, но еще познает их ценность, притом с разных точек зрения: этической, социальной, эстетической, религиозной.

Философия ставит вопрос о критерии этой оценки. И установив анализом субъективный критерий, познает его как своеобразное изменение объективной ценности — добра, красоты, божественности.

Этим философия разворачивается в трансцендентальное учение о ценности вообще в ее основных видах: ценности, нормы и цели, и складывается в науку о ценности, образуя этику, эстетику, социальную философию, религиозную философию.

Ценность, о которой учит философия, совершенно не находима путем эмпирического изучения чувственных предметов.

Поэтому я и называю предмет трансцендентальной философии — внечувственным.

II) Метафизика есть учение о сущности вещей в противоположность их явлению.

Сущность же вещей метафизика видит в их духовном смысле.

Она отправляется от того простого факта, что человек не только изучает связи вещей в пространстве и времени, и не только познает их ценность, но еще и придает каждой вещи свой особый, только ей одной присущий духовный смысл и значение.

Это то, что Платон называл идеей вещи,
Аристотель – формой вещи,
Лейбниц – духовностью монад,
Гегель – всеобщностью в единичном,
Современная логика (Гуссерль) – феноменологическим смыслом.

Метафизика возникает через перенесение на все вещи – феноменологического метода, которым мы познаем смысл в понятии.

Сущность его: погружение в мысленное переживание вещи до забвения субъективности и самого забвения; аналитический рассказ узренного открывает духовный смысл вещи (пример: история философии).

Этот духовный смысл дан в чувственной вещи; но сам он выше чувственного и обычным эмпирическим изучением временных и пространственных связей не познается.

Поэтому я и называю предмет метафизической философии – сверхчувственным.

Так, философия слагается из трех больших областей, связанных воедино своеобразием метода и нечувственной идеальностью предмета.

- 1) Теория познания.
- 2) Трансцендентальная философия (куда по смыслу принадлежит и трансцендентальная логика).
- 3) Метафизика.

5. Теперь ясно, что следует понимать, если я скажу, что мы будем изучать историю философии.

Но что значит изучать *историю* философии?

Сущность исторического рассмотрения:

факт, явление;

изучение явлений, существовавших и угасших;

их познавательная реконструкция;

смена явлений во времени;

изучение: а) их временной связи,

б) их смысла — например, по сходству и различию.

Мы будем изучать именно *смысл* исторических явлений.

Явление есть или внешний факт, или внутренний факт.

История есть история внешних событий или история внутренних событий — идей.

Мы будем изучать смысл внутренних событий, идей.

Порядок остается временный, но познаваемые связи и изменения — смысловыми.

Истинная история философии возможна только через феноменологический метод.

В чем его примененная сущность?

Философская история идей:

аналитическое погружение и синтетическая дифференцирующая реконструкция идей и их систем в порядке их временного появления, но с точки зрения их внутреннего духовного смысла и связи.

Отрицательное пояснение:

остается в стороне личная судьба души философа (лишь попутно для иллюстраций),

остается в стороне генетическая связь его мыслей с внешними событиями и условиями.

Положительное пояснение:

необходимость художественного вчувствования;

необходимость софилософствовать изучаемому духом: вжиться в проблему, почувствовать ее как свою, увидеть духовными очами пути и затруднения;

особенно важно уметь забывать о навязывающихся «собственных» взглядах;

но забывать *временно*, так, чтобы погружение в чужую мысль вызвало бы после неизбежно взрыв самостоятельного вопрошания и искания.

Каждый из нас с детства носит в себе, т.е. в своей личной душе, эту способность и потребность уходить от се-

бя, уходить внутренне туда, где обрывается ткань «нашего собственного». Но немногие сознают ее в себе, и редкие сознательно полагают ее как высшее, лучшее, духовное. Это есть уход от своей эмпирической личности с ее маленьким, но гордым и самодовольным Я, с ее эмпирическим самочувствием — в познание высших необходимостей, живущих и движущих и мир вне нас, и мир в нас.

Не нужно думать, что этот уход во всеобщее есть непременно мышление отвлеченных понятий, пустых и мертвых застылостей. Нет; самое понятие есть только один из видов той высшей необходимости, в радостном познании которой состоит истинное философствование.

Эта необходимость есть как бы некоторая оправдывающая всякое бытие связь между временным и вечным, между относительным и абсолютным, конечным и бесконечным. Говоря в религиозных терминах, между вещью и Богом.

Дух, высший смысл всякого бытия, оправдывающий его как необходимую ступень совершенства и несовершенства, — вот что надо научиться видеть и познавать.

Философствование, истинное, глубокое устремление к познанию Духа в явлениях — вот что необходимо нам всем.

Философствование есть устремление души к познанию Духа, но именно к *познанию*. В познании нет случайного, эмпирически субъективного, нет простора и праздника для голодного самочувствия.

Религия зовет к верующему чувствованию Духа.

Философия зовет к *познанию* Духа.

В религии Дух дается в личных пределах; эмпирическая субъективность целиком вводится в состав процесса восприятия Духа.

Отсюда: история религий полна ложных откровений.

В философии Дух познается в формах не личных, не эмпирически субъективных.

В философском созерцании личное отмирает в сверхличном.

Поэтому искреннее философствование есть воспитание души к восприятию и познанию Духа.

Философствование есть жизнь в познании идеала (Бога как ценнейшего, реальнейшего начала) и жизнь в познанном идеале.

И именно такое философствование отверзает нам поновому духовное зрение и духовный слух и заменяет в нас эмпирически-трепетное сердце — пылающим углем духовного видения.

Оно открывает нам, что в мире нет незначительного бытия, что все полно смысла и значения. Что мелочи повседневной жизни есть иллюзия людей, прикованных душою к пошлomu.

Теперь Вам будет понятно, если я скажу:

пошлость⁷ есть худший враг философии и что философия есть лучшее орудие против пошлости.

Философствование есть очищение, катарсис души и возведение ее к познанию Духа.

Это есть, как сказал Спиноза, интеллектуальная любовь к Богу.

Одно то, что я вижу Вас здесь перед собою, свидетельствует о том, что Вы ищете этого пути так же, как ищу его я. И это будет мне большою радостью, если мои лекции хотя сколько-нибудь помогут Вам на этом пути.

1912. 7 авг.

Прочтено: 1912. 29 сент.

[Лекция 2], часы 3, 4

ХАРАКТЕРИСТИКА НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА

Общий характер новейшей философии

Историю новейшей философии начинают с учения Канта. Это имеет за себя глубокие основания, которые нельзя выяснить в двух словах; они выяснятся сами в дальнейшем.

1. С Канта начинается своеобразная эпоха в истории философии.

Мысль, оплодотворенная его гением, создает на протяжении каких-нибудь 50 или 60 лет целый ряд беспримерных по глубине и ширине философских учений.

Органическая связь между этими учениями (фактическое ученичество).

Все возрастающий размах, смелость и систематичность.

Эпоха «немецкого идеализма» как эпоха необычайной *интенсивности* и *продуктивности* философского творчества.

В лице Канта, Фихте, Шеллинга, Шлейермахера и Гегеля Германия создает свою национальную философию, которая, как это ныне вполне ясно, получила влияние на развитие философии во всех странах и на все времена. Без изучения эпохи немецкого идеализма невозможно ни понять дальнейшее развитие философии, ни войти в идейную лабораторию современной философии.

Огромные трудности связаны с этим изучением.

Общее философско-историческое объяснение этого: прогресс философской мысли как рост ясности, точности и дифференцированности мышления;

мысль, дифференцировавшая слитное, лишь с большою трудностью возвращается к первоначальной слитности и редко может понять, как это мыслили раньше.

(пример: *ordo et connexio rerum et idearum*⁸ у Спинозы).

Отсюда: понимание возможно лишь через тщательное аналитическое изучение и художественно-мыслительное перевоплощение в изучаемую мысль.

Такой анализ должен предшествовать синтетическому пониманию системы и тем более ее критической оценке.

В частности, Кант имеет комментаторов, утверждающих обратное:

синтез-де предшествует анализу, а критическая оценка синтезу;

ибо если я не решил, что верно у Канта, как могу я понять его мысль?

Такая точка зрения объясняется тем, что *историческое* познание чужой мысли смешивается и сращивается с построением *верной, т.е. своей* системы.

Коген, всю жизнь профилософствовавший в прислонку к Канту и вырастивший свою систему в постепенном исправлении Кантовой мысли (это исправление все время сливалось у него с *искажением исторического* Канта), внес эту вредную и нелепую точку зрения в современный обиход; мы *не* будем ее держать.

2. Но если таково значение немецкого идеализма для *последующей* философии, то он неминуемо должен был сконцентрировать в себе и влияние, и тенденции *предшествующей* мировой философии.

Понять учения немецкого идеализма крайне трудно без знакомства с предшествовавшей ему историей философии. (Знакомство с ней предполагается.)

Я могу здесь указать лишь основные ходы и связи.

3. Весь переход к новому времени знаменуется разложением и упадком католического рационалистического мирозерцания — рациональной христианской теологии.

Разлагался дух церковной организации (папы, крестовые походы против еретиков, примат политических интересов).

Разлагалась этическая теория и этическая практика христианства (индульгенции, аскетизм — жизнь и моральность взаимовытесняются).

Разлагалась церковная философия — схоластика (мистическое не ужило с рассудочным и отъединилось: с одной стороны, религиозная практика экстаза — Франциск⁹, Гуго¹⁰, Амальрих¹¹; с другой — апофеоз деревянной рассудочности у Фомы Аквинского).

Разложение католическо-ортодоксального духа ведет к общему неудержимому потоку секуляризации всей культуры.

Начинается грандиозный процесс постепенного освобождения светского знания от церковной религиозности.

Уже последние схоласты знают, наряду с религиозно ортодоксальным воззрением, рядом стоящее, но по существу отличное теоретическое построение.

Крепнет в арминианском течении¹² воззрение, идущее еще от Пелагия¹³, о достижении нравственности волею без благодати (начало XVII века).

Бэкон, Монтень и Шаррон¹⁴ выдвигают убеждение, что атеизм лучше суеверия.

Великие английские эмпирики хотя и не решаются поврать открыто с догмой, но философствуют уже не по догме, а следуя росту предметных запросов.

Наконец, Декарт открыто разрывает эту цепь и объявляет познавательную очевидность, чистое теоретическое состояние, мышление единственным критерием очевидности.

Этот секуляризирующий подвиг достойно венчает Спиноза: учением о не личном, всеобъемлющем, исключающем свободу воли — Божестве.

Пусть Лейбниц силится еще примирить христианскую догму с разумом. Дело по существу уже сделано: так называемая эпоха просвещения несет в широкие круги то, что добыто на высотах философией. Конечно, в упрощенном и опошленном виде: начинается торжество здравого рассудка.

Начиная от Декарта, можно говорить принципиально о потребности поставить новое миропонимание — *от разума* — на место старого *компромиссного* миропонимания.

Философия после Декарта не есть и никогда уже не будет более в услужении у церковной теологии. Эта потребность с виду могла считаться удовлетворенной системами Спинозы и Лейбница — в обработке Вольфа¹⁵. Но на самом деле этого не было.

Два великих течения до Кантовой философии: английский эмпиризм и сенсуализм и картезианский рационализм, кончающийся Лейбницем.

Сенсуализм — направлен по существу в человеческую душу; он выдвигает вопрос о сущности познания и отвечает на него ограничительно и скептически.

Рационализм — направлен по существу в мир и к Богу; он выдвигает вопрос о сущности мироздания и отвечает на него построением широких всеобъемлющих систем.

Уже Лейбниц чувствовал законность и важность гносеологической стихии, жившей в английской философии. И пытался, в отличие от Спинозы, включить вопрос о *качестве познания* в самую ткань учения о мироздании. У него были явно элементы, воспринятые от Локка.

Чуткость гениального Лейбница не могла помочь делу. Предстояла неминуемая встреча обеих стихий — скептико-сенсуалистической и рационально-догматической.

Нужен был Кант, чтобы в органическом сочетании этих двух стихий построить новое *критическое* и вполне свободное от христианской догматики учение.

Итак, немецкий идеализм есть *рационалистическое* по существу течение; назначение его — поставить на обновленной почве новое целостное учение о человеке и мире на место разложившейся средневековой христианско-церковной догмы.

4. Это новое, что, по существу, действительно делает эпоху, был тот акт¹⁶ Канта, которым он поставил, смело и открыто, во главу угла всякого знания *человеческий дух*, человеческую познавательную способность. Что бы то ни было — Бог, мир, свобода, добро, красота — предметом философии, — философия есть познание; предмет ее есть *познаваемый* предмет, познаваемый человеческой душой и, следовательно, обусловленный человеческой познавательной способностью.

После Канта кажется непонятным, как можно было не видеть этого. (Кант — истинный *аналитический* гений — видит сложный предмет там, где до него видели мало или ничего).

Человеческая познающая душа становится необходимой *средой* всякого познания (медиум).

Всякое бытие — вещей вне нас и духа в нас — объявляется прежде всего нашей мыслью и нашим восприятием.

Свобода есть, прежде всего, мысль о чем-то; именно — мысль о свободе.

Вещь есть, прежде всего, совокупность восприятий, — именно чувственных, пространственных, образующих (вместе) восприятие *вещи*.

Кант как бы сказал:

Примем последовательно и в максимальном размере познавательный субъективизм английских эмпириков и посмотрим, что мы можем принять из учений рационалистов. Что можем мы знать о субстанции¹⁷, Боге и свободе, оставаясь последовательно на этой точке зрения?

Проблема Канта, конечно, этим не ограничивается и не исчерпывается — но в этом ее очертание с высоты птичьего полета.

Итак. Человеческий дух объявляется центральной средой познания всякого бытия. Он *первое* всего прочего, с него надо во всем начинать. Не дух влачится за бытием, а бытие обусловлено духом.

Мы знаем о бытии вещей, мира, Бога лишь постольку, поскольку это позволяют нам наши познавательные способности. Когда впервые усваиваешь и продумываешь до конца эту мысль, то, кажется, что все превращается в нашу субъективную иллюзию. Мы увидим, как Кант восставал против такого иллюзионистического понимания.

Аналогия между тезисом Канта и крушением геоцентризма у Коперника.

4а. От Канта весь дальнейший ход определяется тем, что в утверждении первенства духа перед бытием термин духа начинает пониматься все с бóльшей широтой.

Если все *через* дух, говорят Фихте, Шеллинг и Гегель, — то все есть, прежде всего, *дух*.

Дух есть все. Дух творит все. Дух есть абсолютное начало. Дух есть Бог¹⁸.

Так Кант как бы впервые открыл в философии идею духа, его беспредельного могущества и вездесущия.

4б. Развертывая эти черты духа в стройную и необычайно глубокую систему, немецкий идеализм брался решить вековую проблему человеческой мысли: откуда в мире

зло. Как бы ни понималось оно: как ограниченность, конечность, злая воля, недостаток совершенства — безразлично. Если дух есть *все*, если могущество его *беспредельно*, то почему, зачем терпит он зло?

Канту было бы легче ответить на этот вопрос, ибо дух у Канта есть дух человеческий.

Но если, как думал Фихте, дух человеческий есть единственное средоточие Божества, если, как думали Шеллинг и Гегель, дух во всем и дух есть Бог, то откуда в мире слепота, хаос, страдание, озлобление, войны и смерть?

Христианство оставило этот вопрос открытым: в мире Бог создал непросветленную материю¹⁹; зачем? Необъяснимо.

Отцы и учителя церкви и схоласты немало старались над этим решением, но никто не ставил проблемы в такой остроте, как немецкие мистики и идеалисты, принципиально исповедовавшие пантеизм²⁰.

Так субъективизм Канта изначально был чреват пантеизмом.

5. Для того чтобы понять философию немецкого идеализма, необходимо иметь в виду еще одну особенность его. Это связь его со схоластикой и в то же время с мистическими течениями XVI, XVII веков.

Всем известны знаменитые средневековые споры между номиналистами и реалистами о том, какое значение или бытие имеют отвлеченные понятия, родовые понятия, *universalia*.

1). Крайние номиналисты — *universalia post rem*²¹. Реальны только единичные вещи и их единичные свойства. Общие понятия — только слова, звуки голоса, *flatum vocis*²², *nomem*²³ (Росселин, Дунс Скот).

2). Крайние реалисты — *universalia ante rem*²⁴ (будь то по достоинству, причинности или по времени). Только всеобщее реально само по себе; единичное же, индивидуальное лишь в меру наличности в нем всеобщего (Эриугена, Ансельм Кентерберийский).

Первые ближе к Аристотелю, вторые всецело под влиянием Платона.

Вся послесхоластическая философия может рассматриваться с точки зрения этого спора.

Мы увидим, как отдельные немецкие идеалисты решали эту проблему. Скажем об общей тенденции.

В общем, немецкие идеалисты склоняются к реализму. Они верят в то, что начало реальности есть именно в понятии, во всеобщем.

Объяснение этого: всеобщее есть мысль, идея (отсюда идеализм), т.е. оно идет от духа, есть дух. Дух есть мысль; мысль есть всеобщее; все из духа и через дух; следовательно, все из всеобщего и через всеобщее. Всеобщее — мысль — есть по существу своему момент познания.

Познание же, мысль — первое бытия. Оно есть условие познания, всякого познания; следовательно, и познания *бытия*, всякого бытия. Следовательно, всеобщее есть условие бытия, источник бытия.

Всеобщее, понятие именуется у них категорией. Отсюда: вне категорий не может быть бытия. Кант был осторожнее и говорил: наличность категории есть условие познания бытия. Гегель был смелее и говорил: категория есть творец бытия.

Отсюда: постепенно категория стала сама реальностью.

Но ведь отличительной чертой реальности является то, что ее можно видеть, созерцать; реальность стоит перед душою наглядно, воочию. Может ли категория созерцаться воочию?

Нет, — говорит Кант.

Да, — говорит Гегель.

Немецкий идеализм на последних ступенях своих вырабатывает особый способ мышления — видящего, созерцающего мышления. Это-то и есть то мышление, которым жил Платон, и за ним Плотин, и все философствующие мистики.

Немецкий идеализм по тенденции своей есть глубокое сочетание рационализма и мистицизма; это есть великая

попытка поглотить религию, ввести ее со всем ее способом видеть вещи и со всеми ее проблемами в недра философии. Философия раскрывается и поглощает без остатка религию. Вот то, что ставит немецкий идеализм на место схоластического соотношения.

Выросший и окрепший разум включает в себя содержание выродившейся католической схоластики. Но не только ее, а и религии вообще.

В мире все разумно²⁵. Вот последнее слово немецкого идеализма.

Так, познавательный субъективизм Канта содержит в себе мистический панрационализм Гегеля.

6. Немецкий идеализм как бы вновь открывает миру человеческий дух.

В истории мысль многократно и многообразно уходит от него: то в эмпирическое изучение природы (середина XIX века), то в построение систематического богословия (схоластика). Раз уйдя, мысль как-то забывает о том, что человеческий дух есть единственная сфера, где духовное дано нам непосредственно. Забывается также, что философия черпает свое бытие и свою жизнь именно из *непосредственного* общения с духовным.

Возвращение совершается или героически: Кант и его преемники; или медленно и постепенно, как в наши дни: с середины XIX века увлеклись эмпирическим природоведением; потом вернулись к Канту в поисках за непосредственным духовным знанием; но в изучении Канта впали в голое историческое изучение или формальные поправки; и только теперь мысль стала выходить на простор свободного непосредственного изучения духа.

Такие эпохи всегда связаны с воскрешением того метода, о котором я уже не раз говорил: феноменологического метода.

Немецкие идеалисты суть прежде всего феноменологи. Все основное у каждого из них добыто гениальной и сосредоточенной аналитической *интроспекцией*²⁶.

Это не значит, что все, что они говорят, есть просто описание их субъективных душевных состояний. Феноменолог *предметно* познает *все*; но *отправляется* он от непосредственной данности предмета в своей душе и от интуитивного погружения в эту данность. Результаты такого познания тем глубже и богаче, чем одареннее душа философа.

Мы бессильны объяснить, как случилось, что в ту эпоху восстал ряд гениально одаренных феноменологов. Но знаем, что понять их можно лишь воспроизводя по их стопам их интуитивно-созерцательное видение; что они сами знали это, требуя, чтобы их философия понималась *nachschöpferisch*²⁷, духом, через собственную силу воображения.

Только имея это в виду можно понять:

как это Кант говорит о познании, и все же он не психолог;

как это Шеллинг говорит о природе, и все же он не эмпирический естествоиспытатель;

как это Гегель говорит об истории и все же остается философом, а не эмпирическим историком.

7. Феноменологический метод направлен на то, чтобы познать духовную сущность вещи через анализ того, как мы его переживаем.

Эту духовную сущность немецкие идеалисты видели не в чистом формальном логическом «смысле» только. И не в познавательной, или этической, или вообще культурной *ценности только*. А в своеобразном сплетении или конгломерате из смысла, ценности и реальности.

Дух в их устах:

это нечто логическое, всеобщее, имеющее форму отвлеченного понятия;

в то же время как реалисты они придавали этому всеобщему значение и смысл самостоятельной духовной живой реальности;

наконец, это духовное-всеобщее-реальное явилось своеобразно понимаемой *ценностью*: будь то достоверностью познания, нравственностью волевого хотения, красо-

тою созерцания — или какою-либо иною, *новою* метафизической ценностью.

Каждый вносил в это *духовное* свой оттенок, перелагая центр тяжести то на один ингредиент, то на другой:

так, Кант исследовал преимущественно вопрос о сущности *ценности*;

Шеллинг — сущность *реальности*;

Гегель — сущность смысла и его всеобщности;

отсюда: Кант выдвигал трансцендентальную теорию знания;

Шеллинг — метафизику как учение о ступенях и видах *бытия*;

Гегель — метафизику как учение о различных состояниях *понятия*.

Это единство трех ингредиентов необходимо создать в себе интуитивно.

8. Все это, вместе взятое, делает до известной степени понятным то положение, которое в немецком идеализме получило учение о свободе.

Идея свободы — как одна из труднейших проблем человеческой мысли.

Она вырастает первоначально из идеи²⁸ вины и вменения (показать, как²⁹).

а) Идея вины выдвигается во всем своем значении впервые христианством (его категорической моралью).

Христианская философия обостряет эту проблему учением о вечных муках³⁰ и загробном возмездии (идея свободы ведет в своих крайних последствиях к учению о непоправимости).

В результате идея свободы становится символом мрачной угрозы; человек дышит легко, если все необходимо, и впадает в отчаяние, если оказывается, что его порочность есть итог его свободной воли.

б) Параллельно этому стоит иное феноменологическое понимание свободы: свобода есть отрицательное начало; это есть отсутствие гнета, ограничения, принуждения; это есть бессилие враждебно стесняющих начал; свобода есть легкость, радость, рост, самоопределение.

Эти два понимания свободы противоположны.

Первое ведет по существу своему к торжеству рока, внешнего нам неумолимого закона справедливости; оно угнетает духовное самочувствие индивидуума, внушая ему, что он все равно обречен; оно есть источник бессилия духовного; следовательно, перелажает силу не в человеческий дух — а инде³¹: в чуждое торжествующее Божество.

Делом немецкого идеализма является снять этот гнет, эту анафему с человеческого самочувствия; и в этом — преодоление средневековой философии.

Философия, делающая своим центром духовное начало человека, естественно должна была склониться ко второму, феноменологическому, понятию свободы.

И даже те из них, которые полагали в исходный пункт свободное грехопадение индивидуума, открывали ему выход вперед и вверх.

Немецкий идеализм с необходимою силой учит тому, что перспективы будущего несказанно прекрасны для человеческого рода. Эти перспективы — суть возвращение его к Боже-ству и слияние с ним³².

Вся жизнь человеческого рода раскрывается как путь освобождения, как торжество свободы: это свобода посюсторонняя — в победе над природой и пороком; и свобода потусторонняя — в слиянии с Божеством.

Прочтено: 1912. 6 окт.

[Лекция 3], часы 5, 6

ОКОНЧАНИЕ ОБЩЕЙ ХАРАКТЕРИСТИКИ. КАНТ. СУБЪЕКТИВИЗМ ЕГО. ВЕЩЬ В СЕБЕ

Кант. Основы и постановка проблемы

1. Для того чтобы понять сущность философского деяния Канта, мы должны прежде всего усвоить себе ту точку

зрения теоретико-познавательного субъективизма, о которой мы говорили последний раз.

Субъективизмом называется такое философское учение, которое переносит в теории познания центр тяжести с *объекта* на *субъект*. Оба термина исторически меняют свое значение и в различных системах обозначают разное.

У Канта под субъектом следует разуметь человеческий дух в его основных общих способностях и одаренностях.

В этом значении субъект не равняется любому из нас, т.е. любому или каждому эмпирическому человеку, со всем его душевным содержанием; но лишь причастность каждого из нас основным и общим духовным способностям человеческого духа делает каждого из нас субъектом.

Точно говоря: субъект — это как бы формальный скелет человеческого духа, составленный из его основных духовных умений. Эти способности, коротко говоря, суть познавательные, моральные или эстетические.

Соответственно: философия как учение об общих способностях или актах человеческого духа распадается на теорию познания, моральное учение, эстетическое учение.

Кант исследует познавательные способности человеческого духа в Критике Чистого Разума, моральные — в Критике Практического Разума, эстетические — в Критике Способности Суждения.

2. Говоря о теории познания, мы будем называть субъектом совокупность этих основных, но только познавательных способностей человеческого духа.

Отношение между субъектом и объектом Кант понимает так, что объект доходит до нашего сознания и познания только в тех формах, которые ему придал субъект.

Можно ли *знать* непознанный объект? Ясно, что нет.

Но познанный объект есть объект, *познанный субъектом*. Это уже не объект во всей своей неприкосновенности. Раз он *познан*, то он тем самым утратил раз навсегда свою нетронутость.

Может ли быть в *сознании* не сознанный объект? Или в представлении не представленный объект? Или в мышлении не помысленный объект? Ясно, что нет.

Но сознанный, представленный, помысленный объект есть объект, который раз навсегда утратил свою нетронутость.

Субъект своим касанием к объекту наносит ему как бы некоторые ожоги, налагает на него свои несмываемые клейма. Объект, коснувшись субъекта, теряет свою объективную чистоту; он радикально меняется, он весь иной. Но и этого мало: объект в познании проходит как бы через фильтр познающего субъекта.

Человеческие познавательные способности, описанные в своем существе, могут быть уподоблены описанию веялки или сортировки (развитие примера; отвержение его).

Пример несостоятелен: зерно остается тем же самым; объект же радикально иной: *мы знаем объект лишь в тех изменениях, которые мы сами бессознательно в него ввели* (подкова в кузнице).

И этого мало: если мы разложим все, что мы знаем о любой вещи, то мы получим только различные сознанныости, представленности, ошущенности и больше ничего.

Все, что мы знаем в какой бы то ни было области, насквозь отравлено, и пропитано, и переработано нашими субъективными основными для человеческого духа деятельностями и способностями. Мы можем посредством анализа выделить эти способности в их чистом и пустом виде, и тогда мы увидим, что содержание нашего знания целиком столпилось в хаосе и смятении на одной стороне, а способности в виде стройного здания формально-возможностей оказались на другой стороне.

Критика Чистого Разума и есть учение об этих необходимых для всякого сознания и знания чистых формальных познавательных способностях человеческого духа.

Замечу сразу, что ими и учением о них задача и предмет Кантовой гносеологии не исчерпываются.

3. Но если так, то какова же судьба объекта у Канта?

Условимся называть объектом вообще или вещью вообще некоторое, противостоящее человеческому духу бытие, на которое дух направляется познавателью.

В объекте вообще Кант не различает познаваемую сторону и непознаваемую сторону.

Все познаваемое познается только и исключительно в пределах наших формальных способностей. Вне их мы ничего не можем познать; все познание отравлено насквозь «нами», «нашим», субъективным.

Все познание и все познаваемое
Все сознание и все сознаваемое } субъективно.

И вот объект или вещь, постольку или в меру его доступности и субъективной обусловленности, Кант называет *явлением*. Явление и только явление можем мы знать; (показать на примерах: вещи, свободы, Бога).

Если мы выделим теперь из объекта все являющееся, всю сторону явления, то останется некоторый абсолютно недоступный и непознаваемый ИКС; это вещь во всей своей девственной нетронутости; вещь как она есть в своей отрешенной подлинной действительности; вещь — *явление* которой мы знаем в нашей субъективной переработке, но *сущность* которой мы никоим образом познать не в силах. Это вещь как она есть сама по себе; или, по Канту, вещь в себе.

Вещь в себе — это некоторая таинственная сущность вещи, скрывающаяся за явлением.

Непознаваемость ее не может быть устранена *никакими новыми способностями*, которые могли бы может быть выработаться у нас; ибо все, что до нас дошло бы, дошло бы неизбежно отравленное нашей субъективностью. Мечтать можно о чем угодно; но Кант говорит о *знании*. И притом не просто о знании.

4. Кант говорит не просто о знании. Этим мы подходим к самому существенному в его теории познания.

Основной вопрос: о сущности *научного* знания. Научное знание есть достоверное знание. Достоверное знание есть знание всеобщее и необходимое: оно состоит в суждениях,

утверждающих такую связь между субъектом и предикатом³³, которая верна без всяких исключений (всеобщность!) и притом прочна настолько, что иная связь не может быть даже представлена или помыслена (необходимость!).

Есть ли у нас такие познания и суждения? И если есть, то как они возможны? И все ли мы можем познать с такой всеобщностью и необходимостью? Или не все? И что — нет? И не есть ли познание с такой аподиктической³⁴, или абсолютной достоверностью — познание абсолютного бытия?

Ведь *абсолютное* знание о *бытии* разве не есть *eo ipso*³⁵ знание об *абсолютном бытии*; т.е. о вещи в себе?

5. Для того чтобы ясно представить себе тот ответ, который Кант дает на эти вопросы, мы должны обратиться назад и посмотреть, как эти вопросы решались у его предшественников:

- а) возможно ли абсолютно достоверное познание?
- б) познаваемо ли абсолютное бытие?

Два больших течения в докантовской философии:

I. Эмпирико-скептическое, отвечающее отрицательно на оба вопроса.

II. Рационально-догматическое, отвечающее положительно на оба вопроса.

Оба течения ставили оба вопроса в тесную связь.

I. **Эмпирико-скептическое течение.**

Опыт, чувственное восприятие — вот первое, самое важное в познании; единственный источник научного знания (Бэкон — Локк — Юм).

Бэкон —

в начале XVII века Бэкон провозгласил опытное знание едино-спасительным. Наблюдение над естественными вещами, эксперимент и индуктивным путем добываемое объяснение естественного мира — вот единственный путь и сущность науки.

Итак: (*verte*³⁶)

с одной стороны — все научное познание чувственно (5 чувств) и, следовательно, всякое сверхчувственное, метафизическое или теологическое познание невозможно;

с другой стороны — опытное познание, думает Бэкон, дает достоверное сведение; но вопрос о том, чем гарантируется эта достоверность, — остается непоставленным. (Бэкон — эмпирик по существу и догматик в теории познания, ибо не ставит критического вопроса о возможности и обосновании достоверного знания.)

Локк —

делает несколько шагов далее. Отказавшись от познания сверхчувственного, он поставил на место неопределенного бэконовского термина «естественная вещь» — более определенный «чувственная вещь». Все познаваемое чувственно; но в пределах самой чувственности есть более или менее прочные и устойчивые элементы.

Это «первичные» качества вещей (протяженность³⁷, число, плотность, движение) в противоположность «вторичным» (цвета, запахи, теплота, твердость).

Познавать первичные качества — значит, по Локку, познавать вещи в их действительных свойствах, иметь их точные подлинные копии. Но эти копии все же чувственны; сверхчувственное субстанциональное ядро вещи скрывается за ними, недоступное познанию. Согласно этому и наиболее достоверное познание отодвигается Локком с периферии к центру субъекта.

Самое совершенное познание состоит в усмотрении связей не между вещами, а между идеями. Оно состоит в непосредственном интуитивном самоочевидном усмотрении согласования или несогласования двух идей или представлений. Таково, например, математическое познание. Уже не таково физическое познание.

Юм —

завершает эмпирико-скептическое течение. Бытие в себе, остаток субстанции у Локка, погибает у Юма окончательно. Он спрашивает уже не о том, существуют ли вещи независимо от нашего представления, но о том, как возникает в нас такая идея, иллюзорное представление о таких вещах.

Вопрос о познании ставится им принципиально как вопрос о происхождении, о психологическом генезисе наших

знаний. Вопрос решается указанием на привычный и заостренный механизм наших представлений и ассоциаций. Все из восприятий; всякая необходимость и абсолютность в познании иллюзорна. «Теологические и метафизические книги, — говорит Юм, — должны быть преданы сожжению, потому что в них не может заключаться ничего, кроме софистики и обмана».

Итак: нет необходимости и всеобщности в познании, ибо — все возникает из условных и относительных чувственных восприятий; нет познания вещей в себе — ибо все из восприятий, все ими обусловлено. Здесь иллюзии.

Эмпирико-скептическое течение идет, в отрицании своем, все суживая пределы абсолютного познания и абсолютного бытия. Оно в лице Юма сводит все к генезису и объявляет то и другое неразрывно — иллюзией.

II. Рационально-догматическое течение.

Как для *Декарта*, так и для *Спинозы* мыслить ясно и отчетливо — значит познавать достоверно. Познавать же достоверно или истинно — значит познавать подлинно сущее, бытие абсолютное, субстанцию.

Обе проблемы ставятся и утверждаются неразрывно и утвердительно.

Именно при такой постановке вопроса онтологическое доказательство бытия Божия должно было получить и получило особый вес и значение.

Рационалистически совершенное (ясное и отчетливое) мышление и есть познание тождества *мышления и бытия* для *Декарта* (*cogitare id est esse*³⁸).

Иначе говоря: познание возникает во взаимодействии между субъектом и объектом; субъект воспринимает объект в свое сознание и в сознании перерабатывает его известным образом.

Познание не оставляет объект в его прежнем виде: объект преломился в субъекте подобно тому, как предмет, проведенный через струю воды, стал мокрым.

Декарт верит в то, что ясное, отчетливое мышление нейтрализует, выедает в познаваемом предмете те изменения, которые ему причинило прохождение через фильтр субъекта. Это субъективное, эта субъективная порча, ржавчина, затемнение — отсутствует тогда, когда познание движется рационалистически.

Ясное понятие о предмете и сам предмет в себе совпадают, и именно отсюда вытекает возможность выводить бытие из понятия. Именно из этого картезианского отождествления абсолютного бытия с чистым разумным мышлением понятно, как мог *Спиноза* включать существование в сущность Божества или отождествлять порядок между вещами с порядком между идеями.

Итак, рационалисты верили, что ясное и отчетливое разумное познание есть познание абсолютного бытия.

У *Лейбница* это воззрение достигает своей наибольшей зрелости, хотя Лейбниц и отводит чувственности гораздо большее значение. Но и он верит в то, что рассудок, разложив чувственное, добывает в своем ясном мышлении познание абсолютного бытия.

Пусть, по Лейбницу, познание его не совпадает с ним, как в Декартовском *cogito* или в атрибуте³⁹ мышление у Спинозы; оно только адекватно ему, т.е. равно ему, точно отражает его. Но и у Лейбница мысль может безвредно и бесследно высушить ту влагу субъективности, которая пристала к чувственной вещи.

Познание в функции мысли есть истинное познание, в нем познается и предмет в себе.

Таковы эти два течения в решении этого вопроса.

6. Первым делом Канта было разорвать эту постановку вопроса — поставить оба вопроса отдельно и дать на них различные ответы.

Именно: достоверное, аподиктическое познание нам доступно; но оно *не* состоит в познании абсолютного бытия. Достоверное познание есть познание явлений; абсолютное же бытие непознаваемо.

Итак, прежде всего: *расчленение вопроса*.

Аподиктическое познание совсем не есть *eo ipso* познание абсолютного бытия. Например, математическое познание высоко ставилось и Лейбницем, и Локком; однако в нем не познается никакого абсолютного бытия.

С другой стороны, то, что мы якобы знаем об абсолютном бытии, — не только не есть *аподиктическое* познание, но вовсе не есть познание. Это беспочвенные мечты, переходящие неизбежные субъективные границы.

Далее: если вещь в себе совсем и вовсе никак не познаваема, то зато познаваемы *явления*.

И вот отсюда-то и начинается настоящая проблема Канта.

В пределах субъективности, в сфере опытного познания опытных явлений — имеются у нас или не имеются всеобщие и необходимые познания? И если имеются, то как они возможны?

И эмпирики, и рационалисты до Канта рассматривают опытное познание

а) как чувственное познание;

б) как *eo ipso* непрочное, затемненное, несущее в себе начало недостоверности.

Юм — не знает выхода из этого.

Лейбниц — знает; это выход в мысль, от чувственности очищенную и ведущую к вещи в себе.

Для Канта — за пределы опыта нет выхода; познаются только явления. Мысль не ведет к познанию вещи в себе. В этом он исправляет Лейбница.

Но ограниченность познания сферой явлений совсем еще не решает вопроса о достоверном познании отрицательно. Всеобщие и необходимые познания могут быть и в сфере явлений.

В этом Кант расходится с Юмом.

7. Мы увидим, как Кант подошел к этому исправлению Юма.

Остановимся теперь еще на соотношении вещи в себе и явления.

Во всяком познании, думал Кант, есть элемент от субъекта и элемент от объекта.

Мы знаем только *субъективное*; состав его: а) то, что субъект сам привнес в познание, его способности, его формальные познавательные способы; б) то, что воспринялось в эти формальные способности.

В познании субъективно *все*: и наши познавательные формальные способности, и вошедшее в них и переработавшееся в них содержание.

Но первые *вполне* субъективны; они всецело от нас, от человеческого духа. Второе же субъективно лишь благодаря той познавательной фильтрации, через которую оно прошло. Оно есть *содержание* познания, *не создаваемое, а лишь перерабатываемое* человеческим духом.

Откуда же оно по существу?

Оно не создается нами, а *дается* нам; оно не активно, а пассивно.

Эта пассивность состоит в том, что человеческий дух терпит воздействие от неопределенной для него и непознаваемой вещи в себе.

Это воздействие он воспринимает лишь так, и именно так, как ему это позволяют его *субъективные* способности. В воздействии этом человеческому духу и *дается содержание* познания.

Итак: два элемента в познании — чисто активный, формальный, чисто субъективный элемент познавательных способностей и чисто пассивный, материальный, от объекта идущий элемент чувственного содержания.

Или: форма познания субъективна и активна; она создается нашим духом. Содержание познания объективно и пассивно; оно *дается* воздействием вещи в себе.

Содержание *объективно*, т.е. идет от объекта, от вещи в себе.

Но значит ли это, что оно есть *копия* ее, как думал Лейбниц?

Нет, ибо для того, чтобы сказать *копия*, — надо знать обе стороны, а вещь в себе вполне непознаваема.

Форма *субъективна*, т.е. идет от субъекта, от человеческого духа.

Но значит ли это, что человеческий дух сам создает свои формальные способности?

Нет, он активен лишь в применении их; самый же строй духа, наличность и сущность познавательных способностей не творится им самим, а действует и живет в его душе уже готовым.

Но не означает ли субъективность всего нашего познания его роковую недостоверность? *Нет.*

Вся Критика Чистого Разума посвящена этому «нет» и его обоснованию.

Невозможным и непонятным образом вещь в себе воздействует на наш дух. От этого в нем рождается пассивный, чувственный материал ощущений и созерцаний. С самого начала этот материал *уже* существует в формах нашего духа. Сколько бы мы ни разлагали форму или содержание, мы никак не доберемся до воздействовавшей вещи.

Мы неизбежно прикованы к явлениям и только к явлениям, — к явлениям непознаваемой, являющейся вещи.

Явление же — субъективно. Но именно благодаря этой субъективности всего нашего знания достоверное познание и становится нам доступным и возможным.

Субъективность есть условие и залог — не того, что аподиктическое познание невозможно, как думали эмпирики, а того, что оно возможно.

Это может показаться парадоксальным на первый взгляд, но в этом основная мысль Кантовой теории познания.

Прочтено: 1912. 13 окт.

[Лекция 4], часы 7, 8

**КАНТ В СВОИХ ПРЕДШЕСТВЕННИКАХ.
ПРОБЛЕМЫ АБСОЛЮТНОГО БЫТИЯ
И АПОДИКТИЧНОГО ЗНАНИЯ.
СУБЪЕКТИВНО-АКТИВНОЕ
И ОБЪЕКТИВНО-ПАССИВНОЕ В ЗНАНИИ.
ГЕНЕЗИС ПОЗНАВАНИЯ
И ОБОСНОВАНИЕ ЗНАНИЯ**

Кант. Постановка проблемы

1. Я пытался прошлый раз показать Вам, что означает субъективизм Кантовой философии.

Мы видели, что Критика Чистого Разума исследует формальные познавательные способности человеческого духа; что это исследование ведется ею для того, чтобы показать, как возможны достоверные научные познания, и что возможность эта основывается Кантом именно на том, что познание наше сплошь субъективно; т.е. вполне и чисто субъективно в форме; и по восприятию и обработке субъективно в содержании.

Посмотрим теперь, как это учение разворачивается у Канта.

2. Вместе с эмпириками и рационалистами Кант различает в познании две ступени или два составных элемента: чувственные ощущения и впечатления и мышление, рас-судочное начало.

В первых наш дух пассивен; они даются ему через воз-действие вещи в себе. Из этих чувственных ощущений наш познающий дух построит видимые нами, окружающие нас реальные вещи (пример). Эти вещи не суть вещи в себе, но явленные вещи или явления.

Все эти вещи без исключения познаются нами как су-ществующие в пространстве и во времени. Все явления *созерцаются* нами в пространстве и времени. Поэтому

те единичные чувственные восприятия, из которых мы строим эти явления, Кант называет чувственными созерцаниями.

Вместе с эмпириками и рационалистами Кант считает, что весь данный нам материал чувственных созерцаний — неустойчив, изменчив, неясен, в высшей степени сложен, бесконечно⁴⁰ разнообразен. Поэтому он есть в нашем познании начало недоверности; он не от разума, не от субъекта; он безразумен, иррационален⁴¹. А между тем с него начинается всякое познание; он есть отправной пункт для всего, что мы знаем.

Поэтому если Юм прав в том, что начало, исходный пункт определяет все дальнейшее, то достоверное познание нам недоступно. Но Юм в этом не прав. Начало, исход — все это говорит о процессе, о возникновении, происхождении, генезисе. Все эти понятия и вся эта постановка вопроса уместны в генетическом рассмотрении.

Между тем Кант ставит всю теорию познания не генетически, а критически.

В это надо хорошенько вдуматься, ибо в этом одна из величайших заслуг Кантовой мысли.

3. Необходимо, согласно воззрению Канта, различать две радикально отличные проблемы: проблему происхождения и проблему обоснования.

Происхождение познания: вопрос о факте. Изучаются временные психические процессы: то, что нам дано внутренне в нашей душе, как наши познавательные состояния (Кант говорит: дано нашему внутреннему чувству); изучаются условия временного возникновения, благоприятствующие, мешающие; выделяется устойчивое, постоянное, повторяющееся; создается обобщение, гласящее о том, каков наиболее типичный душевный процесс нашего познания; что из чего во времени возникает и что к чему во времени приводит.

Обоснование познания: вопрос о праве. Вопрос ставится совсем иначе; именно, какие из наших познаний достоверны и какие — нет; что значит достоверное познание? в чем сущность достоверности? если у нас есть достоверное по-

знание, то на чем основывается его достоверность? в чем оправдание ее? как выводится она? в чем источник ценности нашего познания?

Проблемы эти и их решения в корне самостоятельны и различны.

Происхождение во времени не решает вопроса о достоверности. Если все наши познания возникают по устойчивым необходимым законам во времени, то с одинаковой железной необходимостью возникают и достоверные знания, и недостоверные.

Прочтено: 1912. 20 окт.

[Лекция 5], часы 9, 10

**КАНТ.
СИНТЕТИЧЕСКИЕ АПРИОРНЫЕ СУЖДЕНИЯ.
ПРЕДЕЛЫ ИХ ВОЗМОЖНОСТИ.
ОБЩИЙ СТРОЙ КРИТИКИ.
СУЩНОСТЬ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО
ОБОСНОВАНИЯ: ВСЕОБЩНОСТИ,
НЕОБХОДИМОСТИ**

По законам психической природы *все* необходимо; и, тем не менее, одни познания всеобщи и необходимы, а другие нет (аналогично: в социологии, в искусстве).

Словом, вопрос о фактах и их законах есть одно, а вопрос о ценности и ее критерии — другое. Это и дает Канту возможность оторваться от юмова приговора. Генетически Юм прав; но генезис и его законы бессильны перед вопросом о ценности, о достоверности, об обосновании (*трансцендентальным* вопросом); *трансцендентальная проблема не может быть решена генетическим изучением познавательных процессов.*

Нужен особый подход и особый метод; Кант подходит к решению вопроса феноменологически и добытое построает по особому трансцендентальному методу.

Посмотрим, как это происходит.

4. Все наше познание *начинается* с чувственных восприятий, но далеко не все оно *сводится* к ним. В чувственных созерцаниях, идущих от объекта, а *posteriori*⁴², нет достоверности; они иррациональны. Эти элементарные чувственные созерцания Кант любит называть «опытом» в низшем смысле. Низший «опыт» весь апостериорен. Следовательно, достоверность может содержаться только в том, что от субъекта, а *priori*⁴³, априорно.

Достоверное познание имеет ценность, в низшем опыте не находимую. Достоверное познание есть познание а *priori*, или априорное.

Всякое познание есть суждение. Во всяком суждении устанавливается связь между двумя элементами: субъектом и предикатом. В достоверном познании эта связь устанавливается как всеобщая и необходимая.

Достоверное познание есть именно такое суждение с не находимой в опыте всеобщностью и необходимостью.

Суждения могут быть аналитические и синтетические⁴⁴.

Аналитические — предикат уже мыслится в субъекте (чайная роза есть растение).

Синтетические — предикат заново присоединяется к субъекту (все чайные розы не переносят холода*).

Аналитические — всегда дают достоверность, они только раскрывают логическую сущность понятия, не расширяют познания.

Синтетические — сомнительны; они действительно расширяют познание и потому образуют самый корпус науки.

Они могут иметь априорную ценность и значение, но могут и не иметь.

К этому и сводится весь вопрос Канта: имеются ли у нас синтетические априорные суждения? в каких науках?

* Гибридные чайные переносят.

и на чем покоится их достоверность, т.е. всеобщность и необходимость?

Основанием априорной синтетики не может быть иррациональный материал чувственных созерцаний. Но что же тогда?

Мы можем заранее сказать, что таким основанием могут быть только наши формальные познавательные способности.

Но как узнал об этом Кант? И есть ли у нас такие способности? И какие именно?

5. Кант с самого начала ни на минуту не сомневается в том, что наше познание располагает действительно синтетическими априорными суждениями. И он, несомненно, прав в этом. Конечно, не во всех науках. Прежде всего, таких знаний не может быть в сверхопытных науках, имеющих своим предметом потустороннюю сферу вещи в себе (*трансцендентное*⁴⁵; **NB!** не смешивать с трансцендентальным⁴⁶).

Все, что не дано нам в созерцании, не может быть предметом ни достоверного познания, ни понятия вообще. Таковы абсолютная субстанция вещи, абсолютная субстанция духа или, соответственно, нашей души, свобода, Бог. Поэтому ни сверхчувственная метафизика, ни сверхчувственная или рациональная психология, ни⁴⁷ теология — невозможны в качестве наук.

Зато математика, естествознание и трансцендентальное учение о познании обладают такими суждениями. В них мы ищем синтетические суждения. Таковы любое арифметическое уравнение ($13 \times 12 = 156$), любая геометрическая теорема ($S\Delta = 2d^{48}$), любой закон физики или механики (при всех изменениях в телесном мире количество материи не меняется; угол падения тела равен углу отражения)*.

Все эти суждения всеобщы — ибо не допускают исключений; необходимы — обратное немислимо. Все эти сужде-

* Гносеология присоединяется лишь в конце.

ния синтетичны — ибо вторая часть их не может быть добыта анализом понятия первой части. Совокупность всех таких суждений Кант называет «*опытом*» в высшем смысле, или научным опытом.

Поэтому основная проблема его такова: в математике и естествознании мы имеем синтетические априорные суждения; как они возможны?

Или: нам дан научный опыт; как он возможен?

Эта несомненность, эта данность научного опыта, достоверного знания стоит для Канта непоколебимо. Общим и основным критерием служит признак: «*nicht—anders—denn können*⁴⁹».

6. Весь ход исканий ответа носит у Канта феноменологический характер.

Аналитическим погружением в *синтетические априорные суждения* Кант вскрывает, что в основе их лежит некоторый необходимый синтез, выполненный нашим познающим духом, и что, следовательно, в нашем духе должна быть соответствующая формальная способность.

Аналитическим погружением в сущность того познавательного переживания, которое должно оказаться этой способностью, Кант вскрывает, что это есть действительно способность нашего духа, субъективная, формальная, чистая, априорная.

Этим доказательство дано.

Кант дал два разных изложения этого доказательства: в Критике и в Прелегоменах. В Прелегоменах — его действительный ход мысли: сначала анализ суждения, потом анализ духа; в Критике — в систематическом порядке: сначала анализ духа, потом анализ суждения.

Общий строй Критики:

а) обоснование математики — Трансцендентальная Эстетика — учение о пространстве и времени;

б) обоснование естествознания — Трансцендентальная Аналитика — учение о рассудке и его понятиях, категориях;

с) доказательство невозможности априорной синтетики в метафизике и теологии — Трансцендентальная Диа-

лектика — учение о необходимых противоречиях, в которые запутывается разум, и разрешение этих противоречий.

Следуя этому порядку, Кант доказывает в эстетике, что суждения геометрии почерпают свою достоверность из чистого формального созерцания *пространства* и что такое созерцание действительно нам присуще.

Далее: что суждения арифметики черпают свою достоверность из чистого формального созерцания времени; и что таким созерцанием мы действительно обладаем⁵⁰.

В аналитике доказывается, что законы физики, механики и «естествознания вообще» возможны как достоверные благодаря тому, что они покоятся на всеобщих и необходимых формах мыслительного синтеза, формах, нами приносимых, и что такие мыслительные формы действительно у нас имеются.

Иными словами: искомыми формальными способностями оказываются созерцательные — пространство и время — и мыслительные категории (как-то: бытие, причинность, возможность, необходимость, единство, множество и т.д.).

Мы увидим потом, как слагаются у него доказательства этого.

Сначала спросим себя: как же понимать это обоснование? в чем состоит то свойство и та деятельность этих способностей, благодаря которым в познании возникает необходимость и всеобщность?

7. Исходный пункт Канта — состоявшееся геометрическое или физическое познание — суждение. В нем все дано в некотором бессознательно нами составленном клубке или слитном сращении: формальное сращено с содержательным, чувственный материал с выполненною работой мысли⁵¹. В таком суждении, например, пространство или идея причинности даны нам в своем примененном виде: пространство заполнено какой-нибудь материей, время — движением, причинность представлена как какая-нибудь определенная причина, вызывающая определенное следствие.

Предпринимается анализ; ставится вопрос: а что такое причинность вообще? что такое незаполненное простран-

ство? пустое пространство? что такое пустое время? время само по себе?

В этом общем, пустом виде Кант называет пространство, время, категорию — чистыми. В результате анализа все наше понимание распадается на чистые формы и низший опытный материал. Отношение этих чистых форм к опытному материалу таково:

а) опытный материал может познаваться *только* в этих формах и никак иначе; эти формы привносятся нашим духом, нашим разумом; они составляют или конституируют самую сущность нашего разума. Они субъективны и в субъективности своей *неизбежны*; совокупность этих чистых форм образует вместе наш Чистый Разум; поэтому те суждения, которые формулируют *самую сущность* этих форм или вытекают из их голой и чистой сущности, являются *необходимыми*; так все суждения геометрии вытекают из самой чистой сущности пространства; все суждения арифметики вытекают из самой чистой сущности времени; отсюда их необходимость;

б) далее, так как эти формы суть именно *необходимые* формы *всего* нашего познания, так что нет такого предмета, который можно было бы помыслить не временным или не по категории бытия, единства-множества, причинности, то каждый предмет, о котором судит арифметика или физика, несет с собой и в себе причастность этим формам; каждый предмет временен, существует, имеет причину и т.д. И вот в меру этой своей причастности или подверженности чистым формам разума предмет может стать предметом всеобщих суждений; то, что формирует сущность пространства (например, три измерения, бесконечная делимость⁵²), — то относится ко всем пространственным предметам; то, что формирует сущность времени (например, безостановочное течение, бесконечная делимость⁵³), — то относится и ко всем временным предметам; а так как *все* пространственно и *все* временно⁵⁴, то отсюда возможность *всеобщих* суждений.

Итак: из субъективности и неизменности чистых форм — *необходимость* законов математики и естествозна-

ния; из формальности и всеобщности чистых форм — *всеобщность* законов математики и естествознания.

8. Отсюда ясно, что эти чистые формальные способности наши являются как бы орудиями или средствами, служащими к добыванию синтетических априорных суждений.

Достоверное познание может рассматриваться как цель. Тогда чистое созерцание пространства, чистое созерцание времени, чистое мышление категорий — суть способы или средства, или *методы* для достижения этой цели.

Если подойти к делу Канта с этой точки зрения, то его теория познания предстанет в виде учения о путях или методах, ведущих к достоверному познанию. Развивая эту точку зрения, можно попытаться понять Канта как трансцендентального методолога. Такие попытки делались, делаются и ныне; основание для них дано самим Кантом; и все же они — по существу — односторонни.

Мы говорили выше о *двойком* феноменологическом анализе, выполняемом у Канта: анализе *душевного состава* понятия и анализе *состава синтетического* априорного суждения. В первом случае предметом анализа является, например, наше переживание пространства («метафизическое» доказательство). Во втором случае предметом анализа является, например, геометрическое суждение, в коем чистое созерцание пространства уже использовано («трансцендентальное» доказательство).

Попытка понять Канта как трансцендентального методолога останавливается именно на этом втором этапе исследования и принимает его за самый существенный.

Что же тогда получается?

А вот что. *Кант рассуждает*: нам дан опыт, состоящий во всеобщих и необходимых синтетических суждениях; как они возможны? На что они опираются? Каждое суждение почерпает свою достоверность из другого суждения. Следовательно, сказать, *как* возможны синтетические суждения а priori, — значит сказать, какие суждения лежат в их основании и какие понятия; оказывается, что в основании их лежат некоторые первоначальные предпосылки, на кото-

рые они опираются. Эти предпосылки отнюдь (ирония) не следует понимать как какие-нибудь душевные способности или психические функции; нет, это чисто логические суждения и понятия. Так, в основе всех геометрических теорем лежат основные *геометрические аксиомы*; в основе всех законов физики и естествознания лежат понятия о *причинном, сосуществовательном, количественном* синтезах и т.д.

Тогда теория познания Канта превращается в учение о методах, ведущих к достоверному познанию, и совершенно освобождается от психологического балласта.

9. Для нас вполне уже очевидно, что такое понимание Канта неверно, односторонне, насильственно. Проще говоря, — это есть непонимание Кантовой мысли. И тем, кто отстаивает его, приходится непрерывно идти на компромиссы и делать причудливые натяжки.

Кант все время и принципиально обращается не только к анализу *достоверного суждения*, чтобы вскрыть его предпосылки. Но и к анализу нашего *переживания* пространства, времени и эмпирического синтеза.

Кант идет *двумя* путями: сверху, от суждения — вглубь, и снизу, от души — на поверхность.

Пути эти встречаются; и в этом он видит свою победу.

Он учит не только тому, что в основании всей геометрии лежат *аксиомы*; стоило бы поднимать из-за этого столько шуму? Но что в основании геометрии лежит чистое созерцание пространства и что аксиомы геометрии (например, о прямой линии) суть сами суждения, *невозможные* без обращения к этому созерцанию⁵⁵.

Но и этого мало: он доказывает через анализ нашего *переживания* пространства, что мы действительно можем созерцать его в чистом виде и закреплять наше созерцание в суждения. Поэтому объективная справедливость требует сказать, что Кант в действительности — не только трансцендентальный методолог, но и *психолог*.

Кант строит не только учение о достоверном познании; но и учение о наших душевных способностях, открывающих нам доступ к такому познанию. Однако это учение о

наших познавательных способностях строится у него не обычными психологическими путями. И потому может и не совпадать с тем, что говорит психология.

Исключен эксперимент; оставлена интроспекция; интроспективному изучению подвергнут не процесс возникновения у нас пространственных представлений, не генезис, а самая сущность переживания и созерцания пространства.

Следующий раз мы и начнем с этого анализа, с тем чтобы затем перейти к другим общим результатам исследования Канта.

Прочтено: 1912. 27 окт.

[Лекция 6], часы 11, 12

КАНТ. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ КРИТИКИ. ЭСТЕТИКА. ДЕДУКЦИЯ ПРОСТРАНСТВА

Кант. Трансцендентальная эстетика

1. Мы выяснили прошлый раз, что в обосновании синтетических априорных суждений Кант идет двояким путем.

Во-первых, он вскрывает через анализ самих этих суждений, что в основе их лежит некоторый необходимый синтез, выполненный нашим познающим духом; и что, следовательно, в нашем духе должна быть соответствующая формальная способность.

Во-вторых, аналитическим погружением в сущность того познавательного переживания, которое должно оказаться этой способностью, Кант вскрывает, что это есть действительно способность нашего духа, субъективная, формальная, чистая априорная.

Так Кант строит доказательство применительно к нашей способности синтезировать созерцательно в простран-

стве и познавать а priori в геометрии; к нашей способности синтезировать созерцательно во времени и познавать а priori в арифметике; к нашей способности синтезировать мысленно в категориях и познавать а priori в естествоведении вообще.

Подробное изложение этих доказательств отняло бы слишком много времени. Поэтому я покажу Вам дедукцию пространства, и то вкратце, а остальное отложу для семинарского обсуждения. (Нужно понимать, созерцательно.)

2. Дедукция пространства:

а) *трансцендентальная* —

отправляется от анализа суждений геометрии.

Геометрия есть наука, изучающая фигуры в пространстве, ограничиваясь сначала двумя измерениями и переходя потом к трем измерениям. Но *все* ее суждения *синтетичны*, ибо предикат ($S\Delta=2d$) нельзя познать через анализ понятия субъекта; *априорны* — ибо значение их всеобщее (*все* треугольники) и необходимо (иначе нельзя мыслить).

В основании их всех лежит *представление* пространства. Это пространство не может быть отвлеченным *понятием*, потому что, сколько ни анализируй понятия, — нового из него не добудешь и синтетического суждения не построишь. Но все наши представления суть или мысли, т.е. понятия, или *созерцания*. Пространство не может быть понятием; следовательно, оно должно быть непременно *созерцанием*.

Но далее: все наши созерцания суть *или* эмпирические, т.е. заполненные чувственным материалом, пассивно данные нам, идущие от объекта, от воздействия вещи в себе, *или* чистые, т.е. свободные от чувственного содержания, действующие в нас активно, идущие от субъекта, формальные способности человеческого духа.

Следовательно, раз что⁵⁶ пространство есть созерцание, то оно должно быть или эмпирическим созерцанием, или чистым. Но эмпирическим созерцанием оно не может быть, ибо в эмпирическом созерцании нет всеобщности и необходимости, эмпирическое созерцание иррационально.

И если бы пространство было эмпирическим созерцанием, то на нем не могли бы основываться всеобщие и необходимые суждения геометрии.

Следовательно, пространство должно быть чистым созерцанием. Оно должно быть пустою формой, в которой «помещено» *все* пространственное, и притом *необходимой* формой, в которой неизбежно познаются внешние вещи и все фигуры.

Если пространство действительно есть субъективное, формальное, всеобщее и необходимое созерцание, тогда (как мы говорили прошлый раз) — его субъективность и неизбежность объяснит нам *необходимость* геометрических суждений; его формальность и всеобщность объяснит нам *всеобщность* геометрических суждений; его созерцательность — объяснит нам их *синтетичность*.

Теперь спрашивается: есть ли у нас действительно такое субъективное, формальное, всеобщее и необходимое созерцание пространства?

Первая часть доказательства закончена. Следует вторая.

б) *Метафизическая дедукция пространства.*

Отправляется от анализа нашего переживания пространства (не в его происхождении, а в его сущности).

I. Эмпирическая психология учит, что пространство есть *понятие*, отвлекаемое, как и все родовые понятия, от отдельных единичных представлений.

Так: нам даны вещи в отдельных частях пространства; если мы отвлечем от этих единичных пространственных представлений то, что в них есть общего, то получится родовое понятие пространства.

Это[го] не может быть, говорит Кант; для того чтобы мы могли представить себе единичные пространственные вещи, *вне нас, друг возле друга, в разных местах* — для этого представление пространства должно быть наготове в нашей душе.

Пусть первоначально дано нам несколько *внешних* вещей; *довольно!* они *уже* пространственны; следовательно, пространство появляется на сцену не *после*, а уже с самими

вещами. Не пространство возможно благодаря единичным внешним вещам, а единичные вещи возможны благодаря пространству.

Пространство есть как бы наша бессознательная способность, которою мы по необходимости упорядочиваем вещи, так что они оказываются рядом, вне, в разных местах.

II. Далее, рассуждает Кант, попробуйте себе представить пространство без вещей, пустое пространство; это возможно.

Попробуйте представить себе вещи без пространства; и это не может выйти⁵⁷, ибо вещь уже тем самым как вещь только и мыслима в пространстве. Так же и геометрическая фигура.

Следовательно, вещи нуждаются в пространстве, а пространство в них не нуждается, оно может быть и пустым, чистым пространством.

Наконец, попробуем себе представить, что пространства нет, и мы увидим, что это невозможно. Оно необходимо.

Пространство есть необходимое представление, лежащее в основе всех явлений.

Оно не только субъективно, оно по отношению ко всем вещам и фигурам есть их необходимая форма.

III. Далее, пространство не только субъективно и формально; оно есть созерцание.

Следовательно, оно не понятие.

Если бы оно было понятием, то отдельные пространства относились бы к нему как видовые понятия к родовому.

Между тем отдельные пространства относятся к пространству не как понятие к понятию, а как части к целому. Отдельное пространство не оторвано от соседнего так, как видовое понятие от соседнего с ним видового. Но сливается с ним в непрерывное единство. Точно так же все отдельные пространства сливаются непрерывно в одно единое целое и бесконечное пространство. Видовое же понятие не сливается с родовым, а стоит отдельно; оно *подчиняется* ему, а пространства сочиняются⁵⁸.

Но этим *сочинением в единство*, и притом в непрерывное и бесконечное единство, созерцание и отличается от понятия.

Следовательно, пространство есть *созерцание*.

А если мы сопоставим все эти результаты, то окажется, что мы как раз и переживаем пространство как субъективное, всеобщее, формальное и необходимое созерцание.

Что и требовалось доказать.

Путь от анализа суждения и путь от анализа переживания — сходятся, результаты совпадают, доказательство дано и закончено.

Приблизительно так же Кант доказывает и субъективность, всеобщность, формальность, необходимость и созерцательность времени. Но с тем различием, что *пространство* есть форма только *внешних* восприятий и обосновывает геометрию; а *время* есть форма как внешних, так и внутренних восприятий, и созерцательность его обосновывает арифметику.

Таково содержание первой части Критики Чистого Разума.

3. Основные выводы, которые Кант делает из этого доказательства, сводятся к следующему.

а) Благодаря тому что пространство и время субъективны и априорны — математическое познание есть воистину научное: суждения его синтетичны и априорны. Это просто.

б) Но, далее, если пространство и время суть наши формальные созерцательные способности, то они *субъективны*; следовательно, они вносятся в познание человеческим духом, а не идут от вещи в себе, и вещь в себе характеризовать не могут.

Или, иначе говоря: вещь в себе внепространственна и вневременна.

Здесь-то впервые непознаваемость вещи в себе получает научное значение.

Все наше познание начинается с чувственных восприятий; эти чувственные восприятия суть не что иное,

как эмпирические созерцания; а эмпирические созерцания возможны только благодаря чистым формальным созерцаниям.

Следовательно, все наше познание начинается с пространственного и временного.

Вещь в себе не пространственна и не временна. Следовательно, она не может войти в наше познание.

Имел ли Кант право говорить о непространственности и невременности вещи в себе — это мы пока оставим в стороне.

4. Перейдем теперь к основным результатам трансцендентальной аналитики.

Есть две основные способности познания: чувственность и рассудок. Чувственность — несет нам пассивно материал эмпирических созерцаний. Рассудок — обрабатывает в нас активно этот материал; он *мыслит* его по своим законам. Целостное опытное познание в естествоведении возможно, по Канту, лишь в результате соединенной работы чувственности и рассудка. Чувственность без рассудка — слепа; рассудок без чувственности — пуст.

Дело рассудка состоит в том, что он создает из эмпирического материала ощущений по своим законам синтетические априорные суждения, образующие в совокупности естественнонаучное познание.

Как возможно это? Как возможен *синтез* — мыслью? Как возможен *априорный* синтез мыслью? Как возможен он именно в применении к материалу чувственных созерцаний, привходящему к рассудку ведь, в сущности, со стороны?

Ответ на это и дает *Аналитика* — вторая часть Критики Разума.

Ее рассуждения и доказательства я могу изложить тут лишь очень кратко.

Прочтено: 1912. 3 ноября.

[Лекция 7], часы 13, 14

**КАНТ.
АНАЛИТИКА. ГРЕНЦБЕГРИФ⁵⁹.
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИНТУИЦИЯ**

5. Суммируется трансцендентальная аналитика.

Всякое познание есть суждение. Во всяком суждении устанавливается известная связь, или известное *единство*, синтез. Кант устанавливает, что все суждения могут быть — в зависимости от характера этого единства — разделены на 12 видов и для каждого вида может быть найдено понятие о связи. Поэтому все виды мыслительного синтеза могут быть строго перечислены и подведены под 12 категорий: таковы категории, например, единства, множества, реальности, отрицания, причинности, возможности, необходимости и другие⁶⁰.

Это важно для Канта потому, что только при таком строгом опознании он может показать действительную всеобщность и необходимость категорий и основывающихся на них суждений. С самого начала для Канта ясно, что мыслительный синтез имеет *субъективный* характер: т.е. все связи вещей, о которых мы что-либо знаем, суть связи, *внесенные* нашим сознанием, нашим познающим духом. Эти связи не иллюзорны от этого; напротив — они вполне реальны в мире явлений, но именно в мире явлений.

Каждая такая связь есть непременно связь по какой-нибудь одной, чаще всего по нескольким категориям. Возьмем классический пример Канта: «Солнце нагревает камень» (здесь категории: реальности, субстанциальности, причинности, необходимости).

Это суждение синтетично, априорно, т.е. всеобще и необходимо.

Мы видели, как возможен синтез в созерцаниях, но как возможен он в мышлении?

6. Синтетические, всеобщие и необходимые суждения в естествознании имеются.

Они возможны только тогда, если рассудок может устанавливать связь между предметами чувственных созерцаний и, прежде всего, между чувственными восприятиями.

Производит ли рассудок такую работу? Да.

Синтез предполагает, что дано какое-то множество, что это множество связуется, что оно связано, стало единством.

Если мы проанализируем представление о любом эмпирическом предмете («армия на походе»), то мы увидим, что в нем уже выполнена очень сложная синтетическая работа. Так, мы внесли синтез уже в первоначальное восприятие разнородных звуковых и красочных впечатлений, когда армия проходила перед нами. Далее, по мере того как проходили новые части, мы синтетически связывали представление о них с представлением о прежних впечатлениях: сначала мы синтетически воспринимали; теперь мы синтетически узнаем.

Наконец, разбираясь теперь в полученных восприятиях, анализируя их и спрашивая себя о том, что́ это было, мы синтетически воображаем все бывшее и только теперь сознательно подводим этот материал под категории.

Так же бывает и в элементарных примерах, и в физических опытах.

Мы *не можем* представить себе ни одного предмета, не синтезируя. Восприимлющий, узнающий, воспроизводящий синтез выполнен во всем, что мы знаем, к чему мы привыкли. Этот синтез есть по существу своему работа мысли и рассудка, и если он протекает обыкновенно бессознательно, то гносеологический анализ вскрывает и его, и его категориальный характер. Этот категориальный характер всеобщ — ибо распространяется на все мыслимые предметы, и необходим — ибо неизбежен для нашего познающего духа, субъективно неизбежен.

Следовательно, и суждения, порождаемые категориями и формулирующие их сущность, всеобщи и необходимы. Отсюда их синтетичность и априорность.

7. Я не могу здесь останавливаться на вопросе о том, как возможен априорный синтез в применении к чувственному материалу.

Скажу только:

а) что Кант твердо уверен, что не только общий «отвлеченный» закон причинности синтетичен и априорен, но и что применение его к чувственному материалу может дать всеобщность и необходимость знания;

б) что достигается это тем, что категории вступают в некоторую связь с чистым созерцанием времени и через эту связь («схему») определяют не только все воспринятые предметы, но и те, которые остаются только возможными. Эти категориальные законы и получают возможность охватить *весь объем* опыта;

с) наконец, что именно благодаря этому применение категорий получает свои прочные границы: именно, так как категория может быть применена к чувственному материалу через посредство схемы, а схема есть одним боком категория, а другим боком чистое время, то категория может быть применена только к тому, что временно, т.е. только к чувственному материалу, но отнюдь не к вещи в себе.

К этому в высшей степени важному выводу аналитики о *неприменимости категории к вещи в себе* мы скоро вернемся.

А теперь закончим ход рассуждений в самой аналитике.

8. Если категории имеют у Канта пути *вниз*, то от них ведет и путь *вверх*.

Именно: так как категория есть синтез и вся работа рассудка синтетична, то сущность ее состоит в приведении всего к некоторому единству.

В основе всего опыта лежат категории; в основе всего опыта лежит идея некоторого основного единства. Все опытное познание имеет в своей основе это высшее единство; все познание восходит к нему, предполагает его, основывается на нем. Это есть единство сознания в нас; как бы высший духовный центр и средоточие, то, что мы называем нашим устойчивым и пребывающим в смене «Я». Поэтому Кант и называет его иначе «единством самосознания»; формулирует его согласно Декарту «я мыслю» (трансцендентальное единство апперцепции⁶¹).

Чтобы представления связывались в единство, они все должны стать «моими»; для этого каждое должно сопровождаться сознанием «я мыслю» и отнесением их к единому источнику синтеза.

Категории как способности духа и как методы достоверного знания.

Единство апперцепции как вершина душевного познавательного строя и верховная методологическая предпосылка всего научного знания.

Все это можно изобразить графически так: (по приложенному рисунку).

Если мы теперь представим себе наглядно эту схему в статическом состоянии, то мы должны будем дополнить ее динамическим воображением.

9. Теперь нам должно быть ясно, как Кант представлял себе соотношение *рассудка и чувственности*, с одной стороны, и *рассудка и природы* — с другой.

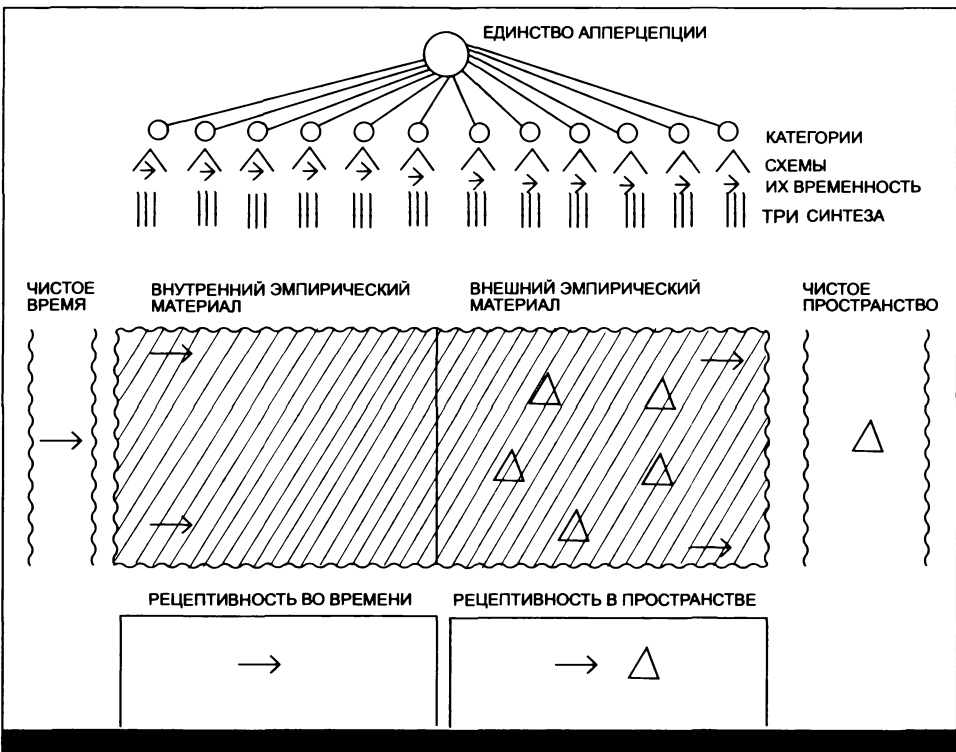
а) Категории от субъекта; в них субъект активен. Чувственность от объекта; в ней субъект пассивен. Категории в своем чистом виде не зависят от чувственности, могут рассматриваться отдельно. Но в этом виде не дают опытного познания. Наше сознание открывает категории, анализируя: сущность опытных суждений и сущность познавательного синтеза, выполняемого нашим духом.

Но раз открыв их, оно мыслит их в их чистом виде; каждая может быть представлена в виде суждения (например, все в мире имеет свою необходимую причину). Тогда разум, опознав строй познания, проводит границу применимости категорий; это-то ограничение категориальной применимости и выполнил впервые Кант, а до тех пор разум незаметно для себя впадал в недоразумения, мысля по категориям там, где нет и не может быть чувственного материала.

Эти недоразумения Кант разбирает систематически в третьей части Критики Чистого Разума.

б) Чем же с этой точки зрения являются законы природы?

ВЕЩЬ В СЕБЕ



И. А. ИЛЫН

Ясно, что они не лежат в самой природе, а синтетически строятся нашим рассудком.

Но и этого мало: Кант склоняется к тому воззрению, что наш дух построит не только *законы* природы, но и самую природу.

Два применения категорий: бессознательное — в первых синтезах, — дающее в итоге *эмпирическую* вещь, ее эмпирическое бытие и т.д.; сознательное — в научном искании законов природы — в сознательном построении общих формул причинности, сосуществования etc.

Рассудочная мысль бессознательно строит из чувственных ощущений и восприятий наш обыденный мир, повседневные вещи и их элементарные соотношения. Это обыденная функция категориального познания.

Рассудочная мысль сознательно строит из чувственного материала синтетические априорные суждения — законы природы.

Имея в виду это второе, Кант и говорил, что рассудок есть законодатель природы. На этих двух путях, из которых оба сразу и чувственны, и рассудочны, мы строим не только внешний мир в пространстве и времени, но и внутренний мир, мир нашей души — во времени.

У нас есть чувственные представления о нас самих: наша душа есть как бы совокупность звуковых, цветовых, вкусовых ощущений; но затем мы категориальным синтезом вскрываем и здесь устойчивость, единство и причинные законы.

Но все это — неизбежно во времени. Ни шагу за пределы временности — ни внутренне, ни внешне — вот роковая имманентная граница нашего разума.

С этого мы и начнем в следующий раз.

Прочтено: 1912. 10 ноября.

[Лекция 8], часы 15, 16

КАНТ. ИММАНЕНТНОСТЬ. ДИАЛЕКТИКА

Кант

1. Ни шагу за пределы временности — ни внутренне (через познание души), ни внешне (через познание природы) — вот роковая имманентная граница нашего разума. А как же категории? Разве мышление чистой причинности, чистого бытия и т.д. — есть мышление чего-то временного?

Надо различать вневременность и сверхвременность.

Значение всех синтетических априорных суждений не зависит от временных изменений в эмпирическом материале; *ценность* вообще сверхвременна: познавательная, моральная и эстетическая; *но только* как ценность; переживание ее уже временно, ибо есть кусок жизни душевной в нас. Ценность сверхвременна не по возникновению, ибо первоначально мы познали ее во временном воплощении.

Кант же воспрещает вневременность; т.е. объявляет непознаваемым *все*, что никоим образом не может быть дано в *чувственных созерцаниях*: ибо все *они* временны, а относящиеся к внешнему миру, сверх того, пространственны.

То, что вневременно и внепространственно, то есть сфера вещи в себе. Если ранее вещи в себе было отказано в пространстве и во времени, то теперь ей отказано и в категориальной познаваемости.

Ни одно категориальное суждение не может быть составлено о вещи в себе, ибо вещь в себе не дана чувственно. Но так как категории остаются в отрыве от чувственности пустыми формами, пустою возможностью мыслить некоторый неопределенный «предмет вообще», — то возникает соблазн: пользоваться ими без обращения к чувственным созерцаниям.

Отсюда возникает метафизика: учение о бытии, причинности, субстанции *вне* чувственности. Но это по Канту *не* наука. Это химеры, иллюзии, призраки. Кто вступает на этот путь, тот уже не познает научно, но запутывается в мысленной паутине противоречий.

Таков приговор Канта всей предшествующей метафизике.

Метафизика как познание одними категориями вне чувственной данности не есть наука и как наука невозможна.

Таков основной *отрицательный* вывод Критики Чистого Разума.

2. Еще во времена английского эмпиризма философия начала понимать, что многое из того, что мы познаем о телах, есть не свойство тела, а лишь наши субъективные состояния. Так отпали к субъекту от вещей — цвета, запахи, вкусы, теплота, твердость.

Оставшееся после этого отделения получило значение «самой вещи», или «вещи в себе».

У Канта это обогащение субъекта за счет вещи идет еще дальше и до конца; от нее отпадает и все остальное познаваемое: пространственность, временность, количество, даже бытие и возможность. Остается неизвестный, неопределенный ИКС, не познаваемый вовсе и никак.

Но если он не познаваем, рассуждает Кант, то это не значит, что он и не мыслим. Конечно, в категориях он *не* мыслим; но он мыслим как понятие, как идея.

Познаваемо то, что соответствует формальным условиям созерцания и мышления. *Мыслимо как понятие* — то, что *не* содержит в себе внутреннего противоречия. Такого противоречия понятие вещи в себе *не* содержит.

В самом деле, почему она не познаваема? Потому что наш рассудок со своими категориями прикован к чувственному пассивному созерцанию.

Но разве *наш* рассудок есть единственный мыслимый вид рассудка?

Нет. Мыслим другой рассудок, который сам мыслит и сам для своего применения создает материал; это рассудок

не только мыслящий, но и созерцающий. Это есть в целом нечто, нам не данное. Мы этой способностью не обладаем. Но это еще не значит, что он вовсе не возможен.

Мыслящее созерцание — интеллектуальная интуиция — может быть принадлежностью других высших существ; например, ею может обладать Бог (идея мистиков и схоластов, заимствованная у неоплатоников, что каждая идея Бога *eo ipso* реальна).

Предметом такой интеллектуальной интуиции и могла бы быть вещь в себе.

Мы познаем явления, феномены, и этим связаны. Божественный рассудок может познавать эти мыслимые сущности, или нумены⁶²; здесь, думает Кант, нет внутреннего противоречия.

Таким образом, вещь в себе непознаваема как нечто реальное, но мыслима как понятие. Это понятие получает даже известное познавательное значение. Оно отмечает границу опытного познания. Оно стоит на границе, подобно пограничному столбу или межевой яме, вырытой землемером, как бы для того, чтобы всякий, кто забудет о границе, вспомнил бы о ней в момент неожиданного падения.

Понятие вещи в себе отграничивает пределы возможного познания, сдерживает мысль в пределах опыта и служит этим высшей и единой цели научного познания (Гренцбегриф). Имея в виду это понятие, рассудок приковывается к идее о том, что созерцательное мышление есть *высшая*, идеальная способность.

В самом деле: в созерцающем рассудке нет разрыва между слепой иррациональной чувственностью и зрячей, но пустой, рациональной категорией.

В идеальном, созерцающем рассудке *все* ясно, все в мысли, все рационально. Это есть как бы рассудок, который уже справился с задачей человеческого рассудка: внести полный и априорный свет синтетического разумного познания во *всю* чувственную данность.

Для человеческого рассудка задача эта бесконечна: чувственный материал, данный ему, *бесконечно* сложен, измен-

чив, всегда хаотичен и не поддается полной рационализации до конца. Это объясняется именно тем, что он *оторван* от способности созерцать чувственно. Человеческому рассудку как бы задана бесконечная задача: внесения разумного света во всю чувственную данность — внутреннюю и внешнюю. Исчерпать своим познанием природу вне нас и нашу душу в нас.

И этот идеал познания состоял бы в том, что наш рассудок вобрал бы в себя всю чувственность, слился бы с ней и стал бы интеллектуальной интуицией, которой открыт доступ к нумену. Идеальная система научного знания вглубь и вширь открылась бы нам тогда.

Понятие нумена, или вещи в себе, и есть сокращенный смысл этого познавательного идеала (*qualitativer und quantitativer Grenzbegriff*⁶³).

3. Таковы основные положительные итоги Кантовой Критики.

Для того чтобы понять дальнейшее развитие его учения и всей последующей философии, нам нужно на один момент оторваться от изложения и поставить один важный вопрос со стороны: осуществил ли Кант в своей теории познания свой основной запрет трансцензуса⁶⁴? Соблюдал ли он сам установленные им самим пределы; и если нет, то какие скрытые мотивы побудили его к этому незаметному нарушению собственной заповеди?

Сделаем сами последовательные выводы из его основных посылок и посмотрим затем, как дело обстояло фактически у него.

4. С самого начала и до конца Кант понимает под вещью в себе — *нечто реальное, вполне необусловленное нашими, для нас необходимыми, субъективными формами чувственности и мышления.*

Вещь в себе вполне непознаваема; и, тем не менее, Кант говорит о ней постоянно на протяжении всей Критики. Но что же можно сказать об этом нечто?

О вещи в себе нельзя сказать, что она: пространственна — ибо это отрицается в самом определении ее, временна — по тем же основаниям.

Но нельзя сказать о вещи в себе, что она: непространственна — *ибо* для этого нужно уже знать о ней нечто, *ибо* это значит подчинить ее категории ограничения в бесконечном суждении; невременна — по тем же основаниям;

нельзя сказать вещь в себе — *есть* (категория бытия);

нельзя сказать — *ее нет* (отрицательное применение категории *есть применение*);

нельзя сказать: она *есть причина* чувственности или она воздействует на дух;

нельзя сказать: она *возможна* или *невозможна*; она необходима; она множественна или едина.

Но и это не все.

Она не может мыслиться в *синтетическом* суждении — ибо синтез *есть субъективная* операция; но не может она мыслиться и в *аналитическом* суждении — ибо она *есть реальность*, а реальность, по Канту, познаваема только в синтезе.

Нельзя сказать «вещь в себе» — ибо это значит злоупотребить категорией субстанциальности.

Нельзя сказать «вещь *в себе*» — ибо это значит мыслить (т.е. осубъективить) нечто совершенно не субъективное.

Нельзя сказать «вещь в себе *непознаваема*» — ибо для этого нужно *уже знать* об этой реальности нечто, делающее ее недоступным.

И если мы вслед за Кантом попытаемся сделать из нее *понятие* — то в это понятие войдут все эти противоречия и сделают его внутренне противоречивым.

Вещь в себе *есть* представление, по отношению к которому можно только пожать плечами.

5. Из этих неумолимых логических выводов ясно видно уже, что Кант их *не* сделал.

Это обстоятельство можно было бы, конечно, объяснить тем, что

а) самая идея намеченного им познавательного воздержания еще слишком смела и нова;

б) мысль Канта находилась еще под слишком сильным влиянием Локка и Лейбница и не могла от него освободиться;

с) в самой постановке вопроса у Канта наряду с *обоснованием* познания стоит *объяснение происхождения* его (что от субъекта, что от объекта и т.д.).

Все эти соображения верны, но недостаточны. Они не вскрывают самой основой тайной пружины Кантовой мысли. Поставив свой основной вопрос: «как и в каких областях возможны синтетические априорные суждения?», Кант пришел к выводу, что они невозможны в метафизике как учении о сверхчувственном.

При этом в содержание этой сверхчувственной метафизики входили идеи: абсолютной субстанции, свободы воли, бессмертия души и всеблагого Божества. Отказ от метафизики был отказом от познания этих идей.

Спасти эти начала, строящие вместе религиозно-нравственное миросозерцание, — вот тайная цель Канта, его заветное стремление. Но для этого нужно сделать познавательное ограничение — *ограниченным ограничением*.

Трагедия его души: мысль неумолимо ведет к аскезу; душа влечется к абсолютному.

Нужно удивляться не тому, что оттенки компромисса прокрались в Критику, а тому, что их так мало.

Трагедия Канта слагается в дальнейшем так, что та рационалистическая сдержанность, которую он вработал в свою душу, обесцветила многое из спасаемого им настолько, что когда он, наконец, развернул эти страницы своего учения, оказалось, что то настолько сравнительно бледное, что не всегда даже можно понять, как это могло вызывать пафос.

Посмотрим, как слагался самый компромисс.

6. Под давлением неумолимо последовательной мысли Кант увидел себя вынужденным признать непознаваемость Бога, субстанции, свободы и бессмертия. Но он с самого начала объявил эту непознаваемость исключительно и чисто *теоретической*.

Дело в том, что он имел в виду впоследствии установить иную, практическую, *моральную* познаваемость, которую он открыто называет иногда *моральной верой*.

Мы увидим в ближайшие часы, что в этике Кант полагает в глубине каждого из нас бытие духовного нумена, свободного, бессмертного, живущего перед лицом Божественной справедливости.

Ища последовательности, Кант и стремится в *теории* показать, что это новое учение не нарушает законов разума, ибо:

а) разум устанавливает только теоретическую непознаваемость вещи в себе;

б) разум объявляет *понятие* нумена непротиворечивым и даже сам пользуется им как пограничным.

Но дело в том, что этим осторожным пограничным пониманием вещи в себе учение о ней в Критике *не* исчерпывается. У Канта постоянно появляется другое непоследовательное понимание. Согласно этому второму пониманию вещь в себе есть именно тот самый остаток, тот неизвестный ИКС, который остается от *каждой* эмпирической вещи по отвлечении всего субъективного. Этот неизвестный остаток мыслится Кантом как нечто реальное; и это уже само по себе не может быть признано правомерным.

Но мало того: в результате такого понимания вещь в себе оказывается как бы скрытой в глубине каждой вещи; вещей в себе оказывается много; и они-то именно своим воздействием на наш пассивно воспринимающий дух производят в нас материал чувственных представлений.

Вещь в себе мыслится как *причина* материи познания.

Кант в высшей степени заинтересован в том, чтобы еще в Критике Чистого Разума вещь в себе оказалась: *реальной, множественной, вполне отличной от явлений и как бы скрытой в вещах глубочайшей основой их бытия.*

Все, что временно и пространственно, подлежит всеобщему, устанавливаемому рассудком, необходимому причинному определению. Поэтому Канту, стремящемуся создать надежное прибежище для *свободы* воли, крайне важно доказать, что вещь в себе непространственна, невременна, и тогда она может мыслиться и *не* по категории причинности. И он твердо уверен, что он это доказал.

Явлению, эмпирической вещи все время противопоставляется являющееся, сверхчувственная вещь, тайно и непостижимо живущая как бы в ее недрах. В этике это соотношение переносится на наш дух.

Напрасно говорят о разладе между двумя Критиками. Этот разлад существует только при поверхностном чтении. Вся первая Критика в недрах своих подготавливает и вынашивает метафизический поворот второй Критики. И мы еще вспомним об этом последовательном понимании вещи в себе и в связи с Критикой Способности Суждения.

7. Именно сознание того, что дорогие ему идеи спасены и что им обеспечен расцвет в этике, позволяет Канту с огромным мужеством и последовательностью произвести те разрушения в старой метафизике, которые составляют предмет третьей части Критики — диалектики. Остановимся на них вкратце. Исчерпать глубину Кантовой мысли здесь, как и везде, немыслимо.

Мы можем коснуться только его аргументов против:

а) познаваемости рациональным путем метафизической субстанции нашей души (так называемая рациональная психология);

б) познаваемости в мире явлений свободы;

с) возможности доказать рационально-теоретически бытие Божие (так называемая рациональная теология).

<Подробнее.>

а) Высшей идеей, лежащей в основании всякого познавательного синтеза, является идея единства.

Мы видели, что Кант называл этот единый устойчивый центр познания — «Я», или «единством самосознания». Это самосознание есть высший *логический* центр всего познания; его отвлеченная, чистая вершина. Но этот логический центр или, если угодно, эта высшая синтетическая способность не есть реальная субстанция, не есть реальный центр, бессмертная душа.

Кант радикально порывает с тем, что он называет ошибкой догматиков: нельзя из идеи, из понятия выводить, что реален предмет, мыслимый в этом понятии. Идея логи-

ческого центра не означает, что этот центр реален (пример на 30 талерах⁶⁵).

Ошибочно выводимая субстанция — душа — не дана нам эмпирически; метафизическая же реальность, строяемая из голого понятия, есть величайшая иллюзия.

Время есть форма всех внутренних восприятий, так же, как пространство есть форма всех внешних восприятий.

Все, что мы знаем о своем внутреннем мире, о своей «душе», — есть совокупность временных восприятий и представлений. А вещь в себе чужда временности.

Этим, конечно, не исключается возможность или мыслимость того, что где-то в глубине души лежит сокрытое и непознаваемое метафизическое ядро, духовная вещь в себе, дающая нам через воздействие на внутреннее чувство — внутренние восприятия. Но только *знать теоретически* мы о ней не можем ничего. Научное познание о нашей духовной субстанции невозможно.

б) Непознаваемость свободы Кант развивает в форме антиномии (в числе других трех, на коих мы не можем остановиться⁶⁶).

Антиномии: одинаковая доказательность противоположных взаимоисключающихся тезисов.

С одной стороны: закон природы гласит, что ничто в мире не совершается без достаточной причины в прошлом. Согласно этому все определено с необходимостью предшествующими событиями и состояниями. Все имеет в прошлом свою необходимую причину.

Следовательно, *свободы нет.*

С другой стороны: непрерывный переход от одной причины к другой создает бесконечный ряд; мы должны где-нибудь остановиться в нем и оставить последний член необъяснимым; а так как все имеет свою причину, то мы должны для полноты познания признать такую причину, которая начинается весь ряд из себя, определяясь только собой, — самочинную, или спонтанную, или, что то же, свободную причину.

Антиномия свободы принадлежит к числу тех, которые Кант примиряет через допущение «и — и».

Именно причинная необходимость всего относится им категорически в ряд опытный, в ряд явлений. А свободная причинность относится им гипотетически, т.е. предположительно, в ряд метафизический, в ряд вещей в себе.

Это последнее решение может получить свое полное значение только в нравственном учении.

Минуем другие антиномии:

I. Мир имеет начало во времени и пространственные границы. Решение: ни — ни. Вселенная не данность, а заданность.

II. Все в мире состоит из простых частей, кои только и реальны. Решение: ни — ни. На том же основании.

IV. В мире есть безусловно необходимое существо — причина мира. Решение: и — и. Нет — в феноменах; да — в нуменах).

с) В обнаружении непознаваемости Божества Кант разбирает критически все три доказательства, установленные до него.

I. Телеологическое:

От целесообразности в мире к совершенному творцу;

Кант: мир целесообразен, но при целесообразности все же несовершенен; следовательно, можно заключать — не к совершенному Богу, а только к ограниченному, хотя и искусному строителю.

II. Космологическое: от опытной причинности к сверхопытной последней причине.

Кант: это не доказательство, а лишь гипотетическое допущение чего-то в мире нуменальном; научный же переход от опыта к сверхопытному невозможен.

III. Онтологическое: в самой сущности совершенного Бога *мыслится* полнота бытия.

Кант: непозволителен переход от идеи, понятия о совершеннейшем существе — к его бытию; бытие если и мыслится в идее совершенного Бога, то как признак в понятии, а не как качество реальной вещи и не как состояние ее.

Отсюда у Канта крушение всей метафизики как теоретической науки: рациональной психологии, рациональной космологии, рациональной теологии.

Несправедливы были бы все обвинения Канта в атеизме и подрыве морали через подрыв свободы. Он отвергает теоретические доказательства только для того, чтобы на их место поставить практические. Мы увидим в следующий раз, как это складывается в его этике.

Я не могу предложить здесь самостоятельного анализа Кантовой теории познания. Для этого необходимо более углубленное изучение Критики Чистого Разума, которому я и посвящаю особый семинарий для желающих. Только в специальных беседах можно сколько-нибудь овладеть теми нередко утонченными литературными контрверсами, которые сложились вокруг комментирования Критики Чистого Разума.

Прочтено: 1912. 17 ноября.

[Лекция 9], часы 17, 18

КАНТ. ЭТИКА

Этика Канта

1. Теоретические итоги:

Рассматривая теоретическое учение Канта, мы видели, что оно устанавливает известное «ограниченное ограничение» для познания. Отказ от познаваемости вещи в себе и вместе с нею свободы, субстанциальной бессмертной души и Бога. Признание *идеи* вещи в себе, или нумена, ценной для теоретического познания и логически-мыслимой, т.е. не содержащей внутреннего противоречия.

Кант производит, с одной стороны, полное очищение нуменальной сферы от определений; с другой стороны — подготавливает себе почву тем, что подчеркивает инако-

определенность нумена по сравнению с явлением; *с третьей стороны* — непоследовательным образом придает нумену целый ряд определений: вещей в себе много; они лежат где-то в глубине эмпирических предметов; причинно определяют наше внешнее и внутреннее, пассивно воспринимающее чувство; и — гипотетически говоря, — может быть, являются носителями особого рода причинности — самоопределяющейся, спонтанной, свободной причинности, или, проще говоря, свободы.

Таковы результаты теоретического анализа Канта.

2. Постановка вопроса в этике.

В основании лежит противоположение закона природы и нормы.

Закон природы — суждение, устанавливающее связь между явлениями, связь, фактически повсюду и неизбежно осуществляющуюся; *норма* — суждение, устанавливающее известный порядок как должный независимо от того, осуществляется он в действительности или не осуществляется.

Этика Канта, впервые открыто и сознательно установившего это различие, трактует именно о должном. Здесь повторяется то же, что и в теории: вопрос ценности, значимости, долженствования становится и разрешается как самостоятельный; так что его решение не предначертывается результатами генетического исследования. Однако и здесь, как в теории, мы увидим интересные и характерные отступления от этой методологической чистоты.

Итак: Кант ищет нормы человеческого поведения; эти нормы *не принуждают* волю с железной необходимостью к известному поведению, а предписывают его как правильное и должное. Такие нормы Кант называет практически-ми основоположениями.

Практические основоположения могут быть или *максимы* — правила личного поведения для единичного индивидуума, субъективные правила (мне не следует пить вина); или *императивы* — правила поведения, обязательные для всякого разумного существа как такового; объективные, общеобязательные правила (никто не должен лгать).

В свою очередь, *императивы* могут быть или *гипотетические* – правила поведения, обязательные для всякого, кто поставил себе определенную цель (связь с желанием; желанием чего-либо определенного; обусловленное значение, если ты стремишься к воздержанию, то не пей вина); или *категорические* – правила для всякой воли как таковой независимо от ее желаний и целей; безусловно обязательные правила. Истинные императивы.

Гипотетические императивы почерпают свою убедительность из опыта, а обязательность – от той цели, достижению которой служит их соблюдение. Они апостериорны.

Категорические императивы – образующие самую суть морали – почерпают свою убедительность из разума, а обязательность – из самих себя и ниоткуда более. Они априорны.

Первые определяются через какое-нибудь условное добро и условное зло (например: хорошо быть купцом; займись торговлей).

Вторые сами определяют, что добро и что зло, и притом, что есть *безусловное добро* и *безусловное зло*.

Категорические императивы суть синтетические (связь между поведением и одобрением) априорные (всеобщие-необходимые, из разума) суждения в сфере практики. Имеются ли у нас такие суждения? Каковы они? Осуществимо ли то, что они предписывают? И если осуществимо, то при каких условиях? Или: какие способности человеческого духа делают возможным их осуществление и есть ли у нас такие способности?

Вот задача Кантовой этики.

3. Ответ на этот вопрос будет состоять в том, чтобы указать воле некоторое правильное и должное, всеобщезначимое направление. Вся этика Канта может быть охарактеризована как искание и обретение правильного соотношения между разумом, волей и хотением.

а) Основой и центром всего является именно воля и определение ее различными направлениями и мотивами. Воля, по Канту, есть способность действовать, следуя со-

знательным представлениям, разумным основаниям: воля есть практический разум. Этим разумным основаниям противостоят темные и неясные, неразумные, чувственные или инстинктивные влечения и побуждения. Разумное существо определяет свою жизнь целью и притом именно сознательной целью.

Какова же может быть эта разумная цель разумного существа?

Этой разумной целью не может быть счастье: счастье достижимо и одним верно действующим инстинктом. Разум имеет некоторое высшее и лучшее назначение. Он вообще не средство; он не служит ничему высшему. Соответственно, и воля, или, что то же, практический разум, есть сам по себе нечто ценное и высшее.

б) В морали высшее есть воля, т.е. разумная воля или добрая воля.

Что есть добрая воля? Не всякая воля добра.

Воля имеет свое инстинктивное назначение, но она не всегда верна ему. Это назначение определяет ее предписанием; указывает ей долг. Воля добра, если она верна своему долгу; в чем этот долг, мы еще не знаем; но воля, не верная долгу, в чем бы он ни был, — не может быть доброю.

с) Верность долгу может быть внешней; в морали важна не внешняя верность долгу (она важна в праве), а внутреннее побуждение, мотив воли и настроение.

Но если моральность лежит во внутреннем побуждении, то не всякое внутреннее побуждение морально. Моральное по самому существу своему всеобще необходимо. Добро есть добро для всех, объективное добро. Поэтому моральным может быть признано только такое побуждение, которое 1) строго едино, 2) может быть налицо во всех случаях, 3) и поэтому не зависит от разных содержаний жизненных, но чисто формально.

Так, естественная склонность не может быть всегда моральною, ибо она легко может разойтись с тем, что предписывает долг (например, эгоизм при гибели корабля). Такова естественная склонность и в *альтруистических* проявлениях

ях, ибо в них побуждение может разойтись с представлением долга (например, долг наложить суровое наказание).

Таким образом, добрая воля целиком должна быть проникнута уважением к долгу; настолько, что это уважение должно сделаться у нее единственным двигающим мотивом. Моральна та воля, которая свободна от всех иных мотивов воли, кроме *уважения к долгу* или чувства долга. Моральный закон должен исполняться единственно из уважения к нему: тогда и только тогда воля моральна.

Любить ближнего, *например*, следует не потому, что так велел Бог или воспитатели; не потому, что нас влечет к этому сердце⁶⁷; не потому, что нам подсказывает это правильно понятый эгоизм; но потому, что это велит долг, а мы чтим долг выше всего. Чти долг, ибо долг есть единственный и необходимый закон добра.

Мы еще не знаем в нашем исследовании, *в чем* наш долг; но знаем, что этот долг есть *разумное определение*, которое наш разум устанавливает и формирует сам.

Мораль автономна, или самозаконна. Сущность ее в том, что воля определяется не чем иным, как только своим собственным законом и уважением к нему. Всякое иное определение воли будет гетерономным, будет ли определяющим фактором чувство, инстинкт, Бог, право или люди.

4. В чем же состоит априорный, всеобщезначимый, необходимый формальный закон морали? Ее категорический императив?

Всякое направление воли на объект, внешний ей, иной от нее, противостоящий ей — есть направление эмпирическое; и правило, требующее этого направления воли, не может быть априорным, не может быть категорическим императивом.

Мы уже знаем, что воля должна хотеть, чем определяться, — стремлением исполнить свой долг. Но если долг есть действительно моральный долг, то он не только *ее* долг; он не только *ее максима*; он в то же [время] *объективно* верен; он — *всеобщий* долг. То, что морально, то морально не для одного, а для всех; долг одного — есть долг всех.

Иначе говоря: моральная максима, если она истинно моральная, должна быть как таковая в то же время неизбежно категорическим императивом.

Пример с гибелью корабля: уступивший свое место взрослый мужчина исполнил известное правило; он исполнил *свой* долг, т.е. соблюдал субъективное правило, свою максиму; но, если он морально прав в этом, то это его субъективное правило должно быть вменено в обязанность всем. *Все* должны поступать так. Моральное добро есть добро для всех; здесь нет уклонений, разнообразия, произвола.

Но если *добро* едино для всех, объективно, всеобщезначимо, то и *долг* творить его есть долг для всех; он объективен, всеобщезначим. Долг есть долг, признает его кто-нибудь таковым или нет; он может быть не исполнен кем-нибудь, но преступление его не освобождает от его обязательности.

Поэтому Кант и формулирует так сущность категорического императива:

«Поступай всегда так, чтобы правило твоего поведения могло быть сделано принципом всеобщего законодательства»;

или: поступай всегда так, чтобы ты мог, не впадая во внутреннее противоречие, вменить другим в обязанность делать по-своему;

или: воля твоя должна быть направлена на такие предметы только, которых, по твоему убеждению, все должны хотеть.

Проверка: представить себе, что принцип воли стал общим законом природы; что получится? Например, убийство (гибель разума и воли); ненависть (гибель разумного общежития) etc.

Таков первый и основной предмет воли: исполнение долга; стремление быть морально хотящим; стремление создать себе такую добрую волю.

Категорический императив формален; он не говорит, *чего* именно хотеть, но каким условиям должно удовлетворять направление такой воли. Он априорен: ибо всеобщезначим.

значим; ибо не связан ни с каким эмпирическим содержанием. Он синтетичен. Он — искомое разрешение проблемы. Категоризм его имеет значение безусловности долга — для всего объема поступков данной личности; для всего объема поступков всех людей. Категоризм выражает безусловность значения; требование неуклонности.

Неформальный императив был бы содержателен, эмпиричен; следовательно, *не* априорен, *не* всеобщезначим.

5. Нельзя не отметить, что если формальность категорического императива дает ему априорное значение, то она оставляет открытым вопрос о содержании морального закона.

Встает вопрос о содержании, чего именно хотеть? Какова цель воли? Ибо то, на что направлена воля, есть ее цель. Гипотетические императивы могут формулировать цель, служащую другой высшей цели в виде средства. Категорический императив, устанавливающий общеобязательное, объективно ценное, может формулировать только верховную цель, цель, ничему высшему не служащую; цель, которая не может никак и никогда быть средством.

Моральная цель имеет абсолютную ценность и абсолютное достоинство. Такое достоинство может иметь только разум и носитель его — человеческая личность. Только человеческая личность есть цель, не могущая служить средством ничему высшему. Вещи имеют полезность и годность, всегда относительные. Человеческий дух имеет абсолютную ценность и абсолютное достоинство.

Поэтому категорический императив получает вторую формулу, восполняющую до известной степени первую:

«Поступай так, чтобы человек всегда служил тебе целью, а не средством».

Это относится, конечно, как к самому действующему (он — цель), так и к другим людям (они — цель).

Кант поясняет эту формулу так: целью должны быть *твоя моральность* (ибо возможно лишь *само*-совершенствование) и *блаженство других* (ибо стремление к собственному счастью есть дело инстинкта).

Так разрешается первый вопрос: каковы предписания морали?

Теперь встают другие вопросы: осуществимо ли то, что они предписывают? И какие условия необходимы для того, чтобы они осуществились?

6. Разум есть верховный законодатель морали.

Противоречиво думать, чтобы разум требовал невозможного.

Отсюда: ты можешь, потому что ты должен.

Моральная жизнь разворачивается как непрестанная борьба чистого долга с противоборствующей чувственностью; или: чистой воли с хотением инстинктов. Чистая воля — это та воля, которая стремится следовать закону разума, т.е. самоопределяться, к автономии. Разумная воля, определяющая себя сама, есть воля ничем иным не определенная, т.е. свободная.

Следовательно, если человек может быть моральным (а он может, ибо он должен), то он может быть самоопределяющимся через разум, т.е. свободным. Следовательно, человек наряду со своею сплошною причинной определенностью по закону природы — может быть и свободным. Но в феноменальном мире все обусловлено и определено по закону причинной необходимости. Следовательно, свобода в феноменальном мире невозможна. Очевидно, для свободы остается мир нумена, духовной вещи в себе.

Так в человеке открывается метафизическое духовное ядро, свободное, скрывающееся в непознаваемой глубине его души. Мы узнаем о нем и узнаем также, что мы свободны, потому что к этому ведет нас разумность и осуществимость морального закона. Он есть *ratio cognoscendi*⁶⁸ свободы. Чтобы моральный закон осуществился, должна существовать свобода. Свобода есть *ratio essendi*⁶⁹ морального закона.

Нуменальное бытие нашей души и нашу свободу мы познаем при этом *не* теоретически; мы не утверждаем научно, что она есть; но мы *требуем* ее реальности; мы постулируем ее, отправляясь от разумности и, следовательно,

осуществленности морального закона. И на этом основании мы *веруем* в ее реальность.

Свобода есть не предмет знания, а предмет моральной веры. Эта моральная вера утверждает свою независимость от теоретического знания; а теоретическое знание, ограничив себя строгими пределами и признав свою метафизическую некомпетентность, уступает это поле практическому разуму.

В вопросах метафизики и веры Кант утверждает независимость, или *примат практического разума*, первенство его над разумом теоретическим.

7. Постулаты и примат практического разума.

Согласно этому первенству и новому открытию, мир людей раскрывается и развертывается в два таинственно соприкасающихся и взаимно связанных ряда или мира:

а) мир нуменальный, интеллигибельный; царство свободы;

б) мир феноменальный, чувственный; царство необходимости.

Мы подчинены необходимости в наших хотениях и поступках — как феномены, как являющиеся люди; и в то же время мы *не* подчинены необходимости, мы свободны — как нумены, как метафизические духовные монады. Вопрос о проведении границы между обоими царствами затруднителен и у Канта решается нетвердо.

Первоначально: мы свободны, когда следуем разуму, т.е. когда воля наша определяется только уважением к чистому долгу. Но наряду с этим свобода нужна была Канту для возможности *вменения* человеку его деяний и решений. Ибо сущность необходимой определенности и ведет именно к тому, что человеку ничего нельзя вменить. А между тем вменение есть необходимый ингредиент, входящий в представление о самоопределяющемся существе.

Самоопределение есть у Канта первоначально самоопределение к добру; но оно по существу может быть и самоопределением ко злу. Вменение есть вменение не только добра, но и зла. Если человек свободен выбрать добро, то

он свободен и выбрать зло. Этим уже значительно расширяются пределы свободы.

Существование свободы и необходимости складывается в полный параллелизм — в *двойное* определение *каждого* поступка. Каждое решение воли и каждый поступок (не только чисто моральный) — весь свободен нуменально и весь необходим феноменально. Но если человек свободен и во зло, то наличная свобода еще не гарантирует того, что его воля самоопределяется только к добру, что она моральна. Воля и свободная может не быть моральна, но самоопределяется ко злу.

На эту же возможность нуменального зла указывает и самая форма морали (т.е. неизменной борьбы в человеке между волей и хотением), которую Кант придал своему этическому учению.

В человеческой природе есть некоторое радикально злое начало, некоторое предрасположение ко злу, и моральность далеко не есть еще достижение совершенства. Моральность есть только начало истинного освобождения человека.

Свобода, допускающая вменение человеку его деяний, не означает еще, что достигнуто истинное освобождение человеческого нумена от зла. Свобода от зла — феноменального (чувственности) и нуменального (предрасположения) — становится далеким неосуществимым идеалом, к которому возможно и необходимо вечное приближение.

С этой точки зрения, свободная воля есть идеальная воля или совершенная воля, *святая* воля, как ее называет Кант; это есть воля, утратившая способность определять себя произвольно ко злу. В святой воле, свободной от зла, возможность зла погашена; она только и может творить согласно категорическому императиву. Мораль становится в святой воле как бы второй природой. Такая воля, святая — есть идеал, осуществление которого отодвинуто в бесконечность (Kr. d. pr. Ver. 58⁷⁰).

8. Эта бесконечность есть бесконечно длинный путь, на котором личность может приближаться к святости, все

[еще] не достигая ее вполне. Эта бесконечность, согласно неизменно и категорически требующему моральному закону, должна быть непременно и неизбежно предоставлена каждому индивидууму.

Голос морального долга категоричен; он, безусловно, требует безусловного совершенства во что бы то ни стало. А между тем люди конечны и смертны; смерть обрывает возможность бесконечного прогресса. Отсюда возникает второй постулат практического разума — постулат личного бессмертия. Личное бессмертие необходимо морально для бесконечного совершенствования личности. Разум постулирует продолжение жизни за гробом, и этим идея личного бессмертия практически доказана. По результатам своим эта святость воли должна неизбежно вести к состоянию блаженства. И блаженства в духовной жизни лица должно быть тем больше, чем ближе оно к этому идеальному состоянию.

Таково самоочевидное справедливое соотношение. Но, подобно тому, как святость, так и справедливое соотношение между ее степенью и степенью блаженства — явно не устанавливается в этой жизни. Эта справедливость должна быть установлена в посмертной жизни людей, и моральный закон требует верной и прочной гарантии того, что это так и будет.

Такой гарантией может быть только бытие Бога, всемогущего, всеправедного, властного над обоими мирами и несущего справедливое воздаяние «коемуждо по делом его».

Таков третий и последний постулат практического разума. И в этом единственно верное — *моральное* доказательство бытия Божия.

9. Мы видим, таким образом, что метафизика и теология, исключенные Кантом из сферы теоретического познания, возникают в познании практическом. Но это уже моральная метафизика и моральная теология. Или вернее — это вызванная потребностями морали *вера* в сверхчувственное бытие души и во всеблагое Божество.

Развивая последовательно эту мысль о том, что путь к религии лежит только через мораль, Кант установил новое

отношение и ко всей религии в целом. Вся религия основывается на морали; вся сущность религии – моральна. Все же остальное, самостоятельное в религии – не имеет права на существование.

Религия только подкрепляет и интенсифицирует моральные требования; религия есть средство в моральной педагогике.

Все догматы религиозные Кант признает лишь в меру их морального значения; также таинства, обряды и церковную организацию.

Кант подходит ко всему религиозному с точки зрения разумного просвещенного моралиста. Чистый религиозный интерес чужд ему, и с ним он не считается. Есть что-то нарочито трезвое, рассудочное, почти религиозно незрячее в том педантическом суде, который Кант производит над религией со своей моральной точки зрения.

Если вообще где-нибудь, то именно здесь эпоха просвещения с ее тенденцией к небольшому и немудрому знанию, к опасливой рассудочности и к наслаждению тривиальной прочностью оказывается несколько сродни Кантовой мысли.

Моральная теология, строго моральная, чисто моральная осталась бы, может быть, его последним словом, если бы не натурфилософские построения его Критики способности суждения.

(Но это уже до следующего раза.)

Прочтено: 1912. 24 ноября.

[Лекция 10], часы 19, 20

**КАНТ.
ОКОНЧАНИЕ ЭТИКИ
(АНАЛИЗ ПРОПУЩЕННЫЙ).
РЕЛИГИЯ.
УЧЕНИЕ ОБ ОРГАНИЗМЕ
(ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ)**

Кант. Анализ морали

Невозможно дать здесь сколько-нибудь обстоятельный анализ Кантовой этики.

Намечу лишь главные пункты, работа над которыми должна быть продуктивна, по моему убеждению.

1. Подход Канта к этике не чисто феноменологичен, но сдвинут в сторону спекуляций⁷¹ (недостаток ширины в материале; недостаток непосредственно этически данного переживания; искание непременно *формального* а priori etc.).

2. Может быть, именно поэтому Кант понимает этику только как этику борьбы (мораль), а не этику достижения (нравственность). Нет примирения. Нет успокоения. Добрая воля есть некоторое вечное и все-таки ни к какому концу не приводящее самораспятие и самоглодание. И нет пути от этого ада к раю, где добро станет второю радостною природой. Узаконено противостояние чистой воли — эмпирическому хотению, доброй нуменальности — злой нуменальности. Правда, у Канта есть в высшей степени глубокое и продуктивное учение о совершенной воле — в коей воля и хотение срастаются в новую светлую природу. Но это лишь недостижимый и нереализуемый идеал.

Мораль Канта — отнюдь не нравственность Христа (как думает Фалькенберг⁷²): Христос учил 1) жить сердцем, а не долгом; 2) постоянно сращивать волю с хотением.

3. С этим связана сложность и неустойчивость учения о свободе.

Три идеи свободы:

а) *свобода от чувственного определения воли*: определение одним долгом; эта свобода, в сущности, очень хорошо могла бы ужиться с детерминизмом, ибо это «самоопределение долгом» является результатом предшествующих причин — педагогика;

б) *свобода нуменальная, совпадающая по существу с первой, но уже индетерминистская*. Это нуменальная свобода в добре; для следования долгу она совершенно не нужна, ее для этого слишком много; а для вменения ее слишком мало: нужна и свобода во зле. Именно в этом значении свобода становится у Канта позднее нереализуемым идеалом;

с) *свобода нуменальная в добре и зле*. Она необходима для вменения; она есть полный индетерминизм; именно она создает полный параллелизм двух царств. Соотношение этих двух царств остается неясным; Кант *не* размежевывает, что именно в определениях воли идет от свободного нумена и что от необходимого феномена; действие свободы и необходимости остается в состоянии таинственного симбиоза и проблемы вменения и педагогика нерешенными: неизвестно, что свободно и вменяемо и что нет? И на что меры воспитания могут иметь влияние, на что нет (ибо оно от нуменального зла)?

4. В тесной связи с этим стоит вопрос (впоследствии обострившийся для Фихте, но ведущий свое начало, может быть, еще от Аристотеля) о том: что свобода есть первоначальное наличное состояние духа или недостижимый идеал?

По-видимому, свобода есть *факт* как *liberum arbitrium*⁷³ и есть *идеал* как святость вне зла. Полная нереализуемость святости ведет, как указывал впоследствии Гегель, к нелепости: зачем стремиться к недостижимому? Поэтому напрашивается учение о достижении святости понемногу, постепенно; Кант не дал этого учения, Фихте и Гегель были ближе к нему; оно имеет свои серьезные затруднения.

5. Огромная заслуга Канта: найден верно принцип морали — долг; этим в высшей степени облегчено верное и

необходимое противопоставление морали и нравственности. Точно так же глубоко и верно выяснена необходимость примирения автономии (добровольного признания добра) с объективностью добра (всеобщезначимость и независимость от субъективного признания и нарушения).

Интересно, что Кант остановился на *норме*, не поднявшись к ценности (тогда как норма есть лишь проекция ценности к действительности, и ценность трансцендентально и логически первее нормы).

Только благодаря этому Кант и мог удовлетвориться:

1) формальным, не содержательным императивом;

2) объемною, а не трансцендентальною всеобщностью *добра*.

6. Это стоит в тесной связи с неудовлетворительностью основного императива. Верно в нем то, что добро есть действительно для всех добро и, соответственно, верное поведение есть верное для всех, находящихся в том же положении.

Неудовлетворительно:

I) Любая попытка использовать этот критерий обнаруживает провал в некоторое неформулированное, содержательное, молчаливо признанное добро (например, общее благополучие; разумный порядок в общежитии; бытие разумных существ).

II) Необходимо добавить оговорку: «для всех, находящихся в том же, эмпирически данном положении» (например, уступка места на корабле; выход профессора в отставку); а так как при сколько-нибудь глубоком учете душевной данности оказывается, что «аналогичное» положение вовсе и никогда не повторимо, то критерий изменяет и оставляет без помощи; спасти может только переход к фингированному ряду, т.е. к трансцендентальной всеобщности.

7. Спекулятивный формализм приводит далее Канта к признанию единственно моральным мотивом — уважение к долгу.

Между тем, он сам в учении о святой воле склонен признать, что святая воля не нуждается в долге. Следовательно,

моральный мотив — не есть мотив для совершенной воли; и с этим вместе весь пафос, который Кант посвятил долгу, оказывается как бы направленным не туда, своего рода недоразумением. У святой воли добро тоже самозаконно, ибо она любит добро только за то, что оно очень хорошо. Но она не знает ни эстетического, ни нецелостного состояния душевного разрыва — между долгом и душевным влечением.

Добрая воля Канта — не «добрая», а лишь послушная воля: она следует зову долга, и только. Вечное действие из чувства долга может по справедливости вызвать чувство нравственной скуки и отвращения. Например, невозможно любить из чувства долга. Таков, например, чеховский человек в футляре, поддерживающий из долга теплые товарищеские отношения.

Шиллер первый обратил внимание на это:

Ближним охотно служу;
но увы! имею к ним склонность.
Вот и гложет вопрос: вправду
ли нравственен я?
Нет тут другого пути: стараясь питать
к ним презренье,
И с отвращеньем в душе делай,
что требует долг.

Кант превратил живое настроение, чувство, которым живет нравственная душа, в некоторое схематическое и мертвое, хотя и с пафосом совершаемое, принятие морального лекарства. Отвергая чувственное начало в теории познания и этике, он вместе с чувственными влечениями исключил и *чувство* из этики.

В результате его моральность воли есть лишь моральная легальность ее.

8. С этим связано и отношение Канта к религии. Религия есть сфера чувства по преимуществу. Взяв на подорожье всякое живое чувство как таковое, Кант должен был сделать то же и с религией. Отсюда погибла ее самостоятельность и самозаконность. И с гибелью ее самоза-

конности погибла вместе и независимость ее критерия истинности.

Вера, покоящаяся на религиозной очевидности, не нуждается ни в каких — ни теоретических, ни моральных проверках, цензурах и доказательствах. А между тем, в своем учении о постулатах практического разума Кант силится придать чистой и свободной *вере* вид рационального доказательства. Необходимо смело и свободно признать, что постулирование это есть излишнее рационализирование религиозной сферы. Однако есть в этом и своеобразная метафизическая глубина.

Разум, устанавливающий моральный закон, находится как бы в некотором первоначальном ведении или согласии с непознаваемой для человека метафизической правдой. Он не требует ничего невозможного, ибо он (наверное) ведает, что свобода, бессмертие и Бог — все условия морального осуществления — подлинно реальны.

Здесь разум как бы формулирует уверенно то, корни чего доступны нам лишь через веру.

9. Этика Канта завершается попыткой построить *моральное* мировоззрение.

Весь мир понимается как имеющий одну верховную цель — осуществление человеческой морали. Выйдем за пределы этой этики; представим себе *нравственность* как достижение; и скудость метафизического горизонта у *такого* миропонимания уже обнаруживается. Неужели природа, истина, красота, вся духовная культура имеет своим венцом и пределом, чтобы люди повиновались долгу?

Роковой уклон, к которому ведет философию *субъективизм*, обнаруживается с полной силой. Субъективизм имеет естественный путь — к антропоцентризму. Субъективизм критический, имманентный у Канта — к моральному антропоцентризму.

Скучно и душно от этого морального первенства. И с радостью переходишь от Кантовой морали к его натурфилософии, намечающей новый и более свободный выход к абсолютному миропониманию.

Кант. Телеология

1. Редко кто в истории философии обладал таким широким горизонтом и такой огромной осведомленностью в эмпирических науках, как Кант.

Заслуги в космологии, астрономии, физической географии, антропологии.

Именно эта обширная осведомленность поставила перед ним еще до написания критики проблему, с которой естествознание и до сих пор, даже после Дарвина, едва справляется. Для него же эта проблема дала повод и основание развить по-новому уже открывшийся ему в морали выход в метафизику.

Эта новая проблема в то же время заставила его формулировать учение об интеллектуальной интуиции таким способом, который предначертал судьбу этой идеи в дальнейшем развитии немецкого идеализма.

2. Мы видели, что сущность моральной воли, побудившая Канта заговорить о свободе и придать ее духовному истоку метафизическое значение, состояла в том, что это есть нечто, что само себя определяет, что в самом себе имеет свою причину. Именно такую *самопричинность* Кант давно уже усмотрел и среди природных объектов. Таково всякое природное органическое существо и процесс его жизни.

В чем отличительные признаки организма?

Каждая вещь в природе имеет свою необходимую причину. Таково основоположение рассудка. Эта причина может лежать или в *другой* вещи, или в природе той же самой вещи. В первом случае перед нами обычный случай механической причинности. Во втором случае дело гораздо сложнее.

Вещь, которая сама есть причина, или сама себя определяет, известна нам только из внутреннего опыта: это — мы сами в моральной деятельности и в эстетическом творчестве. Мы сами себя определяем в обеих областях нашей идеей о *цели*, которую мы хотим осуществить. Поэтому второй случай есть, в сущности говоря, уже не механическая причинность, а целевая причинность. Мы имеем в пред-

ставлении нашем идею *целого* и затем сообразуем с нею свою деятельность.

Если мы рассмотрим, говорит Кант, любой природный организм, то мы увидим, что он не может быть разложен на свои составные части (*disjecta membra*⁷⁴). Организм *не* есть механическая сумма своих частей. В организме члены или части его вступают в некоторое новое соотношение: каждый член взаимодействует с остальными, служит им всем и сам получает от них опору и питание. Каждый есть средство, каждый существует ради всех остальных и действует в некотором соподчинении высшему единству. Этот симбиоз есть живое целесообразное сочетание; организация, в коей целое как единство определяет само по своим внутренним законам свое бытие и свою форму.

В организме не целое существует благодаря частям, а части суть потому члены, что существует целое (*ср.*: учение Аристотеля, например, о государстве).

3. Перед таким явлением рассудок со своими категориями останавливается в беспомощности.

Рассудок познает по свойственной ему механической причинности, отправляясь от частного и идя к общему. Он движется как бы снизу и только снизу, и целевой причинности он не знает. И к организму он может подойти только с тем, чтобы разложить его жизнь на цепи внешних механических причин; отказаться от этой задачи он не может, ибо в ней его сущность. А между тем, как только он попытается построить из этих нитей механической причинности, из их скрещения в один узел, из объясненных им *частей* — самый организм, все распадается у него на мертвые безразличные ингредиенты, и он стоит перед организмом в положении алхимика, не умеющего сварить в реторте гомункула.

Для того чтобы познать организм, рассудок должен был бы идти не снизу, а сверху; он должен был бы идти не от понимания частей к пониманию целого, а наоборот: от понимания целого — к пониманию частей.

Такое понимание нам дано только в нашем *внутреннем* мире: но и там не реальность целого определяет реальность

частей, а *идея* целого определяет *создание* частей. Идя *изнутри*, мы можем понять, как это целое (образ статуи) осуществляется, формируя свои части, двигаясь к цели. Но в познании организма мы не можем двигаться из *его нутра*; мы подходим к нему снаружи, у нас нет никаких данных в чувственности для того, чтобы судить, есть ли у него идея целого и идея цели, как у нас.

Мы видим, что реальное целое целесообразно формулирует свои части. Видим действительность и не можем понять ее возможность. Видим целесообразность и не можем разложить ее на механические причины.

4. Тогда перед нашим разумом встает антиномия: с одной стороны, мы должны рассматривать по основоположению рассудка все как определенное необходимо механической причинностью; с другой стороны, следуя этому основоположению, мы не можем познать жизнь организма; это познание требует применения не механической, а телеологической⁷⁵ причинности.

Кант разрешает эту антиномию на двух путях сразу.

С одной стороны, чисто научно: научное познание объявляется прикованным к закону механической причинности; телеологический же принцип является лишь вспомогательным и дополнительным, условно-применяемым; оставаясь в пределах науки, мы *не* можем сказать, что познали в природных вещах (именно организмах) жизнь внутренне-целесообразную; но только, что встретив в жизни организма явление, механически необъяснимое, мы оказываемся вынуждены подойти к нему с точки зрения целесообразной причинности; иными словами: наука открывает здесь границу механической причинности и рассматривает организм так, как *если бы* он двигался изнутри, по пути целесообразного самоопределения как единое целое.

С другой стороны, наряду с этим Кант выдвигает метафизическое истолкование антиномии.

5. Именно он высказывает допущение, что интеллектуальная интуиция могла бы познать организм как целесо-

образное целое и что носитель этой внутренней целесообразности в организме есть скрытая в его глубине вещь в себе.

Остановимся сначала на первой части этого допущения.

а) Познать — значит, по Канту, *помыслить* рассудком то, что дано в чувственном *созерцании*.

В *созерцательном* синтезе организм воспринимается нами как *целое, целесообразное*. Но в рассудочном синтезе мыслить его мы можем только как *агрегат* частей, движущихся по *механической причинности*. Для того чтобы *познать* целостную целесообразность организма, нам нужно было бы, чтобы рассудок мог *мыслить* то, что созерцает одна чувственность. Для этого нужно или чтобы чувственное созерцание начало мыслить, или чтобы рассудок начал созерцать.

А это и есть способ познания, которым *мы не* обладаем, но которым, может быть, обладает Бог; это есть интеллектуальная интуиция, о которой мы уже говорили; через нее может быть познана вещь в себе.

Этот способ познания (о котором мы не раз будем говорить впоследствии, ибо вокруг него слагается все развитие немецкого идеализма) открыл бы нам применительно к организму, что механические ряды, построенные *нашим* рассудком, суть на самом деле единый поток внутренней целесообразной жизни и что организм действительно есть изнутри самоопределяющееся целесообразное целое. Ведь интеллектуальная интуиция есть способ познания, в котором созерцательный материал не *пассивно дается*, а активно создается мыслью.

Интеллектуальная интуиция есть не только способ познания, но в то же время и творческий процесс: ибо все, что она ни помыслит, тем самым получает и созерцательное бытие. Мысль ее = созерцанию мыслимого. То, что созерцается, то дано реально. Следовательно, мысль ее есть источник реальности. Поэтому интеллектуальная интуиция есть функция Божьего разума, своею мыслью творящего. Поэтому: *познать* ею — значит *создать*.

Вот почему Кант говорит, что если бы мы могли познать целесообразную жизнь организма как целостный внутренний процесс, то мы могли бы *и* создать организм. Мы могли бы тогда *создать* живое существо. Но *нам* это не дано; жизнь создать мы не можем.

Создание, совпадающее с познанием, — есть дело Божьего разума. Божий разум видит вещи не только снаружи и механически, как мы; но и изнутри, телеологически. Божьему разуму открыты не только явления, как нам, но и вещи в себе. И то, что для нашего знания есть граница и предел — жизнь, целесообразное в мире, организм, — то для Него есть подлинная творческая создающе-познающая жизнь. Она движет организмы и все целесообразное в мире изнутри.

б) Отсюда понятна и вторая часть Кантова допущения: о вещи в себе. То подлинное абсолютное, движущее все живое в природе изнутри и научно непознаваемое для нас, представляется нам предположительно как скрытая в глубине организма вещь в себе.

Для нашего механического познания, как формулирует эту мысль Виндельбанд⁷⁶, целесообразная жизнь организма есть чужестранец, и поэтому мы вынуждены и имеем право рассматривать ее как гостя из высшего мира, из царства целей. Поэтому-то Кант и допускает, что именно интеллектуальная интуиция открыла бы нам ее сущность: познание целесообразности в природе есть познание нуменального мира.

б. Отсюда еще шаг — и Кант допускает распространение телеологического рассмотрения на весь мир. Это облегчается тем, что ведь вещь в себе полагалась в основу всех вещей еще в Критике; в этике — в основу человеческой души; в третьей Критике — в основу всего живого.

Правда, целесообразность мира не может быть научно познана. Это есть только распространение телеологической *точки зрения как точки зрения* на мир; итоги этого распространения могут быть только предметом практической веры.

Высшей целью мира Кант полагает, согласно своей этике, — торжество и исполнение нравственного закона. Это по существу очень узкое определение. Но самое допущение предначертывает позднейшую работу Шеллинга и Гегеля в этом направлении.

7. Наконец, высшим пределом Кантовой метафизики может считаться своеобразное приближение человеческого творчества к интеллектуальной интуиции в учении о прекрасном и о гении.

Искусство, создающее художественную красоту, есть, по Канту, с одной стороны, целесообразный процесс — ибо создание художественной красоты есть сознательная цель художника; с другой стороны, результат этого творчества наиболее совершенен тогда, если он производит впечатление полной непреднамеренности.

Всякая цель достигается по правилам, через их соблюдение. Этим правилам или нормам подчиняется и целесообразная деятельность, и ее результат. Но в искусстве это невозможно. Истинная красота не создается по рассудочным нормам или сознательным правилам. Творец истинной красоты есть гений, душевная природа которого первоначально действует по неосознанным законам прекрасного. Подобно нравственно совершенной воле, в коей моральный закон есть ее реальная природа, так гений в искусстве несет в своей природе бессознательно воплощенную закономерность прекрасного.

Гений не примеряется к закону, а сам создает закон; его создание есть реализовавшаяся красота. Легкая и цельная — подобно жизни природного организма. Творчески оригинальная подобно интеллектуально-интуитивному творчеству. Совершенная и образцовая — как Божье дело.

Такое *достижение*, по Канту, невозможно ни в морали, ни в науке; но только в искусстве.

Именно из этих концепций Канта черпала свое вдохновение последующая философия.

Прочтено: 1912. 1 декабря.

[Лекция 11], часы 21, 22

НАТУРФИЛОСОФИЯ КАНТА. УХОД ОТ КАНТА. ШИЛЛЕР

Уход от Канта. Шиллер

1) Несмотря на то что творения Канта стали понимать лишь постепенно и не без большого труда; несмотря на то что с разных сторон пытались встретить его труды организованной оппозицией, глубина его мысли, богатство эпохи великими умами и назревавшее философское и эстетическое брожение создали его идеям необычайно благоприятную атмосферу и все возрастающее влияние.

Философия Канта сама намечает два главных направления для последующей мысли:

- а) трансцендентально-гносеологическое,
- б) метафизическое.

<Подробнее.>

а) Кант решает вопрос об обосновании достоверного познания. Верно ли он решил его? В чем метод его обоснования?

Две дедукции у Канта: доказательство от суждения и доказательство от переживания.

Две струи отсюда: трансцендентальная и психологическая.

1) Трансцендентальная идет от суждения и приходит к их предпосылкам, тоже суждениям.

Обосновываемое и обосновывающее есть одинако⁷⁷ величина логическая, а не психическая.

Теория познания не смешивается с психологией, противопоставляется ей как независимая по задаче и по методу.

Судьба его: на трансцендентальной проблеме в ее чистоте сосредоточивались мало; предстояли метафизические взлеты и бури, и всей эпохе было не до скрупулезного проверки и анализирования.

Маймон (1754–1800). Фихте (1762–1814) в самом начале. Затем гносеологический интерес теряется. Одинокое стоит

великий австрийский⁷⁸ логик первой половины XIX века Бернард Больцано (1781–1848). Судьба его.

В Англии Гамильтон (1788–1856). Кантианец. Борьба с эмпиризмом Милля. В Германии Лотце (1817–1881). Неокантианство.

II) Психологистическая идет от анализа познавательного переживания и приходит к построению известных способностей или функций, лежащих в основании такого познавательного переживания. Метод: самонаблюдение в связи с конструкцией. Это течение распадается в зависимости от того, *к чему* именно ведет анализ; *в чем* именно видят условие возможности познания.

α. В метафизической глубине человеческого духа – Фихте.

β. В эмпирическом строении души – Фриз (1773–1843).

γ. В физиологическом строении нервной системы – Авенариус (1843–1896).

δ. В отвлеченных понятиях (кои смахивают и на психологические функции) (сознание вообще) – Шуппе (род. 1836⁷⁹).

б) Метафизическое течение.

Кант решает вопрос о познаваемости и сущности абсолютного бытия. Верно ли он решил его? Последовательно ли запер выходы в трансцендентное?

Здесь два течения – ограничивающее и расширяющее.

I) *Ограничивающее*.

α. Абсолютное бытие есть вещь в себе, т.е. абсолютный объект. Абсолютный объект непознаваем; *Рейнгольд*⁸⁰, *Шульце*⁸¹, *Бэк*⁸², *Якоби*⁸³, *Маймон*⁸⁴. Это первые кантианцы, о которых мы сегодня же будем говорить подробнее. Неокантианцы.

β. Абсолютный объект и абсолютный субъект одинаково вполне непознаваемы. Об абсолютном вообще говорить не следует. Имманентная школа. *Шунне*⁸⁵ и его сотрудники. Позитивизм *Лааса* (1837–1885).

II) *Расширяющее*.

α. Расширение тяготеет именно к реабилитации вещи в себе; к познаваемости абсолютного объекта. *Герbart* (1776–1841) – Лейбницианская тенденция (надлежащее прояснение логических понятий даст верное представление о вещи в себе).

β. Расширение тяготеет не к познаваемости абсолютно-го объекта, а к созданию учения об абсолютном субъекте. Философия понимается как учение об абсолютном духе. Вещь в себе объявляется нелепостью. Деление в зависимости от того, что есть абсолютный дух.

1. Абсолютный дух есть дух человеческий.

Фихте в начале. Шеллинг в начале.

2. Абсолютный дух есть дух мировой.

Шеллинг в эпоху NPhil⁸⁶

3. Абсолютный дух есть дух Божественный.

Шеллинг более поздний. Гегель.

γ. Расширение тяготеет в обе стороны, но с тем, что познаваемой вещи в себе придаются черты, заимствованные из учения о духе:

1. *Шопенгауэр* – вещь в себе есть воля, лежащая в основе всякого бытия (1788–1860).

2. *Гартман* – вещь в себе есть бессознательное, лежащее в основе всякого бытия (1842–1906).

2) Все это не классификация, но условная схема, дающая приблизительное представление о путях, ведущих от Канта к позднейшим учениям.

Мы увидим в дальнейшем, как эти линии переплетаются и скрещиваются с другими, возникающими из решения других проблем, того же Канта. Как затем влияние Канта сочетается с влиянием, идущим от его учеников, от древности, от завоеваний положительного знания, естествоведения, истории и т.д. Но смело можно сказать, что лучшее и глубочайшее, что создала новейшая философия, прошло через влияние Канта.

Интересно, что это влияние коснулось не только философов и ученых, но и поэтов.

Шиллер⁸⁷ и романтики

Шиллер был один из первых, введших влияние Канта в самую интимную сущность своих духовных вообще и в

частности поэтических исканий. Он был первый, пытавшийся исправить и дополнить Канта из той глубины личного духовного опыта, в которой родится всякое истинное философствование и приобретения которой суть всегда общечеловеческие приобретения.

3) На Шиллере мы прежде всего и остановимся.

Этика Канта оставляет душу в мучительном субъективно и неэстетичном объективно состоянии разрыва. Долг, разум, всеобщее — противостоит хотению, инстинктивным влечениям, частному-особенному. Инстинкт влечет к корысти, удовольствию, тщеславию, себялюбивой деятельности. Долг — ломает это волеуправление силою, подчинением, предписанием; и не победит его никогда.

Примирение нормы и влечения — слияние их в тождество — возможно по Канту в искусстве, в красоте; но не в морали. Этика навсегда обречена у него быть моралью и не становится нравственностью. Добрая воля есть у Канта не добрая, а разумная.

Неэстетичность моральной души — вот то, против чего восстал Шиллер.

Высшее состояние души, по Шиллеру, есть состояние гармоничное, состояние, в котором противоположные силы нашли себе признание и примирение.

Разум и чувственность суть два влечения души. Нельзя оставлять их в непримиренности. Они должны ужиться в целое, во внутреннюю гармоничную целостность. Моральная душа есть страждущая душа; нравственная душа есть прекрасная душа.

Нравственное состояние души — есть состояние духовной целостности и красоты.

Почему Кант находит это состояние недостижимым? Ведь он сам говорит о *радостном* исполнении долга. А разве радость не есть уже искра божества, воссоединяющая распавшееся и не примиренное? И почему та цельность духа, открывшаяся грекам, их мистическому экстазу, их ваянию, их танцам, почему их легкость и радость недоступны нам?

Моральная душа должна стремиться к нравственному состоянию — через приближение к красоте. Разумная воля должна — через красоту — стать радостно доброй волей.

В письмах об эстетическом воспитании Шиллер стремится показать, что чувственно-инстинктивная жизнь легко становится эстетически-оформленной; а раз познавши красоту, приобщившись гармонии, низшее влечение захочет этой гармонии и в нравственной сфере.

Гармония — это лучшая часть человечности. Не может быть, чтобы человечество было ее так безусловно лишено, чтобы внутренний раздор был его участью.

Благотворить из чувства долга в его чистоте, говорит Кант, — вот моральность; но ведь для этого нужно истребить в себе сначала непосредственное любовное влечение к благу ближнего...

Нет, жизнь инстинкта в его целом должна быть не истреблена и не заглушена, но облагорожена, и притом — через красоту.

Систематическое насилие над ней приведет к тому состоянию, когда добродетель моя станет мне ненавистна; когда высшей наградой за нее для меня будет ее конец.

То слияние природы с ценностью, которое Кант полагал сущностью гения, является для Шиллера сущностью доброй воли.

Добрая воля есть такая, которая добра целиком, радостно и легко. Творя добро, она осуществляет свою природу. Она спокойно может отдаться своему аффекту, ибо аффект ее есть проявление ее всецело доброй природы.

Добрая воля подобна в своем творчестве художественному гению — или природному организму. «Ты ищешь высшего, величайшего? — спрашивает Шиллер. — Растение научит тебя, в чем это высшее. Тем, что оно есть безвольно, ты будь по своей воле — в этом все дело».

Инстинкт *сливается* с волей — вот сущность нравственного добра.

Та конечная доброта человеческой воли, в которую верил Руссо; та гармония хотения и разума, о которой учил

Шефтсбери; та легкая цельность духа, в которой развертывает крылья и летит Самофракийская победа⁸⁸; та радость, которой Бетховен посвятил девятую симфонию, – вот что имеет в виду Шиллер.

Интересно, что в этом ряду нельзя упомянуть о Христе. Шиллер чужд верному пониманию его – слишком искажено его дух католическое Средневековье.

Шиллер имеет в виду то же самое, но идет от Возрождения и язычества.

Мы увидим, как новое сочетание Кантовой этики, эстетики и телеологии принесет в дальнейшем свои плоды.

4) А теперь мы должны обратиться к более трудным и отвлеченным проблемам; к тем исправлениям, которые вносились в учение Канта его первыми учениками и сторонниками. То расстояние, которое отделяло Канта от них по размерам духа, характеризуется именно этим подходом к нему. Критика преобладала над пониманием. Разобраться в основной постановке вопроса было почти вовсе не под силу.

С легкой руки Рейнхольда все сосредотачиваются на истреблении вещи в себе, преимущественно. Правда, были и другие подходы, как мы увидим ниже, опровергающие гораздо большее. Но сущность в том, что вокруг Канта как-то сложилась среди его сторонников такая атмосфера, что его учение нуждается преимущественно в *систематизации*.

Недостаток формального дедуктивного единства – вот что заботит его учеников. Замечательно, как скоро отмирает интерес к теории познания. Этот интерес должен был бы повести к очищению основных понятий Канта от той затрудняющей понимание сложности, которую заметили лишь через 100 лет после возрождения Канта в эпоху кантианства.

Я не всегда мог оттенить эту сложность в моем изложении.

Но, например: основное понятие «a priori» имеет у Канта множество различных значений:

первенство одной психической способности перед другой во времени;

первенство логическое одной психической способности перед другой;

независимость духа от вещи в себе;

отношение родового понятия к видовому — есть априорность;

отношение обосновывающего суждения к обосновываемому;

независимость способности от опытного материала;

независимая ценность суждения от опытного материала;

формальность способностей духа;

всеобщность и необходимость и т.д.

Или, например: что есть категория? единство апперцепции?

Это есть понятие,

это есть синтезирующая функция духа.

Вот в познание этой-то сложности, в дальнейшее расчленение проблем, в дифференцирующее углубление Кантовой мысли первые кантианцы и за ними великие творцы эпохи — Фихте, Шеллинг, Гегель — совсем не уходят.

И можно было бы с уверенностью сказать, что если бы это дифференцирующее утончение Кантовой мысли состоялось, то системы Фихте, Шеллинга и Гегеля не были бы возможны в том виде, какой они получили.

От того же Рейнхольда начинается поток синтетический, интегрирующий, монистический.

Каждый из остальных великих систематиков привносит в философию свое самостоятельное видение, свою интуицию и свой способ сочетать видимое и познаваемое в единство. И все же выходит так, что внешняя формальная объединенность и систематичность от Канта до Гегеля все растет, а содержание понятий все усложняется. Отсутствию или недостатку дифференциации в содержании понятий соответствует стремление к непоколебимой формальной интегрированности учений.

Это можно было бы выразить еще так: путь от Канта к Гегелю есть путь от номиналистического умонастроения к реалистическому. Ибо реализм по необходимости включает бытие в мышление и этим усложняет природу понятий.

Это можно было бы выразить и так: путь от Канта к Гегелю есть путь от рассудочного и ограничительного умонастроения к спекулятивному и метафизическому.

Или еще так: это есть путь постепенного поглощения религиозного созерцания философской спекуляцией. Это есть путь от отказа человеку в интеллектуальной интуиции к признанию ее основной философско-познавательной способностью человека.

В то же время проблема познания, создающая у Канта самостоятельную теорию и выдвигаемая еще вначале у Фихте, попадает в полное пренебрежение у Шеллинга и имеет лишь значение педагогического введения у Гегеля.

Весь этот путь есть самоуверенный и грандиозный взлет человеческого разума, подобного которому не знает история мировой философии.

Посмотрим, как он подготавливается первыми учениками Канта и начинается у Фихте.

Прочтено: 1912. 8 декабря.

[Лекция 12], часы 23, 24

РЕЙНХОЛЬД. ШУЛЬЦЕ. МАЙМОН. ФИХТЕ – ОСНОВЫ

От Канта до Фихте

1. В 1792 году, т.е. через 11 лет после выхода в свет Критики Чистого Разума, Берлинская академия наук объявила конкурс на тему: «Какие успехи сделала Метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа». Приз получили не кантианцы Рейнхольд и Абихт⁸⁹, а некто Шваб⁹⁰, вольфианец третьего разряда, утверждавший, что метафизика не только не сделала шагов вперед со времени Вольфа, но и не нуждается в них.

Значение этого приговора со стороны академии наук.

Наряду с этим Рейнхольд подходит к Канту с настроением ученического все приемлющего восторга и свою

единственную сознательную поправку — подведение под Критику Разума Канта единого принципа — склонен считать чем-то имевшимся у Канта и невысказанным.

Таковы два типа отношения современников к Канту: близорукий фанатик, бормотание старых формул, незамечание нового храма; простодушный адепт, готовый молиться по-новому тем пламеннее, чем меньше ему что-нибудь в новом понятно.

Общая манера кантианцев, доселе сохранившаяся: выдавать свои исправления за подлинную мысль Канта; выходит, что Кант или не говорил того, что в действительности говорил; или что он не высказал эту мысль по каким-то приписываемым ему тайным соображениям.

2. Начнем с Рейнхольда. Критика его наименее глубока, независима и убедительна. Куно Фишер остроумно замечает, что Критика Чистого Разума есть для Рейнхольда евангелие, с которым он обращается как с апокалипсисом.

Критика Чистого Разума нуждается, по Рейнхольду, в систематическом объединяющем принципе. Но этот принцип не должен быть только мысленным, идеальным, логическим принципом познания; но принципом бытия.

Все содержание философии у Рейнхольда не только обосновывается или выводится из этого принципа, но «выходит» (*hervorgeht*) из него. Рейнхольду мало теории познания; он думает, что он верен Канту, смешивая логическую и феноменологическую дедукцию познания с метафизическим, реальным происхождением бытия из первоначала. Первоначалом же этим он думает утвердить «представление» как первое и основное, что дано сознанию. Из представления он добывает представляемое — опытные вещи, явления, и представляющее — субъекта, познающее начало, познание.

Но откуда же самое представление? Рейнхольд бессилен справиться с этим вопросом.

От воздействия вещи в себе на наш дух, говорит он. Но ведь абсолютное бытие вещи — непознаваемо?!

Рейнхольд думает помочь делу тем, что превращает вещь в себе — в *понятие* вещи в себе.

Гениальная ошибка Канта (у которого вещь в себе как причина представления и нумен как пограничное понятие распались и остались под знаком вопроса) получает жалкий вид у его преданного ученика.

Ведь если вещь в себе есть *понятие*, то как может она воздействовать на нашу чувственную способность? Понятие — наша мысль; следовательно, наша мысль об абсолютной вещи воздействует на нашу чувственность и производит в нас представление?

Нужна была смелая интуиция Фихте, чтобы выручить Рейнхольда из этого невозможного положения. Оно как бы обнажило противоречивость учения о вещи в себе — для ударов последующей критики.

3. Эта критика не заставила себя ждать в лице философа Шульце, сторонника Юма, скептика, издавшего свой труд под псевдонимом Энезидем⁹¹.

Стремясь отстоять скептическую позицию Юма от критики Канта, Шульце-Энезидем с большим остроумием разлагает построение Канта на целую сеть противоречий. Это прямое распыление.

Впечатление, произведенное на молодого Шеллинга.

В основе всей аргументации лежит то соображение, что вещь в себе нельзя понимать как причину представления: ни категория бытия, ни категория причинности неприменимы, по учению самого Канта, к потустороннему. А в таком случае Кант не показал, откуда берется чувственный материал.

Вещь в себе, по мнению Шульце, не может быть оставлена даже в виде понятия: ибо это понятие внутренне противоречиво. Ликвидируя, таким образом, метафизическую внеопытность и пользуясь многозначием Кантовой терминологии (а *prōtī*, опыт), Шульце пытается показать, что и самый «разум» Канта с его «чистыми способностями» есть своего рода внеопытная вещь в себе. И таким путем он приходит к выводу, что у Канта из всех его противоречий остается только то верное скептическое учение об относительности всего чувственного познания, которое было выставлено Юмом.

Критика всей трансцендентальной части Канта — не ценна у Шульце; это почти целиком недоразуменная полемика от термина.

Но вещь в себе получила от Шульце впервые удар, от которого она, несмотря на позднейшие усилия Гербарта, никогда не могла оправиться. Шульце первый сказал, что вещь в себе неприемлема даже как понятие: ибо понятие это противоречиво.

Интересно, что Рейнхольд и Шульце совершенно не останавливались на пограничном значении нумена, а также на том значении, какое он получил в этике и натурфилософии Канта.

Последнего, впрочем, не сделал до Фихте никто.

4. Несравненно глубже и интереснее то, что выдвинул против Канта мудрый Соломон Маймон.

Полное отвержение вещи в себе как реальности и как понятия.

Подход к проблеме вместе с Кантом от Локка: вещь в себе как остаток от того, что изъято и отнесено к субъекту; изъято и отнесено к субъекту *все*, что от разума; осталось то, что рационализировано быть не может; но этот остаток *не* сверхопытный, а опытный; чувственно данный материал бесконечно сложен и иррационален; сколько бы мы ни познали, остается иррациональный остаток; $\sqrt{-a}$ ⁹²; этот иррациональный остаток по недоразумению принимают за потустороннюю реальность; между тем он может бесконечно познаваться, он опытен, имманентен. Именно благодаря этому всегда остающемуся иррациональному остатку — думает Маймон — в опыте невозможно совершенное, априорное, всеобщее и необходимое познание.

Ибо если момент иррационального, не-полно-понимаемого, не-до-конца-прозреваемого присущ всякому эмпирическому познанию, то познание в пределах опыта не имеет совершенной достоверности. Совершенное познание требует совершенного прозрения в материю и в форму, а в опытных науках это невозможно.

Такому требованию удовлетворяет только математика. В ней рациональна и форма, и материя: ибо в ней все создается самым чистым разумом – чистое созерцание и в нем чистый предмет (геометрии и арифметики)⁹³. В математике ничего не дано; все создано.

Замечательным по глубокомыслию и тонкости оборотом Маймон, скептик в душе, приходит к признанию за человеком интеллектуальной интуиции. Ибо именно интеллектуальная интуиция есть познание, в котором ничего не дано, но все создано. В математике мы познаем интеллектуальной интуицией. Но *только* в ней. В остальных царит иррациональный остаток чувственного материала. Вот вывод Маймона.

Но: в основе у Канта и у Маймона лежит предпосылка, что все, что создается субъектом познания, – все рационально; верно ли это? Дух человеческий и разум человеческий *не* покрывают друг друга. Дух создает: разумное и внеразумное, сознательное и бессознательное.

Мы увидим скоро, как эта опасность встанет во весь рост в учении Фихте.

5. Я не буду останавливаться подробно на характеристике тех возражений или поправок, которые были выдвинуты Бэком и Якоби. Подведу прямо итоги того, что дали первые критики Канта и чем они подготовили почву для Фихте.

а) Окончательно устанавливается, что нельзя принять вещь в себе как причину представления. *При этом* вещь в себе понимается как абсолютный объект, потусторонняя субстанция, воздействующая на чувственность. *Она немислима* ни как реальность, ни как понятие. *Никто* не пытается распространить этот отказ на пограничное понимание нумена или на переложение нумена в глубину человеческой души и организма, предпринятого Кантом столь отчетливо впоследствии.

Вещь в себе отвергается как абсолютный объект вне субъекта.

б) Этим учение Канта разрешается в полнейший идеализм, т.е. человеческий дух остается единственной опорой

и единственным, ничем не обусловленным в своем формальном творчестве, средоточием.

Вещь в себе отмерла; а явление — уже нечто от духа нашего. Есть еще, конечно, остаток иррациональный; но ведь и он не потусторонен.

с) Из такого положения дел наметились уже до Фихте два выхода:

I. *Маймон*, дороживший *безусловностью в познании*, признал за человеком интеллектуальную интуицию и ограничил ее сферу математикой.

И отсюда для Фихте естественный вопрос: если уже у человека есть интеллектуальная интуиция, то не может ли быть так, что предмет создается ею не только в чистой математике, но и в опыте.

II. *Якоби*, дороживший *безусловностью бытия* и не находя возможным познать его в теории и науке, перешел от науки в область веры. Абсолютное бытие утвердил он не как объект познания, а как объект веры.

Фихте был слишком рационалистом вначале, чтобы вступить на этот путь; а впоследствии он к нему был ближе, чем сам сознавал.

Мы увидим сейчас, как из этих позиций и воззрений сложился путь Фихте.

Укажем еще раз на то стремление к объединению Кантовой теории познания и на то слияние высшего принципа познания с высшим началом и источником бытия, которое было подсказано Рейнхольдом.

Фихте

I. Фихте считает себя, как и Рейнхольд себя, верным учеником Канта; он убежден, что говорит только то, что сам Кант или имел в виду, или имел бы в виду... Нужно ли говорить, что он создает совершенно новую систему.

Прежде всего, у Фихте, как и у других кантинянцев, отпадает вещь в себе.

Отсюда два радикальных изменения:

а) в теории познания остается необъясненным возникновение в нас чувственных созерцаний и, следовательно, представления,

б) реальность абсолютного объекта исчезает, и единственным прибежищем остается субъективное.

Собственно говоря, этих двух посылок вполне достаточно для того, чтобы вывести всю позицию Фихте.

Если через воздействие вещи в себе возникновение чувственных созерцаний необъяснимо, а кроме вещи в себе остается только субъективное, то ясно, что возникновение чувственного материала может быть объяснено только через деятельность самого субъекта.

Человеческий дух сам создает материал чувственных созерцаний; сам дает его себе.

Но так как вне человеческого духа, вне субъекта никакой другой реальности не остается, то человеческий дух есть единственная и, следовательно, уже ничем не обусловленная, ничем не определенная, самоопределяющаяся реальность.

2. Нам, может быть, с отпадением вещи в себе трудно представить себе воочию, как это такое *все* есть продукт человеческого духа. Например, природа, звезды, земля.

Мы с удивлением обращаемся назад к Канту и спрашиваем, неужели у него существовало такое убеждение?

Конечно, нет; вспомним, что Кант говорил все время о *познании* и *познаваемости*; он исповедовал субъективизм *познания*, но не субъективизм *мироздания*. Конечно, категория бытия субъективна, и к чему она не применена, то для *научного познания* и не реально.

Но никогда для Канта *научное познание* не исчерпывало собою всего сущего. Пусть даже и не научное познание, т.е. синтетические апостериорные суждения оставались у него под знаком чувственности.

Но метафизическая интуиция строила и непознаваемый мир: нумена в нас, нуменального в природе, бессмертия и Бога, совершенного, *нечеловеческого* существа.

Словом, у Канта: все сущее познается субъектом субъективно.

А у Фихте: все сущее *создается* субъектом субъективно и потом *познается* субъектом субъективно.

Рейнхольд подсказал ему, что *вершина познания* есть в то же время *первооснова бытия*.

И Фихте принимает в полной серьезности тезис: человек познает только то, что он сам создает⁹⁴. Человек познает только то, что он сам создал.

И далее: существует только то, что создает человеческий дух.

3. И вот субъект, человеческий дух, становится у Фихте единственной абсолютной реальностью. Чтобы представить себе это отвлеченно, нужно перенести мысленно идею субстанции, как ее понимал Спиноза, в недра человеческого духа.

Основные определения субстанции суть основные определения человеческого духа, или субъекта у Фихте. Субъект не имеет ничего, что не был бы он сам. Ничто извне на него не воздействует, и он определяет себя исключительно сам. Он есть единственная абсолютная реальность, и все, что есть, входит в него, в его состав.

Однако к этому следует добавить, что момент активности, деятельности выражен у Фихте бесконечно сильнее, чем у Спинозы. Той неподвижности, застылости, которые характеризуют учения Спинозы и Гербарта, у Фихте нет и следа.

Статика Спинозовой субстанции разрешается в Фихтевом субъекте в сплошную и абсолютную динамику. Субъект его только и делает, что действует. В активности, в творчестве его — его сущность.

Учение Канта, что субъект активен в познании и что отсюда аподиктичность познания, превращается у Фихте в учение о том, что субъект активен в *создании* и в *познании*, и что отсюда безусловное бытие и безусловное понятие.

4. Отсюда уже ясно отношение Фихте к идее об интеллектуальной интуиции, к Маймону и к Шиллеру. Интеллектуальная интуиция, сущность которой состоит именно

в том, что *познание совпадает с созданием*, целиком переносится на человеческую душу.

В телеологии Канта мы видели, что интеллектуальная интуиция потому познает организм как целое, что она изнутри творит его; ей стоит *помыслить*, и помысленное *тем самым создано* ею в созерцательном порядке.

Это учение Фихте и развертывает теперь по-своему.

Кант признал интеллектуальную интуицию присущею человеку в эстетическом творчестве.

Шиллер признал интеллектуальную интуицию присущею человеку и в эстетическом, и в моральном творчестве.

Маймон признал интеллектуальную интуицию присущею человеку в познании, но только в математическом познании.

Наконец, Фихте признал ее основной познавательной формой человека не только в математике, но и во всех опытных науках.

Чувственные созерцания возникают из деятельности самого субъекта; следовательно, человеческий дух творит не только форму, но и материю познания. Следовательно — познание его есть безусловно активное познание, или интеллектуальная интуиция.

5. Выскажем прямо все до конца.

Интеллектуальная интуиция есть абсолютно творческая способность.

Примыкая к учению неоплатоников и позднейших мистиков, Кант учил, что интеллектуальная интуиция есть Божественная функция: Бог мыслит; Он мыслит *идеи*; но идеи Его тем самым суть уже высшие реальности.

Единственно и только у Бога мышление есть уже создание реальности. Мысль Бога есть абсолютная реальность — вещь в себе.

Следовательно, придание человеческому духу интеллектуальной интуиции со стороны Фихте означало, что человеческому духу придается Божественная функция.

Если бы не скептицизм Маймона, то Маймон мог бы сказать: в математике человеческое познание Богоподобно.

У Фихте не было этой скептической сдержки и потому он мог бы спокойно сказать: человеческий дух есть Бог.

Фихте, насколько мне известно, нигде не сказал этого прямо; и если бы он сказал это, то сильно облегчил бы нам понимание своего учения. По существу же его замысел метафизический именно таков.

В самом деле, допустим, что он признал бы Божество, абсолютно реальное вне и помимо человеческого духа. Это Божество неминуемо оказалось бы абсолютной реальностью, объектом, вещью в себе. Абсолютным объектом, воздействующим на человеческий дух и стесняющим его абсолютное самоопределение.

Для абсолютного субъекта Фихте Божественная субстанция вне его столь же невозможна, сколь она невозможна для абсолютной субстанции Спинозы. Это учение нужно представить себе во всей затруднительности и неумолимости его выводов.

Нет вещи в себе; человеческий дух есть сам единственная вещь в себе; но он уже не *вещь* в себе, а *дух* в себе.

Нет Бога за облаками; человеческий дух есть сам единственный Бог; но он уже не Бог далекий, а Бог сам по себе; он есть Бог в человеческом духе.

Вся аргументация Канта и его первых последователей доказывала непознаваемость внесубъектной абсолютной реальности и внесубъектного совершенного Божества. Но никто из них не упомянул о возможности нового метафизического начала: внутрисубъектной абсолютной реальности и внутрисубъектного совершенного Божества.

Фихте открывает это новое начало и строит на нем все новое учение свое в уверенности, что он не *совершает* этим трансцензуса.

6. Прежде чем приступить к ознакомлению с учением Фихте по существу, нам остается решить два вопроса: а) почему мы не знаем или, по крайней мере, до Фихте не знали, что это мы сами творим и форму, и материю нашего миропонимания? б) что такое дух человеческий в устах Фихте? Субъектом у Канта называлась совокупность наших позна-

вательных формальных активных способностей; у Фихте это уже явно не так, но как же?

С этого мы и начнем в следующий раз.

Прочтено: 1913. 26 января.

[Лекция 13], часы 25, 26

ФИХТЕ. ОСНОВЫ. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

1. Мы остановились на том, что Фихте признает человеческий дух единственной абсолютной реальностью, Божественной, созидающей, сущность которой состоит в творческом мышлении. Эта реальность, создаваемая человеческим духом, есть уже не абсолютная реальность, а эмпирическая. Мир явлений создается духом человеческим и в материи, и в форме; так: и природа, и все вокруг нас создано нашим духом.

Но не эмпирической же душой? Не наличным же нашим человеческим сознанием? Если именно им, то почему же мы этого не знаем? Почему Фихте впервые должен был прийти в мир, чтобы открыть это нам?

Нет, конечно, не эмпирическим сознанием.

Но в таком случае есть некоторая особая, бессознательная жизнь духа, о которой наше обычное сознание ничего не знает.

Так это и есть у Фихте. Жизнью эмпирического сознания бытие человеческого духа не исчерпывается. Оно имеет еще другую, главную, сокровенную, абсолютную форму бытия. Мы увидим впоследствии, как это все складывается.

За эмпирическим сознанием нашим, там, где Кант в этике помещал наше ноуменальное средоточие, лежит, по Фихте, абсолютное ядро человеческого духа; оно действует там бессознательно и бессознательно творит в нас материю чувственных созерцаний. Мы сами живем всю жизнь в не-

котором странном самообмане, не зная об этом, приписывая начало этого процесса то внешним вещам в пространстве, то иллюзорным вещам в себе. Однако нельзя ли узнать, *что именно* происходит в этой бессознательной сфере? И *как* можно узнать об этом? Откуда сам Фихте узнал об этом?

На эти вопросы и отвечает Фихте в своих первых и основных трактатах. Мы перейдем к ним, как только покончим с предварительными замечаниями.

2. Но далее встает вопрос, на который он почти не отвечает или, во всяком случае, не дает прямого и ясного ответа.

Что такое дух человеческий, о котором он говорит; есть ли это некоторая единая общечеловеческая субстанция (как понимает большинство комментаторов) или что-либо иное?

Мы знаем, что субъектом у Канта называлась совокупность наших человеческих познавательных формальных активных способностей, так что каждый из нас мог называться субъектом, поскольку он обладал этими способностями.

Как же обстоит дело у Фихте?

Понятие единой общечеловеческой субстанции невозможно не только потому, что Фихте в своих первых работах решительно нигде не говорит о ней; но еще и потому, что построение такой субстанции не решает и не может решить той основной проблемы, которую он себе ставит.

Основная проблема его есть объяснение человеческого познания как процесса, свободного от всякой пассивности, как абсолютно активного процесса, интеллектуально-интуитивного. Но ведь познание есть процесс в отдельной, единичной душе; это есть процесс в душе единичного человека. Таким именно и объяснял его Кант, говоря, например, о синтезе в «Я» и т.д.

Поэтому и Фихте понимает вслед за Кантом именно так. Остановись он на признании единой общечеловеческой духовной субстанции, — дух единичного человека тотчас же перестанет быть *самоопределяющейся* в познании единицей: ибо таких познающих единиц *много*, а единая субстанция оказалась бы в положении *Бога над ними*.

Нет; нужно понять Фихте во всей его парадоксальной смелости.

После долгих колебаний и попыток не фиксировать и не решать этот обостряющий все дело вопрос Фихте, наконец выговаривает свое разъяснение: «Eines jeden Ich ist die einzige höchste Substanz⁹⁵».

Дух каждого из нас есть единственная высшая субстанция. Следовательно, самоопределяющихся духовных субстанций столько же, сколько людей. Их много. И каждый человек несет в себе Божественное начало, создающее мир и само себя определяющее.

Тут-то и открывается, что субъект Фихте есть нечто, близко напоминающее монаду Лейбница. Конечно, здесь и целый ряд существенных различий; и главное в том, что субстанциональное начало Лейбница, монады, образуют собою и самостоятельный от человека материальный мир, природу и животных, и в каждом человеке их много, с одною господствующей.

Но интересно *общее*: духовность; активность; множественность; абсолютное самоопределение (окна); самостоятельное создание внешнего мира и совпадение их всех в один.

Нужно добавить, что у Фихте все эти вопросы: о соотношении монад и связанные с этим — *вовсе* не затронуты в первых трактатах; впоследствии же, когда он поставил их, то он уже пережил большой внутренний переворот, уведший его от узкого рационалистического построения в сторону религиозную.

Итак: Фихте первого периода не дает ничего, что могло бы заменить предустановленную гармонию Лейбница. Вопрос о том, как из множества сходных процессов мироздания возникает единый внешний мир: земля, звезды, горы, животные, искусство, культура, — он оставляет открытым.

Теперь попробуем перейти к его учению по существу.

3. На протяжении своей философской жизни Фихте проделал в высшей степени интересную и поучительную

эволюцию в своих воззрениях. Первый период мы можем охарактеризовать как период рационализма, второй — как период тяготения к религиозному созерцанию.

Мы остановимся сначала на первом. Именно этот период оплодотворил Шеллинга и Гегеля и создал Фихте его положение в философии. Работы этого периода представляют огромные трудности для чтения и не имеются на русском языке. Из работ же второго периода две, написанные просто и легко, имеются в превосходном русском переводе Л.С. Мееровича⁹⁶ (*назвать и рекомендовать*).

Именно поэтому мы остановимся преимущественно на построении первого периода.

Два трактата с двумя введениями — по теории познания. Два трактата по этике и философии права. Для нас важнее всего его работы по теории познания.

Первый из них формулирует первоначальный замысел философа: дать систематическое дедуктивное построение трансцендентальной теории познания. Второй, впятеро длиннейший, должен был осуществить этот замысел; но вместо этого развернул необычайно тяжеловесное, неудобопонятное, но чрезвычайно интересное и глубокомысленное метафизическое учение. Оба трактата имеют самостоятельное, классическое в истории философии значение.

Начнем с первого.

4. Осуществить философию как науку — великая цель разума. Философия есть наука; в этом содержится все. Наука — совокупность суждений; конечно, достоверных. Эта совокупность должна быть единым целым; наука имеет систематическую форму. Каждое суждение имеет в ней свое место. Это место ставит его в связь с остальными суждениями. Единство науки в том, что все суждения получают свою научную достоверность (всеобщность и необходимость) через свою связь с одним, верховным суждением.

Это суждение едино и в пределах науки единственно. Все остальные суждения этой науки получают от него свою достоверность, а оно достоверно само по себе. Во всяком

случае, в *данной* науке оно уже не обосновывается, хотя все собой обосновывает. Это — основоположение.

Связь обоснования состоит в том, что если достоверно основоположение (А), то должно быть непременно достоверно другое суждение (В), если В, то С и т.д.

Получается лестницевидная или цепная зависимость; единый ряд; все завершается единым основоположением. Получается наука как система.

В каждой науке есть основоположение, в *ее* пределах недоказуемое, но обосновываемое в верховной науке; науке всех наук; Наукоучении.

Наукоучение есть наука о науке, наука о том, как возможна наука вообще, т.е. предмет научного знания и метод научного знания. Предмет — достоверность; она развивается в Наукоучении и из него передается во все науки. Метод — способ передачи достоверности от одного суждения другому; он впервые разворачивается, демонстрируется в Наукоучении и затем применяется в подчиненных науках.

Таково содержание Наукоучения.

По форме же оно само есть наука. Следовательно, и Наукоучение состоит из суждений, связанных связью обоснования, образующих единую систематическую цепь и завершающихся верховным основоположением. Каждое суждение Наукоучения есть основоположение, из которого может быть развернута какая-нибудь подчиненная наука.

Следовательно, Наукоучение есть как бы верховный венец основоположений. Каждое из них имеет двойную позицию: в Наукоучении и в подчиненной науке (подобно съехавшимся в Рим провинциальным управителям, рассевающимся в сенате по рангам). Зато основоположение Наукоучения окончательно едино и единственно. Оно уже нигде, решительно нигде не обосновывается. Оно вполне достоверно; абсолютно достоверно; оно *самоочевидно*. Ни опровергнуть его, ни не согласиться с его верностью невозможно: кто пытается сделать это — того ждет бездна нелепости.

От него получают свою достоверность все суждения Наукоучения, а уж от них — все другие суждения других

наук. Таким образом, Наукоучение есть систематическое единство; в нем все члены необходимы, нет дефектов, нет и лишних. Фихте думал подтвердить это тем, что последним звеном Наукоучения окажется опять-таки само основоположение, что и будет свидетельствовать о внутренней систематической законченности построения.

Грандиозность замысла: все человеческое знание как система, вырастающая из единого абсолютно достоверного корня, со стройностью идеального дерева, с непоколебимостью идеальной крепости.

Трансцендентальность замысла: трансцендентальный вопрос – вопрос о ценности; в теории познания – о достоверности знания.

Чистота трансцендентности: изоляция от вопросов о психическом бытии и его возникновении; идеальная *логическая* форма достоверного знания.

Таков замысел Фихте.

5. Тот, кто попробует изучить после первого трактата второй, изумится расстоянию, отделяющему замысел от выполнения.

Замысел буквально *неузнаваем*. Трактаты писаны приблизительно в один и тот же год.

Объяснение:

- а) непомерная трудность задачи (развить),
- б) отсутствие у Фихте ясного сознания разнородности проблем и точного разложения оттенков,
- с) сращение проблем: к трансцендентальной прирастают новые.

А именно.

Для того чтобы выработать в душе верное философское ощущение той атмосферы, в которой движется Наукоучение, необходимо с самого начала иметь в виду слитность и сложность самой постановки вопроса, того, чем он задавался и как подходил к решению.

I. Система Наукоучения как систематическое мировоззрение.

Учение о научном познании есть, тем самым, понимание мира.

Знание о знании и знание о мире не оторвались еще друг от друга.

Суждение о знании — о знании мира — о мире; и наоборот.

Понять сущность науки = понять сущность знания, сознания;

Понять сущность сознания = объяснить его возникновение, т.е. что не оно зависит от мира, а мир от него; а это значит объяснить вопрос, как это дух построит мироздание.

II. Понять сущность мира значит определить практическое отношение человека к нему. Ведь самая суть отношения нашего духа к миру состоит в *создании* его; а создание есть активность, действие; это уже есть практическое отношение.

Поэтому самая *теория* получает у Фихте характер *действия*, практики.

Фихте прямо разумеет под суждением — известный акт, поступок духа; творческое, созидующее проявление духа. Поэтому-то у Фихте Наукоучение *задумано в суждениях*, а выполняется в описании того, как человеческий дух действует, что он творит, к чему стремится.

При этом все выходит так, что то, к чему человеческий дух стремится, то и есть благо; к тому он и должен стремиться. Поэтому теория познания получает не только характер описания того, что делает дух, но и того, что он *должен* делать.

Исследование того, что действительно происходит, незаметно переходит в представление того, что должно делать, и где именно происходит превращение проблемы, определить крайне трудно. Этим Фихте как бы создает прецедент в философии: у Шеллинга, а главное у Гегеля, твердо складывается обыкновение: говорить о должном так, как будто описывается действительное. До Канта это было обычно, особенно в политической философии, например, Руссо.

III. Третьим замечательным сращением у Фихте является сращение метафизического с эмпирическим.

Усилие Канта было направлено на то, чтобы разлучить эти две стороны, провести прочную и ясную границу запретного и позволенного.

У Фихте, хотя и в новой сфере – внутри субъекта, – граница опять теряется.

Если подойти к этому соотношению эмпирического и метафизического с нашей обыденной точки зрения, то метафизическое окажется скрытым где-то в глубине эмпирической души, в нас, внутри нас, за порогом нашей сознательной жизни.

Если же подойти к этому соотношению с точки зрения Фихте, со спекулятивной стороны, то окажется, что наша метафизическая духовная субстанция всеобъемлюща, *все* в себе содержит, и мир вне нас, и эмпирическое сознание в нас. Тогда окажется, следовательно, что эмпирическое содержится в метафизическом.

6. Попробуем теперь, имея в виду все сказанное, подойти к Наукоучению Фихте в его выполнении.

Если Кант был Коперником знания, сказавши: человеческий субъективный дух есть центр всякого познания; то Фихте можно назвать Коперником бытия: человеческий субъективный дух есть единственное средоточие всяческого бытия.

Вместо термина «человеческий дух» или «субъект» Фихте употребляет обычно термин «Я».

Поэтому Вам будет понятно, если сказать: единственная реальность в глазах Фихте есть абсолютное Я.

Что есть абсолютное Я?

Абсолютное Я, подобно субстанции Спинозы или монаде Лейбница, есть чистое активное *самоопределение*. Это есть *духовная энергия, абсолютная, единственная для себя, не знающая ни пассивности, ни ограничения*, не терпящая ниоткуда воздействия, не имеющая ничего ни рядом с собой, ни над собой.

В чем же ее деятельность? В самоопределении и больше ни в чем.

Абсолютное Я само неустанно действует. Деятельность не может иметь никакого другого объекта, кроме него самого. Поэтому его деятельность направлена на него самого.

Абсолютное Я есть субъект; и оно же само есть свой объект. Оно есть тот единственный в мире случай, в котором субъект и объект совпадают⁹⁷. Отсюда ставшая позднее классической формула: тождество субъекта и объекта.

Абсолютное Я есть тождество субъекта и объекта; оно подобно кругу, которым можно изобразить деятельность, от известной точки отправляющуюся и в нее же возвращающуюся. Бесконечное — бесконечностью круга.

Что же делает с собою абсолютное Я?

Оно *само себя* полагает или *утверждает*. Пребывая как бы в абсолютном одиночестве, оно целиком есть функция самодовлеющего самоутверждения.

Определить его нельзя, ибо это значило бы ограничить его, а ограничить его невозможно. Поэтому оно как настоящее ноуменальное бытие непознаваемо; непознаваемо вполне и никак.

Наукоучение может только показать, что абсолютное Я непременно должно быть *мыслимо*; но и только.

В этом мы без труда узнаем кантианца: ведь и у Канта нумен был вполне непознаваем, но мыслим.

Прочтено: 1913. 16 февраля.

[Лекция 14], часы 27, 28

ФИХТЕ. ИДЕЯ НАУКИ И НАУКОУЧЕНИЯ. ОСНОВНЫЕ РАЗЪЯСНЕНИЯ. Я И НЕ-Я. МАЛОЕ Я

7. Зачем полагает себя абсолютное Я — это необъяснимо; его самополагание не имеет оснований; оно безосновно⁹⁸.

Понятно, что ни мир, ни представление о мире не возникли бы, как не возникла бы и вся проблема Наукоучения, если бы абсолютное Я удовлетворялось своим одиноким и самодовлеющим состоянием. Однако это не так. В силу

таинственного внутреннего закона (разъяснить который пытался впоследствии Шеллинг) абсолютное Я не ограничивается самополаганием, но полагает еще нечто другое.

Это другое, конечно, не совпадает с ним, хотя и полагается в нем самом. Раз что с ним не совпадает, то оно уже *не есть Я*; оно есть не-Я. Это не-Я противоположно субъекту. Но какому?

Абсолютному Я оно *не* может быть противоположено; потому что ему ничто не может быть ни равноположено, ни противоположено. Поэтому в абсолютном Я раскрывается некоторая низшая сфера: относительное Я, или эмпирический субъект.

Таким образом, получается, что абсолютное Я не только самополагается, но полагает в себе еще и некоторую противоположность между не-Я и относительным Я. Противоположность эта не может быть, однако, оставлена: она должна найти воссоединение, примирение и синтез.

Скажем прямо: под не-Я следует разуметь весь мир *вне человека*, весь тот мир, который каждый из нас противопоставляет себе во времени и пространстве. А под эмпирическим Я следует разуметь наше обыденное, эмпирическое, человеческое сознание.

Фихте думает теперь, что если выразить первый акт абсолютного Я, акт его самополагания, в форме суждения, то получится первое верховное самоочевидное основоположение философии, т.е. Наукоучения. Второй акт, выраженный в суждении, даст второе, уже *не* самоочевидное основоположение; третий акт — даст третье основоположение.

Таким образом, каждому суждению Наукоучения соответствует некоторый акт абсолютного Я. Наукоучение оказывается верным зеркалом того, что происходит в потусторонней глубине человеческого духа.

В искусно построенном рассуждении Фихте старается убедить читателя, что, с чего бы ни начал, он непременно придет к признанию абсолютного Я, его самополагания, инополагания, самоограничения и т.д. Он пользуется при

этом приемом Канта — построить высшее единство апперцепции и назвать его «Я».

Вот, следовательно, где мы находим корень всего построения: основа всего Фихтева построения — есть трансцендентальное единство апперцепции Канта, приобретшее значение высшей и абсолютной реальности.

8. Дальнейший ход Наукоучения слагается так, что два противоположных начала, положенных абсолютным духом, стремятся найти себе применение и синтез. Это им и удастся, и не удастся. Каждый найденный ими синтез вновь распадается на противоречие, вновь обнаруживается непримиренность, и вновь начинается искание синтеза.

Все это на самом деле происходит между эмпирическим субъектом и эмпирическим объектом. Но так как оба лежат в абсолютном Я, то вся борьба между Ормуздом и Ариманом⁹⁹ совершается, метафизически говоря, в его недрах.

Наукоучение же описывает эту борьбу в форме суждений; или вернее: анализируя первые основоположения, Фихте находит в них противоречие, ищет синтеза, находит его, вновь вскрывает противоречие и т.д. И поясняет при этом: каждому формулируемому таким образом суждению соответствует известное необходимое соотношение между субъектом и объектом, природой и человеческим эмпирическим духом; т.е., метафизически говоря, — известное состояние абсолютного духа.

С большим, подчас изумительным искусством Фихте вскрывает в этом построении, что соотношение между субъектом и объектом имеет свои необходимые формы и что эти формы суть не что иное, как Кантовы *категории*.

Так, воздействие не-Я на относительное Я — есть *форма причинности*.

Это воздействие пробуждает в нашей эмпирической душе сознание; обращая его на объект, мы познаем его как вещь — по *форме субстанциальности*.

Обращаясь к себе, сознаем себя, сознаем, что мы существуем — по *форме бытия* и т.д.

Так, описывая *акты* абсолютного Я или строя их, Наукоучение разворачивается в систематическое учение о категориях.

Фихте

1. Мы установили прошлый раз, что Фихте имеет дело с двумя рядами: рядом суждений — логическим, идеальным — Наукоучения, и рядом метафизических актов духа, рядом реальным, потусторонним.

Этот второй ряд, ряд актов, совершается почти всецело *до* возникновения сознания, и потому он бессознателен.

Абсолютное Я есть по существу своему духовная и абсолютная деятельность, но бессознательная; она бессознательна и *до* сотворения не-Я и во время его сотворения (о времени — условно, ибо весь абсолютный процесс *не* во времени).

Абсолютное Я, творя в своем интеллектуальном созерцании не-Я, погружает в него свою бессознательную духовность и приходит в себя уже в качестве относительного, эмпирического, сознательного Я.

Не-Я дает относительному, противоположному Я некоторый толчок (*Anstoss*), и здесь-то впервые от этого толчка просыпается сознание эмпирического человека. Как бы воспрянув от долгого сна и открыв впервые глаза, очнувшись, эмпирическое сознание спрашивает: что это? где Я? Что было раньше со мной? И силится вспомнить и не может.

Но оно сказало: где Я? и это есть начало его самосознания.

Эмпирическое Я видит вещи, образующие природу, видит бесконечный мир, получает от него воздействие, и в нем просыпается не только сознание, но и жажда бесконечной деятельности. Оно не знает и не понимает, что этот мир создан его абсолютным духовным самодеятельным центром. Оно терпит воздействие от этого мира, видит и чувствует себя пассивным и наполняется тоской и влечением к большей и бесконечной полноте бытия и полноте самодеятельности.

Только на окольном пути, на пути сложного теоретического анализа и размышления наше эмпирическое сознание приходит к пониманию истинного положения вещей. Самосознание ведет к самоанализу; самоанализ научает его различать в себе активную и пассивную сторону; оно убеждается далее, что именно активная сторона составляет его сущность; что в основе этой активности должна лежать абсолютная активность, абсолютное Я и т.д.

Так: абсолютное Я есть *ratio essendi*¹⁰⁰ эмпирического; а эмпирическое Я, или самосознание, – *ratio cognoscendi*¹⁰¹ абсолютного субъекта.

Соотношение их, как мы раз уже говорили, таково, что с настоящей, метафизической точки зрения – абсолютный субъект несет в себе природу и эмпирическую душу человека и в себе самом ведет борьбу между ними; причем он сам сроден и содействует активности субъекта, а не пассивности субъекта. Когда борьба эта будет закончена, эмпирический субъект победит природу, сольется с ней, и абсолютное Я узрит вновь блаженство покойного самоопределения.

Если же смотреть на это соотношение с точки зрения эмпирической – то окажется, что в борьбе своей с противостоящей ему природой наше эмпирическое самосознание находит в себе источник бесконечной силы; оно чувствует, что этот источник есть не что иное, как живущее в нем ядро абсолютного субъекта, оно чувствует себя сросшимся с ним своими лучшими корнями и испытывает предносящуюся ему победу над природой, над объектом, как слияние свое не только с природой, но и с абсолютным субъектом в его чистой самодеятельности.

2. Все теоретическое построение Фихте и естественный переход его в этическое учение станет нам особенно ясным, если мы остановимся на понятии *свободы*.

Борьба между эмпирическим самосознанием и природой есть именно борьба за свободу:

а) с одной стороны, это есть теоретическая борьба познающего разума за глубину и ширину нашего научного изучения природы,

б) с другой стороны, это есть практическая борьба действующего и трудящегося человека —

I) нравственная борьба за преодоление в себе низших природных и чувственных инстинктов;

II) культурная борьба за хозяйственное подчинение физической природы общине людей, организующейся на основе права и правовой свободы.

Вся жизнь человека разворачивается в неустанную борьбу за свободу, и источником силы в этой борьбе является абсолютная самодеятельность духа в нас.

Весь Фихте, с его колоссальным личным темпераментом, гордой и сильной волей, с его пророческим даром и спекулятивным талантом, выливается в этом учении о свободе.

Свобода есть самая дорогая и заветная идея Фихте. Сущность же ее он понимает как верный ученик Спинозы: это есть состояние абсолютного самоопределения и абсолютной самодеятельности; свобода есть неимение ничего вне себя, ничего, что могло бы внешним и чуждым образом воздействовать.

Иными словами — свободна та деятельность, которая в своем непрерывном устремлении не имеет ничего задерживающего, противостоящего и потому, легкая и радостная, возвращается в себя. Свободное существо подобно кругу, завершённому в своей бесконечной замкнутости.

Отсюда ясно, что свободно только абсолютное Я. Ибо только оно есть такое круговое самоопределение.

Эмпирическое же Я — не свободно, ибо оно имеет против себя ограничивающее его не-Я, природу, объект. Если свобода есть неимение иного объекта, кроме себя, если она есть совпадение субъекта с объектом, то ясно, что эмпирическое Я не имеет свободы, но борется за нее.

Свобода есть *идеал* для эмпирического Я, к которому оно *должно* неустанно стремиться в трех направлениях — познавательном, моральном и культурном. Но в этом неустанном стремлении эмпирическое Я *вечно* встречает новое сопротивление со стороны объекта.

Прочтено: 1913. 2 марта.

[Лекция 15], часы 29, 30

ФИХТЕ. ЭТИКА. КРИЗИС И ОБНОВЛЕНИЕ

Поэтому борьба его за свободу ни на какой данной ступени не может считаться законченной, но, все прогрессируя в победах, уходит в бесконечность.

Свобода есть *недостигаемый* или *нереализуемый* идеал для нашего человеческого сознания. Этот идеал сознается нами во всей своей полноте, но, реально говоря, остается всегда бесконечно далек.

Эмпирическое Я всегда должно стремиться к слиянию с объектом и к достижению абсолютного самоопределения, но достигнет этого только в бесконечности, т.е., проще говоря, не достигнет его никогда.

Поэтому если мы видим, что последним звеном Фихтева Наукоучения является то же самое абсолютное Я, что и в начале, то мы знаем уже, что это нечто другое: в начале абсолютная всесоздающая реальность; в конце верховный, но неосуществленный идеал.

3. Теперь мы видим уже, на чем построят Фихте свою этику: на стремлении к свободе как идеалу. Сущность нравственного переживания состоит, по его мнению, из двух элементов:

- а) бесконечной и неустанной духовной устремленности,
- б) задержки, противостояния, сопротивления низшей сферы.

Эта низшая сопротивляющаяся сфера необходима нашей душе, чтобы вызвать в ней направленное самосознание, вопрос о долге, решение и моральное преодоление.

Духовное же устремление направлено на то, чтобы все более уподобляться абсолютной самодеятельности абсолютного субъекта.

В самой себе наша эмпирическая душа находит ряд влечений, и лучшее из них есть влечение к самодеятельности. По отношению к нему все остальные влечения суть низ-

шие; это природные инстинкты или, как Фихте выражается, — это природа в нас.

Инстинкты в нас стремятся к тому, чтобы стать, как у животных, — самодовлеющей целью. Но высшее влечение к самодеятельности или, как Фихте говорит, к торжеству самосознания противодействует им.

Первоначально мы находим в себе все эти влечения — и природные, и духовные — в виде некоего единства, единого первоначального влечения. Сознание наше разлагает его, и в этом залог его победы. Ибо то, что *сознает*, неизбежно возвышается над тем, что *сознается*; сознательная сила в нас протягивает руку влечению к самодеятельности, и победа морального начала гарантирована.

Но победа эта отнюдь *не* состоит в подавлении природных влечений, а в освобождении только от их господства: дух должен не задавить природу, а вобрать в себя ее силу и присоединить силу побежденного к своей силе. В этом Фихте идет рука об руку с Шиллером, хотя и не поднимается до его красоты.

Освобождение это есть абсолютная цель нашего существования; поэтому к нему одному мы должны стремиться. И достаточно нам понять ясно, в чем оно, и мы неизбежно сделаем его своим законом. Отсюда основная моральная заповедь: определяй свое поведение по закону, осознанному и признанному тобою самим (автономия Канта). В этом Фихте видит основную формулу морального долга.

Такое сознательное моральное самоопределение есть дело *совести*.

Наряду с ее первым требованием стоит и другое: пусть все твои поступки направляются к абсолютной цели всего бытия — свободе.

Отсюда Фихте выводит и ряд более специально определенных заповедей:

1) по отношению к телу — да будет оно тебе орудием освобождения, подлежащим постоянному усовершенствованию (против аскезы);

II) по отношению к душе — развивай ее в познании, свободном, неустанном, безавторитетном;

III) по отношению к другим людям — смотри на них как на существ, нравственная свобода которых необходима для осуществления твоей собственной нравственной свободы.

Отсюда и высшая цель всей человеческой совместности: осуществление организованного царства разума и свободы в чувственном мире.

Соответственно этому Фихте видит моральное зло:

I) в пассивности, соответственно, в лени;

II) в трусости как отказе от своей самодеятельности;

III) в лживости, прикрывающей лень и трусость.

Все это приковывает человека к несвободному состоянию.

4. Переходя к выяснению того кризиса, который пережил очерченный нами субъективизм Фихте, я должен оговориться, что все изложенное было мною значительно сокращено и излишняя сложность балласта была откинута. Но и в этом виде основные затруднения будут ясно проследимы.

а) Прежде всего, то, о чем говорит Наукоучение, не выходит за пределы человеческого духа. Если условно приравнять монаду Лейбница человеческому духу, то можно сказать, что Наукоучение рассказывает о том, что происходит в монаде: создание мира в монаде, образование представлений в монаде, жизнь в монаде, идеал в монаде и т.д.

Отсюда видно, к чему должно свестись все то, что *по самой сущности своей* есть не монада, не есть человеческий дух: Бог и природа. Ведь самая сущность Бога в том, что он есть по отношению к человеку нечто *иное*, не человек, выше человека. Также и сущность природы в том, что она *вне* человека; мало того, что в ней есть то, чего *нет* в человеческом духе; наряду со сродством человек всегда испытывает природу как иное, будь это иное в лишенности сознания, в пространственной бесконечности или еще в чем-нибудь.

Поэтому система Фихте просто-таки не удовлетворяет человеческому Богоощущению и мироощущению. Можно сказать, что это учение, как ни одно другое учение, обедня-

ет эти оба ощущения, дабы обогатить самочувствие человеческого духа.

Однако эта неудовлетворенность идет гораздо глубже: не только космическое ощущение не удовлетворяется этим учением; но самые предметы, самые проблемы — Бога и природы — не могут быть развернуты и решены в терминах этого учения. Сущность Бога шире рамок человеческого, глубже и выше их. Все учение о Боге есть попытка человека уйти от себя в глубину не только человеческую и на высоту не только человеческую. Обе проблемы задыхаются в пределах антропоцентризма Фихтева Наукоучения.

Движение вперед — есть движение на простор: к освобождению от антропоцентризма. Душно делается там, где все «слишком человеческое». Нельзя безнаказанно видеть благость в том, что есть на самом деле наше проклятие: ограниченность рамками человеческой души.

Отсюда ведет путь: в метафизику природы — у Шеллинга и Гегеля, и в метафизическое учение о сверхчеловеческом, божественном Божестве у Фихте, Шеллинга и Гегеля.

б) Вторым существенным затруднением является то обстоятельство, что абсолютное Я в начале Наукоучения не совпадает с абсолютным Я в конце его. Они имеют в корне различное значение; они оба необходимы в Наукоучении, Фихте не может лишиться ни одного из них и тщетно силится слить их в единство.

Для того чтобы построить познание человека как вполне самочинное, Фихте нужно показать, что материя познания, не-Я, природы творится самим Я. Следовательно, для этого ему необходимо учение о первоначальной реальности, абсолютной реальности субъекта.

Однако в конце Наукоучения абсолютное Я превращается в идеал нереализуемый и поэтому и нереальный. Нереальный идеал не может быть абсолютной реальностью в том же самом человеческом духе и не может быть причиной не-Я и причиной представления.

Поэтому: или не решена задача, поставленная сначала; или же абсолютное Я — не есть идеал; но оно есть идеал;

отсюда только и возможна этика; следовательно, человеческое познание *не* есть интеллектуально-интуитивное; следовательно, *мир не* создается человеческим духом.

Есть еще один выход: выйти за пределы человеческого духа; перейти к учению об объективном Божестве.

По всему смыслу Наукоучения ясно, что Фихте внутренне приравнивал абсолютное Я — Богу. Следовательно, о Боге Наукоучения должно сказать: он лежит всецело в природе человеческого духа; он есть первоначальная абсолютная реальность; он есть бесконечный, нереализуемый идеал, регулятивная идея человеческой деятельности.

Все это в пределах строжайшего рационалистического дедуктирования, конструирования и т.д. Все это нельзя было дольше поддерживать: необходимо было разъединить созидающую реальность и бесконечный идеал и принципиально признать их инородность.

с) Затруднения громоздились на затруднения при этой концепции.

Так:

или человеческий дух есть единая субстанция; такое учение о Боге нужно тогда создать и развить;

или же человеческий дух есть индивидуальная субстанция; тогда Бог не един, а множественен; он или количественно *разделен*, но разделенность предполагает единство; где же оно? Или просто богов столько, сколько людей; но не попирается ли этим самая идея Божества?

Далее: если абсолютное Я реально именно как абсолютная деятельность, то как можно мыслить и представлять себе функцию, деятельность *без* того, *что* действует, функционирует?

Не буду нагромождать далее этих затруднений; скажу прямо: ошибка Фихте состояла в том, что он сотворил одну науку из многих наук, одну проблему из многих проблем.

Теория познания, этика, религия, космология — имеют *свои* пути, свои методы, свои задачи. Все они чувствовали себя в Наукоучении как на ложе Прокруста.

Наукоучение Фихте открывало раз навсегда: наука всех наук, верховная наука — будь это теория познания или логика — невозможна *в порядке сращения* проблем; она не может соединить в себе все *содержание* всех наук, но только объединить их форму; Кант и Гегель понимал это; Фихте тоже понял это, но не сразу.

Перестройка

1. Из всего сказанного ясно, что Фихте должен был предпринять дифференциацию, разъединение проблем и наук и решение их самостоятельно. Но не это внешнее обособление важно здесь. Важны те внутренние изменения, которые были вызваны внутренним разложением Наукоучения.

Фихте никогда не отказывался от своего первого построения; он, по-видимому, всегда думал, что повторяет то же самое, только лучше разъясняя свою прежнюю мысль.

Недостаточно внимательное изучение Наукоучения 1794 г., и это упорство самого Фихте вводит некоторых исследователей в заблуждение, и они говорят о едином неизменном учении Фихте. Мы можем здесь очертить это изменение лишь в самых общих основах, но и этого достаточно, чтобы убедиться в значительности его.

2. Главное:

I) медленное, но решительное выхождение за пределы антропоцентризма;

II) радикальное обособление двух значений абсолютно-го — как первоначальной реальности и как недостижимого идеала;

III) переход от узкого рационалистического конструирования к обособлению теории познания и рационалистического умозрения *от* религиозно-мистического созерцания.

Остановимся только на этих чертах.

3. **Выхождение за пределы антропоцентризма.**

Процесс эмпирического Я в преодолении природы — это, в сущности, уже проблема прогресса. Проблема про-

гресса приводит Фихте к выработке исторического воззрения, к учению о прогрессе в жизни рода человеческого («Основные черты»). Здесь ему удается построить единство человеческого рода, но не в форме единой общечеловеческой субстанции.

Единичная личность в этой работе умаляется до невозможности исчерпать, хотя бы ее потусторонней бессознательной глубиной, сущность Божества.

Переход к истории является уже выходом за пределы того теоретико-познавательного и метафизического субъективизма, в котором Фихте вращался в Наукоучении.

Итак: единство рода человеческого найдено; оно пережито философом как проявление абсолютного; отсюда — его надчеловечность.

4. Обособление реальности и идеала.

Одновременно с выхождением из антропоцентризма Фихте пытается перестроить свое Наукоучение так, чтобы абсолютное получило действительно значение реальности, все создающей, всю реальность содержащей и т.д.

Влияние Спинозы приходит ему в этом деле на помощь. Еще в Наукоучении содержалось представление о двух рядах, соответствующих друг другу: суждений и актов.

Акты абсолютного, бессознательного духа соответствовали в своей необходимости суждениям Наукоучения.

Идея *знания* как адекватного отображения абсолютного бытия выдвигается у Фихте.

Абсолютное знание строится как отображение абсолютного бытия; бытие же это есть по-прежнему деятельность, но деятельность эта все менее походит на деятельность человеческого духа.

Заключительное понимание Наукоучения, последнее, данное Фихте, распадается на две части. Первая начинается с абсолютного бытия и дедуктивно ведет нас к человеку и познанию¹⁰². Это как бы творение человека Богом. Вторая начинается с фактов нашего эмпирического сознания, отыскивает в них абсолютные моменты познания и объясняет их как пути, ведущие к познанию божественного Бытия¹⁰³.

Это как бы восхождение человеческой мысли к познанию Бога.

5. Переход к религиозному созерцанию.

Параллельно с этим *познавательным* подъемом к Божественному бытию у Фихте слагается самостоятельно-религиозный подъем. Он по существу уже не учение о том, как знать, а учение о том, как *жить*. Отсюда тесная связь его с нравственностью и с учением о Боге как вечном, но недосягаемом идеале человека.

Впрочем, и в этой недосягаемости у Фихте как будто моментами пробивается брешь, когда он учит о слиянии человеческой души через религиозное созерцание с Божеством. На этих последних ступенях своего учения Фихте первого Наукоучения почти неузнаваем. Дело не в том только, что успокоилась его необузданная стремительность, а в том, что изменился самый способ подходить к вещам и проблемам.

Фихте первого периода как бы говорит: Я все создаю, даже и то, чего не создаю. Нет *данности*; данность — иллюзия; есть заданность и устремленное к ней созидание. В этом — преобладание агрессивного подхода к жизни, миру и вещам. Бог, мир, вещи — не воспринимаются как самостоятельное бытие, самостоятельно могущее дать нам новое знание, *открыть себя* и этим обогатить нас.

Во второй период преобладает именно это более смиренное и потому более глубокое настроение, настроение, сближающее Фихте с романтиками.

Первый период: молчи мир, когда говорит Божественное самочувствие в человеке.

Второй период: молчи человеческое самочувствие, когда тебе откроется Бог через мир и через душу.

Прочтено: 1913. 9 марта.

[Лекция 16], часы 31, 32

(РОМАНТИКИ)¹⁰⁴.
ШЕЛЛИНГ. НАТУРФИЛОСОФИЯ

Романтика

В то время, которое видело закат Кантова творчества, расцвет Фихте и Шеллинга, выступление Шлейермахера и медленное молчаливое созревание Гегелева гения – т.е. в последнее десятилетие XVIII века и первое десятилетие XIX века – в Германии существовал кружок поэтов, литературных критиков, эстетов, полуфилософов, полуученых, сыгравший очень видную роль в истории литературы и культуры Германии и гораздо менее видную роль в истории философии.

Это кружок так называемых романтиков. Два брата Шлегеля, Аугуст и Фридрих¹⁰⁵, Новалис¹⁰⁶, Тик¹⁰⁷, Хёльдерлин¹⁰⁸. Одно время кружок этот группировался вокруг Фихте, потом вокруг Шеллинга и особенно жены его, замечательно одаренной в духовном отношении Каролины Михаэлис¹⁰⁹.

Я не могу проследить здесь ни общей судьбы этого кружка, ни воззрений отдельных членов его. Все это Вы можете найти в истории литературы и в произведениях, посвященных романтике. Я остановлюсь только на общей характеристике философской и идейной атмосферы, созданной этим кружком.

Этот кружок вдохновлялся Фихте и Шеллингом, предчувствовал Гегеля и нашел в философском отношении наиболее глубокое выражение в философии Шлейермахера.

1. Духовная жизнь как поток объектов, входящих в ту атмосферу, которую я называю «мною». Объекты эти – мысли, образы, произведения искусства, куски природы, другие люди. Устанавливается к ним и с ними известное отношение, каждое из этих отношений имеет свою судьбу: укрепляется, живет или угасает.

Есть различные способы реакции на появление этих объектов. Способы духовного подхода к ним. Эти способы бывают устойчивы – в известные периоды жизни, иногда в эпохи и в известных течениях.

Есть два главных способа:

1) первый способ агрессивный. Центр тяжести лежит не в объекте, а в моей реакции на него. Важно не то, что объект есть и что он мне несет; а то, что **Я** емь и что его встречает с моей стороны;

2) второй способ воспринимающий. Центр тяжести лежит не в моей реакции на объект, а в объекте. Важно не [то], что **Я** емь и что во мне происходит по случаю объекта; а то, что объект есть и что он мне несет.

Первый способ характеризует самобытных, энергичных, духовно творческих людей. Таков Фихте в первую эпоху; это натуры – реформаторские, налагающие на все свою печать, сдвигающие все со своего места. Такова средняя тенденция мужской психики.

Второй способ характеризует менее самобытных, мягких, склонных к сосредоточенности и восприимчивости людей. Таков Якоби, Фихте во вторую эпоху, может быть, Шлейермахер. Это натуры – чуткие, женственные, ото всего уносящие печать в душе своей, волнующиеся и страдающие там, где агрессивный человек ничего не заметил. Такова средняя тенденция женской психики.

Во всех нас эти два уклона живут и сочетаются своеобразно. Крайности могут быть нецелесообразны и даже отталкивающи и там, и тут. Можно сказать, что для мыслителя важнее первый способ; но без интуитивной восприимчивости он превратится в Фому Аквинского или Вольфа. Для художника и поэта важнее второй способ; но без аналитического резца он превратится в бессвязный лепет или беспредметную сентиментальную эмоцию.

Романтики не были философами, но были причастны философии; основной формой жизни их было *настроение, жаждающая тоска, наслаждение и предчувствие.*

Это были художники-феноменологи.

Феноменологическая восприимчивая обращенность на объект и его *объективную* сущность была обновлена после мыслительной пустыни Вольфианства Кантом. Его метафизические дедукции, его этика долга, его натурфилософская телеология – все это не только феноменология, но феноменология живых духовных ценностей и живой природной жизни. Но у Канта как мыслителя из всего этого выросло философское учение.

Романтики были феноменологи жизни духа без учения. Они почти всецело живут вторым способом отношения к объекту. И к Кантовой интуитивной обращенности на восприятие живого они присоединяют бурность Фихтевского процессуального устремления. Отнюдь не Фихтевской агрессивности.

2. Таков психологический склад романтики.

Романтик, сказал я, полон жаждущей тоски; она родится у него из предчувствия и ведет его к наслаждению. Предчувствие, которым полон романтик, есть предчувствие того осуществляющегося в философии открытия, что мир весь как он есть исполнен духа – глубокого и ценного, и живого смысла.

Это открытие, как я уже говорил Вам, ведет свое начало от Коперниканской позиции Канта, объявившего, что не дух влечется за вещами, а вещи следуют за духом.

Тезисы: все через наш дух (Канта); все из нашего духа (Фихте) – были чреватые чем-то гораздо более смелым, глубоким и значительным.

Кант и Фихте бремениют Шеллингом и Гегелем. И это предчувствие наполняет душу романтика.

Предстоит развернуться чему-то воистину еще невиданному: систематическому, по форме строго научному обнаружению того, что дух, дух абсолютный, божественный, воистину живет в каждой вещи, воистину составляет сущность всех реальных вещей. Никто из романтиков не знает еще, как это состоится, никто из них даже приблизительно не может узнать объема, глубины и философской значительности предстоящего.

Романтики – не философы; они живут чувством и предчувствием. И предчувствие этой начавшей уже развертываться картины наполняет душу их жаждающей тоской.

Романтик полон некоторой неутолимой жадностью; он еще не знает и не сознает, но он *чувствует*, что дух во всем. И вот романтическая душа, не оторвавшись еще от антропоцентризма и субъективизма, бессильная расстаться с эмпирическим личным самочувствием, бросается в ненасытную погоню за всем, что ощущается ею как духовно значительное, будь это природа, мифология, искусство, история, политика, литература, этика, религия, философия.

Философии тогда именно, при переходе от слишком разностороннего, но воинственного Фихте к абсолютно разносторонним Шеллингу и Гегелю, предстояло расширить свою область, вновь признать, как при Аристотеле и Лейбнице, что ей воистину до всего есть дело.

В этом расширении предстояли различные чрезвычайно плодотворные касания и скрещения отдельных сторон и отраслей духовной жизни.

В сильных, часто интересных, изредка гениальных интуициях романтики блуждают по всему этому полю, оплодотворяя разные сферы, подобно пчелам, переносящим пыльцу с цветка на цветок. В этом их философское значение: они готовят ту атмосферу, неистовая вседозволенность которой облегчает возникновение и восприятие философии Шеллинга и Гегеля.

Восприимчивость и воспламеняемость, с одной стороны; диапазон интереса и богатство предчувствий делают романтика конгениальным всему.

Душа его отверста всему миру; он интимно и взволнованно переживает все воспринимаемое. Влияние Шиллера и Гете; Лессинга и Гердера; Канта, Фихте и Шеллинга скрещиваются с влиянием греческого искусства, всех мировых литератур, хлынувших в Германию в переводах самих романтиков; всемирная мифология, французская революция, социальный утопизм и интеллектуальная интуиция,

спекулятивное и художественное истолкование природы — вот что наполняет его душу.

Романтик вносит *философию в искусство*, исповедует вместе с Кантом всемогущество гения, добавляет к нему вседозволенность гению и вместе с Шиллером преклоняется перед Грецией, тщетно отыскивая душевную гармонию.

Романтик вносит *искусство в философию* и торопится истолковать абсолютное творческое **Я** Фихте как гениальное созидание художника; он излагает свои смутные философские концепции в форме романа и превращает идею в расплывчатый полухудожественный символ.

Романтик вносит искусство и в этику и почти ликвидирует ее устами Шлегеля: тот, кто творит красоту, свободен от нормы (эстетической — Кант) вообще, а следовательно, и от этической.

Возникают и назревают устойчивые стремления оправдать природу: она *не* противоразумна, не иррациональна; она живое одухотворенное целое. Надо уметь истолковать ее. Но и в человеке она есть начало эстетического постижения; она есть инстинкт красоты; с нее надо снять моральное проклятие Канта.

Так, романтик пытается исправить по стопам Шиллера Критику Практического Разума — Критикой Способности Суждения.

Главное же — романтик есть историк: история как сокровищница духовных значительностей; история полна богатства и смысла; история есть рост духа в человечестве. Торопливо, неистово, незрело торопится романтик выпить все это духовное богатство и наследие истории.

Художественный способ жить, естественная склонность истории расплыться на цепь индивидуальных явлений, высокое личное самочувствие романтика, оправдание гения у Канта и Шиллера и особенно учение Фихте об абсолютном Я, кроющемся в каждом человеке, — все это приводит романтика к вере в необычайное значение и ценность *личного*, индивидуального духовного начала. Вся жизнь духа в мире представляется романтику как ряд своеобразных,

неповторяемых, индивидуальных воплощений — эстетических, художественных, конкретно личных.

Новалис так прямо и формулирует это влечение: перевоплощаться последовательно в бесчисленное множество чужих духовных жизней.

3. Кризис романтики.

Неутолимая жажда, рожденная предчувствием, не ведет романтику к созданию чего-нибудь философски зрелого, значительного, цельного. Цепляние за других.

Она ведет его не к духовной объективации пережитого; а к растворению всего в субъективном, в наслаждении.

Причины этого должны быть уже понятны:

а) резкое преобладание пассивно-восприимчиво-чувственного способа жизни над активно-агрессивно-мыслящим;

б) недостаток личной углубленной сконцентрированности и зрелой сосредоточенности — при непомерности усваиваемого материала. Личность романтика не только не достигает цельности, но, совершенная, разбивается и распыляется о многообразии мира. «Ирония» (преодолевающее вознесение личного самочувствия над каждым завладевшим им содержанием через обнаружение его внутренней несостоятельной противоречивости) как тщетное усилие спасти свою личность от этого распыления. Ирония как проявление несостоятельности *не* содержания, а автора (Фридрих Шлегель);

с) это результат дилетантства романтиков.

Два вида дилетантства:

дилетантство осведомленности — его неизбежность;

дилетантство духовного переживания — это путь к пошлости.

Фридрих Шлегель как первый, свалившийся на этот путь. Его переход в католичество достойно венчает его дилетантское иронизирование (по Зиммелю);

d) этот деградирующий все движение элемент выразился особенно в том эмпирическом истолковании, которое романтики придали многому. Так было особенно с культом

гениальности. Мы чтим в ней: чудесное явление гармонии духа и Бога, явившегося в нем.

Романтика присоединяла к этому личное самодовольное и самолюбующееся превознесение (далеко не все), и все грозило принять и принимало оттенок эмпирической пошлости;

е) в итоге вместо философии получилась публицистика не всегда хорошего тона, всегда болтливая кружковщина, иногда вульгаризирующая погоня за новыми впечатлениями.

Всем этим я не умаляю значения романтики: гений легче работает в благоприятствующей атмосфере; она посредничает между ним и массой и, может быть, в предчувствиях своих указывает ему путь.

Значительно пережить значительный предмет — есть (уже и помимо *творчества*, не чуждого романтикам) великая заслуга перед духом.

Шеллинг

Конец XVIII и начало XIX века — эпоха необычайного расцвета философской спекуляции.

Кант еще жив и работает над проведением своей критической точки зрения во все области знания.

Фихте переживает перелом и поворот; большая литература растет о Канте.

Шеллинг уже завершает свой первый период, и появляются первые статьи тридцатилетнего Гегеля.

Интересно, что в этом движении идеи Канта, развитые и осложненные Фихте, живут и действуют не в первоначальном своем виде, а в новом, осложненном.

Шеллинг стоит на плечах у Фихте, как Фихте у Канта. Шеллинг и Гегель гораздо более ученики Фихте, чем ученики Канта. Шеллинг настолько уже далеко ушел от Канта, что, изучая его, иногда не можешь не удивляться. Кажется, что он вообще не читал Критику Чистого Разума, а, усвоив ее раз из рук соперника Энезидема-Шульце, так и остался при этом.

Философия разрабатывает не проблему достоверности знания, а как бы вопрос о том, как можно, не нарушая границ, установленных Кантом, выйти опять к старым проблемам докантовской философии: к учению о субстанции, о Боге, о целесообразном устройении мира и о происхождении зла. При этом, как мы уже не раз говорили, духовный антропоцентризм Фихте постепенно бледнеет и отвергается, и человеческий дух уступает свое место Духу мировому и Божественному.

Посмотрим, как это слагается у Шеллинга.

1. Шеллинг еще юношей, 19-ти лет, усваивает точку зрения Фихте, продумывает ее с необычайной зрелостью и последовательностью и от нее начинает свои построения.

Шеллинг видит ошибку Канта в сохранении остатков вещи в себе и полагает, что последовательное философствование должно все свести к духу. Дух есть единственная реальность; вне духа нет ничего. Он есть средоточие абсолютного начала. Это абсолютное начало Шеллинг вместе с Фихте именует субъектом, или Я. Под абсолютным субъектом, духом или Я он понимает при этом сначала человеческий дух.

Задача философии представляется ему в том, чтобы вывести все из чистой самодеятельности человеческого духа.

2. Но вот параллельно влиянию Фихте начинает все сильнее обнаруживаться влияние Спинозы. Примириться эти оба влияния могли тем легче, что и сам Фихте был не чужд учению Спинозы о субстанции.

Тогда Шеллинг, выясняя сущность абсолютного, помещаемого им в человеческом духе, начинает все больше выделять не субъективную, процессуальную незавершенность духа, а ту зрелую, всеохватывающую самодовлеющую завершенность, которая характеризует субстанцию Спинозы.

Шеллинг сосредоточивает свое внимание именно на том пункте, который у Фихте остался неразъясненным: если *абсолютное Я* есть *все*, то как можно говорить о каком-то *не-Я*?

Бытие объекта, природы, слишком очевидно, чтобы оспаривать его. Не-Я — есть налицо; есть несомненно. Почему же оно не-Я? Какому Я оно противостоит?

Вместе с романтиками Шеллинг не приемлет того искусственного разрыва между Я абсолютным и Я эмпирическим, которое Фихте пытался установить в Наукоучении. Но тогда проблема обостряется. Я — едино. Не-Я — противостоит абсолютному Я. Но в таком случае абсолютное Я — не есть все; оно не абсолютно. А между тем от всеобъемлющего значения его отказаться нельзя: ибо о вещи в себе, внесубъективном остатке, Шеллинг после критики Энезида не может говорить серьезно.

Как же возможно примирение? *Как возможен переход от абсолютного, субъекта, к объекту, к противоположному?* Как возможен этот синтез а priori — спрашивает Шеллинг, парафразируя Кантовский вопрос о синтетических априорных суждениях.

Дилемма такова:

или абсолютное Я — есть субстанция; тогда невозможно не-Я;

или же есть не-Я, т.е. самостоятельное субстанциональное не субъективное начало — но тогда невозможна субстанция.

Шеллинг уже не может и не видит возможности рассматривать природу как созданный человеком толчок, приводящий его к сознанию.

Шеллинг — по отношению к природе — романтик. Она для него самостоятельное живое целое, в которое нужно восприимчиво погрузиться и познать ее откровение.

И вот Шеллинг находит понемногу тот выход, который открывается для Фихте в исторической спекуляции: *абсолютное Я — не есть человеческое Я.*

Фихте разрешил это так:

абсолютное Я { относительное человеческое Я,
человеческое Я { не-Я, природа, вещи.

Благодаря этому не-Я, природа, вещи получали значение человеческого продукта, лишённого всяческой самостоятельности толчка, границы или предела в человеческом духе; пассивной, сопротивляющейся среды.

Шеллинг разрешает затруднение иначе:

абсолютный Дух (абсолютное, { человеческий дух; Я,
но уже не человеческое Я) { природа; не-Я.

При этом в развитии мировоззрения Шеллинга «абсолютный Дух» далеко не сразу получает значение «Божественного Духа», Бога. Но он утрачивает *понемногу, вполне* значение человеческого духа. Благодаря этому природа и человек оказываются хотя и противопоставленными, но логически и метафизически *равнопоставленными*.

Конечно, человек как сознательное существо выше природы как среды бессознательной.

Но — и это самое главное — как человек, так и природа одинаково суть самостоятельные друг от друга сферы, подчиненные третьему, высшему: в них живет и проявляется Дух Мировой или Дух Абсолютный.

Прочтено: 1913. 16 марта.

[Лекция 17], часы 33, 34

ШЕЛЛИНГ. НАТУРФИЛОСОФИЯ. СИСТЕМА ТОЖДЕСТВА

3. Надо представить себе это отношение человека к природе и Богу как можно ясней.

Кант сказал: *дух первее объекта.*

И это значило: относительный, эмпирический, человеческий дух познавательно создает форму являющейся природы.

Фихте повторил: *дух первее объекта.*

И это значило:

I) абсолютный, трансцендентный, человеческий дух реально создает являющуюся природу, а

II) относительный, эмпирический, человеческий дух познает в себе абсолютное начало и познавательно и культурно обрабатывает являющуюся природу.

Шеллинг повторил: *дух первее объекта.*

И это значило:

I) абсолютный, трансцендентный, Мировой Дух реально живет в являющейся природе, движет ее, организует и творит;

II) относительный, эмпирический, человеческий дух познает в себе и в природе веяние Мирового Духа и познавательно и культурно перерабатывает являющуюся природу.

Так от Канта до Шеллинга основной тезис, по-видимому, один, а значение его радикально меняется. И осведомленному глазу должно быть сразу ясно, что Шеллинг со своей Натурфилософией мог бы и помимо Фихте найти себе прямой путь от Канта — именно от телеологии третьей Критики.

4. Переход к этой новой концепции был бы возможен для Шеллинга без того, чтобы он порвал резко с сущностью Абсолютного Я, как она сложилась у Фихте.

Фихте видел сущность абсолютного Я в том, что оно есть самодеятельность и самоопределение; — самодеятельность, обращенная на себя, не имеющая другого объекта, кроме самого себя; или короче: в абсолютном Я — субъект совпадает с объектом, оно есть тождество субъекта-объекта.

Шеллинг в первых же статьях своих останавливается на этом определении с особенным вниманием, но постепенно вкладывает в него совершенно новое значение. Он приравнивает субъект — духовному вообще, а объект — материальному вообще.

Тогда оказывается, что сущность абсолютного состоит в том, что в нем дух тождествен с материей; нет духа отдельно, материи отдельно; мало того: дух не только связан с материей — он не отличен от нее; материя и дух — это одно и то же.

В абсолютном материя и дух, эти две различности, эти противоположные начала — теряют свое различие, ин-дифференцируются.

Или: абсолютное есть индифференция духа и материи, субъекта и объекта.

Именно в таком значении абсолютное проникает *всю* природу и *всю* человеческую жизнь, движет их, организует и совершенствует. Под действием этого двигателя вся природа и вся человеческая жизнь распадается на известные ступени; образует некую мировую лестницу; эти ступени, подобно

ступеням Аристотеля и Лейбница, стоят в таком отношении, что высшая ступень включает в себя все достоинства, или всю мощь, всю *потенцию* низшей; поэтому Шеллинг называет эти ступени *потенциями* мирового духа.

5. Казалось бы, что эти ступени следовало бы понимать так, как если бы одна была связана с другой непрерывным переходом: каждая переходит в каждую соседнюю, все вместе суть единый восходящий процесс. Однако у Шеллинга это не так. Процессуальность, динамичность Фихте застывает у него в неподвижную спекулятивную отвлеченную статику.

Объяснение этого:

а) все движение вложено было им, прежде всего, в абсолютное как самодвижение и самоопределение; а на долю не абсолютного, как и у Фихте, досталась пассивность. Затем: самоопределение в абсолютном получило значение *тождества* субъекта-объекта, индифференции и замерло тоже в неподвижность;

б) у Шеллинга становится на первый план вопрос о том, как абсолютное переходит из себя к относительному; ответ его таков: абсолютное само присутствует в относительном, в каждой ступени мира. Отсюда задача – построить каждую ступень мира в отдельности как фиал¹¹⁰ абсолютного. Задача раздробляется на множество отдельных проблем;

в) Самый характер постановки и решения вопроса становится в высшей степени абстрактным. Шеллинг силою вещей вследствие огромного многообразия природного материала не может останавливаться на *двух* противоположных началах; понемногу складываются компромиссы, требующие далее натяжек; Шеллинг начинает довольствоваться и тем, если ему удастся построить какую-нибудь ступень природы как примирение каких-нибудь вообще двух отвлеченных противоположностей, с тем, чтобы потом эти два противоположных начала свести к особым состояниям духа и материи, субъекта и объекта.

В результате этого – распадение мира на ступени-потенции получает ярко выраженный не генетический характер, а *систематический*.

Это как бы некоторая классификация всех явлений, распределение их по группам, в зависимости от их большей или меньшей духовной ценности — от большей или меньшей силы, с которой дух возобладал над материей.

И в этом опять мы должны поставить ступени Шеллинга наряду со ступенями Аристотеля, может быть даже Скота Эриугены и Лейбница.

Шеллинг [Натурфилософия]

1. Мы остановились в характеристике NPhil^{III}. Шеллинга на характеристике его задачи и характера ее решения. В эту эпоху Шеллинг почти совсем оставляет в стороне учение о человеческом духе и всецело уходит в построение природы.

Построить природу как лестницу ступеней-потенций абсолютного духа — вот его задача. Абсолютный дух представляется ему при этом как тождество субъекта-объекта, как то, в чем материальное и духовное обезличиваются, индифференцируются. Но эта индифференция сама по себе все же *духовна* и притом абсолютно духовна; ее можно представлять себе как некоторую высшую, квалифицированную и притом двигательную-существенную духовность.

Мы видели, как отношение абсолютного духа к явлениям природы и отношение явлений природы между собой постепенно теряет динамический, живой характер и превращается в отвлеченное: абсолютный дух составляет сущность явления наподобие того, как у Скота Эриугены — сущность родового понятия составляет реальную живую сущность видового.

Это можно еще выразить так: дух, всеобщее — составляет субстанцию явления, единичного.

При этом нужно иметь в виду, что именно в это время Шеллинг переживает период своеобразного атеизма: объективное понимание Бога как *sui generis*¹¹², вещи в себе, для него уже невозможно; а субъективное понимание Бога как

над человеком стоящего Духа-в-себе у него еще <не> выработалось¹¹³. Мировой Дух еще не слился в его представлении с Духом Божественным.

2. Чтобы понять самую сущность Шеллинговой Натурфилософии, нужно представлять себе природу как живую, непосредственную, каждому доступную среду естественных явлений.

Представьте себе не природу вообще, а реальные явления: деревья, зверей, траву, грозу, болезнь, снег и т.д. Именно ее-то и изучает Шеллинг.

Я говорил прошлый раз, что Шеллинг *подходит* к природе как истинный *романтик*. Но, заметьте, *только подходит*. Построяет же он ее как истинный спекулятивный *схоластик*. В этом вся сущность его Натурфилософии: она есть своеобразное сращение романтики со схоластикой.

Шеллинг идет к природе для интуитивного, созерцательного, восприимлющего, взволнованно-неистового общения; он видит в ней проявление абсолютного духа. Но этим он только начинает; он не предчувствует и не наслаждается, а ставит себе с самого начала строго определенную задачу: открыть в природе основные, движущие ее противоположности, выразить их в отвлеченных формулах и показать, что эти противоположности примиряются или индифференцируются, обнаруживая этим в вещах присутствие абсолютного духа.

Таким образом, метод Шеллинга есть своеобразное сочетание феноменологии и спекуляции.

Срастив их воедино, он твердо верил, что абсолютно духовная сущность вещей постигается этим способом так, как если бы она создавалась самим постигающим; поэтому он склонен был видеть в своей спекулятивной феноменологии интеллектуально интуитивное познание. Это облегчалось для него тем, что он чувствовал, как *созерцание* срастается у него в действительности с *мышлением*.

Замечательно в этом способе философствовать то, что Шеллинга, по-видимому, не шокировало и не тяготило то огромное расстояние, которое лежало между живыми явле-

ниями, в которые он погружался созерцанием, и теми отвлеченно бездушными формулами, в которых он их выражал.

Моментами, впрочем, когда Шеллинг говорит о жизни, о мировой душе как первоначальной единой силе, движущей мир и т.д., — может казаться, что живая природа сохраняет и в его понимании некоторую жизнь и *видится* ему не как лестница абстракций, а как единый одухотворенный процесс; но эти моменты скоро исчезают опять за отвлеченными построениями.

Важно: Натурфилософия Шеллинга не отделила и не отграничила себя сознательно от индуктивно-позитивистического изучения природы (как WL¹⁴ Фихте от психологии).

Она как будто оставляет за собой право расходиться с построениями банального позитивного естествознания; как будто хочет его превзойти, заменить и вытеснить; или исправить, дополнить и научить.

Все его философствование о природе получало, таким образом, следующие черты:

I) первенствовало не индуктивное внимание к природе и не стремление к строгой точности, а интуитивное, догадывающееся истолкование и предвосхищение факта и поспешная спекулятивная обработка факта;

II) этому особенно благоприятствовало то движение в естествознании, которое тогда назрело: открытия Лавуазье и Гальвани, новые перспективы в учении об электричестве, зарождение электро-химии, остеологическое¹⁵ открытие Гёте¹⁶ и зарождение сравнительной морфологии¹⁷, наконец, подведение человека под родовое понятие животного — все это раскрывало какие-то далекие синтетические перспективы, и могло казаться, что спекулятивно предвосхитится то, о чем опытные сведения не дают возможности и подозревать;

III) у Шеллинга действительно был ряд по существу гениальных построений (например, предварение кое в чем Дарвина и эволюционистов); но он страшно торопился, писал много набросков, ничего не доводил до конца; взору

его предносились новые, героические синтезы, он вплетал в натурфилософию чужеродные понятия мистико-метафизического происхождения и больше обещал и волновал, чем давал и освещал.

Чтобы пояснить на примере его Натурфилософию:

Идея организма:

в организме, как и на всех ступенях, абсолютный дух предстает в виде тождества духа и материи;

организм движется по свойственной ему как материальному единству внутренней целесообразности;

следовательно, в организме материя живет внутренней целесообразной жизнью: она духовна;

в организме — дух есть не что иное, как жизнь данного материального комплекса, следовательно, он материален.

3. Все это гениальное, но неистовое искание Шеллинга осложнялось еще некоторыми существенными колебаниями, для решения которых нужны были зрелое спокойствие и уравновешенность.

а) Во-первых, Шеллинг ушел в NPhil., не сведя внутренние счеты с антропоцентризмом Фихте. Поэтому, говоря о своей задаче — дедуцировать природу из духа, — он долгое время сам не знал хорошенько, из какого духа он думает предпринять эту дедукцию — из абсолютно-человеческого или из абсолютно-мирового. «Природа сама первоначально реализует законы *нашего* духа»¹¹⁸.

Самостоятельность природы как своеобразного предмета довольно строго заставила его ограничиться *аналогиями* между жизнью природы и жизнью человеческого духа.

Общая отвлеченность абсолютного духа («тождество субъекта-объекта») позволяла ему не останавливаться над этой проблемой, а когда он вернулся к проблемам Наукоучения, то природа уже не могла подчиниться человеческому духу и соподчинилась вместе с ним Духу Мировому.

б) Во-вторых, Шеллинг несколько раз и по-новому пытался установить единое понятие для обозначения «абсолютный дух в природе».

Учение его о природе естественно тяготело к тому, чтобы стать единым, синтезом, системой; и соответственно, выработать себе вершину, верховное понятие, которое выражало бы верховную реальность мира. Шеллинг несколько раз пытался охарактеризовать эту идею по-новому:

I) сначала он остановился на идее «*органической жизни*» («само себя производящее тождество духа и материи»; соответственно этому вся природа есть целесообразное движение, свободное от *причинного* определения, самоорганизация; тождество *нашего* духа и материи);

II) в этом безличном самоорганизующемся движении Шеллинг увидел далее единое движущее начало, «*мировую душу*».

Соответственно этому мир не сам движется, повторяя законы *нашего* духа; а его движет, им управляет дух мировой, абсолютный; мировая душа.

Мировая душа есть реальное духовное начало, организующее и образующее систему из мира, представляющее конфликт и соединение положительной и отрицательной сил природы;

III) вслед за тем стал вопрос о характере этой мировой души, об отношении ее не только к природе¹¹⁹. Шеллинг охарактеризовал это отношение так: она есть само созидание; а все остальное созидаемое; в то же время подобно тому, как было у Спинозы, *все* есть *состояние* ее: она как бы *свет*, а явление есть *цвет света*; явление участвует, причастно мировой душе; она есть *бытие, само бытие*, а явление есть состояние этого бытия.

Сущность же этого бытия — есть синтез противоположных начал. *Все в мире есть разновидность синтеза, разновидность индифференции.*

4. В этих колебаниях и попытках замечательно то, что верховное начало Шеллинговых построений становится все более абстрактным и трудно уловимым. Каждая новая работа его несет с собою новую точку зрения, и хаотическая пестрота моей сегодняшней лекции есть только верное отражение его учения.

Учение Шеллинга достигает своей высшей точки около 1800 года, когда философ возвращается из своего натурфилософского похода и пытается выстроить в одну систематическую цепь Натурфилософию как низший член, или учение о низшей сфере, и Наукоучение как высший член, или учение о высшей сфере («Система трансцендентального идеализма»¹²⁰).

Природа изображается им здесь как система ступеней, в которой уровень все повышается и, наконец, в человеке достигает сознания, самосознания и философского самосознания в форме Наукоучения. Связь этих ступеней отнюдь не есть генетическая или временная; и все же Шеллинг считает возможным говорить о том, что *«природа есть история сознания»*.

Важно отметить, что, построя вторую часть, учение о человеческом духе, Шеллинг далеко уходит за пределы Фихтева Наукоучения. Начиная от первого проблеска сознания, от элементарного восприятия, Шеллинг пытается построить жизнь человеческого духа со включением и высших ступеней его: философии или абсолютного знания, искусства и государственной жизни, в ее различных исторических формах.

Как природа, так и человеческая душа оказывается у него своеобразным проявлением абсолютного духа, т.е. индифференции духа и материи. Но в природе материальный элемент преобладает над сознательным; а в человеке сознание преобладает над материальным элементом. Именно поэтому человеческая жизнь есть высшая потенция по сравнению с жизнью природы.

Чтобы пояснить философию духа:

Идея произведений искусства:

в статуе дух о материализовался, но дух преобладает;
гармония материальных частей — есть дух;

дух, духовное значение, красота, настроение — стала материей;

однако организм повинуетя голосу тела; его жизнь необходима по целям физическим;

а статуя повинуется голосу духа; ее бытие необходимо по законам и целям эстетическим.

5. Система Трансцендентального Идеализма была для самого Шеллинга только первой попыткой свести концы с концами. Она не удовлетворяла его самого своею, хотя с виду систематически расположенной, но все же эпизодичностью. Поэтому он на следующий же год и потом еще через два года делает попытку построить все учение по методу Спинозы, в форме единой дедукции, начиная с верховного понятия абсолютной бескачественной индифференции и выводя из нее все качества и различия. Обе работы были им напечатаны в неоконченном виде. «Система тождества»¹²¹.

Обе они *не* вели Шеллинга вглубь и были по существу не более [чем] конструктивно-спекулятивными чудесами¹²².

Сам Шеллинг не повторял их более и явно был сам не слишком доволен ими.

Параллельно и одновременно с этим в нем нарастает другой интерес, уводящий его вглубь.

Натурфилософский и конструктивный период оживает в нем; на первый план выдвигается проблема *духа*. Шеллинг уже многое сказал о ней; жизнь человеческого духа в познании, искусстве и государстве приковывала уже его мысль к себе.

Вопрос о сущности *истории* ставился у него еще в Системе Идеализма.

Влияние Лейбница преодолевает в нем понемногу влияние Спинозы. Мистическое учение Бёме воздействует на его мысль сильнейшим образом.

Душа самого Шеллинга положительно распадается на *четыре* стихии, борющиеся между собою; он пишет «Бруно»¹²³, диалог; спорящие: рационалист, натурфилософ, метафизик, мистик. Симпатии склоняются к метафизике и мистике. Туманность и незрелость диалога «Бруно» содержит перелом. В нем Шеллинг пытается освободиться от влияний Фихте и Спинозы, от рационалистической отвлеченности натурфилософии и системы тождества — и перейти к мистическому — конкретному созерцанию мира¹²⁴.

6. В результате этого перелома «потенции» — ступени природы и человеческого духа — перестают пониматься как застывшие, неподвижные.

Весь мир разворачивается как бы в исторический ряд, в становление, процесс — временный по внешней видимости, но трактуемый как вневременный метафизический процесс¹²⁵. В этом процессе — все *возникает* из Бога; Шеллинг добавляет «возникает вневременно», но описывает это возникновение как бывшее и совершившееся в прошлом.

Бог уже не отвлеченное начало, не неподвижная субстанция, индифференция или бытие, но — предвечно живое, мистически-постигаемое первоначало. Вновь и заново встает вопрос об отношении Бога к конечным вещам и к человеку. Под знаком этого вопроса могут быть объединены все искания Шеллинга: как возможно наряду с абсолютным — инобытие? (Не-Я, природа, явление, конечные вещи, греховная душа человека?)

Сначала он решал этот вопрос, ориентируясь на природе; средствами рациональной конструкции; под влиянием Фихте и Спинозы. Теперь он ставит его заново, ориентируясь на нравственности, своеобразно толкуемой; средствами мистической конструкции; под влиянием Лейбница и Бёме.

В основу у него полагается теперь идея совершенства Божия и несовершенства мира; интерес его сосредоточивается всецело на их примирении и на обнаружении предстоящей человеческому роду Божественной судьбы — возвышения к Богу.

Прочтено: 1913. 23 марта.

[Лекция 18], час 35

**ШЕЛЛИНГ.
УЧЕНИЕ О СВОБОДЕ**

7. Остановимся на этом учении его. *Philosophie und Religion*¹²⁶. Трактат о свободе. 45 лет полумолчаливой жизни, полной невыполняемых литературно-философских обещаний. Два трактата как глубочайшее им написанное.

Весь мир есть в Духе; а Дух есть Бог¹²⁷; мир есть процесс в Боге, Бог присутствует во всем; все возникло из Бога¹²⁸; он есть начало абсолютное и всесовершенное.

Откуда же в мире несовершенства человеческие, откуда нравственное зло?

Шеллинг не закрывает глаза на размеры и интенсивность нравственного зла в человеке; напротив, он видит его и считает настолько существенным, что в нравственной организации человечества считает в высшей степени важным принудительное преодоление его внешней силой¹²⁹.

Но как же тогда примирить бытие всеблагого Бога с существованием радикального, нуменального зла в людях?

Здесь послекантовская философия совершает полную, завершающую свой ход судьбу: она получает свой прежний размах и возобновляет мистико-метафизическое умозрение великих схоластиков и рационалистов.

На обновленной Кантом почве восстает Теодицея¹³⁰. Это преемство и обновленность почвы видно уже в одном том, что вся проблема ставится Шеллингом как проблема свободы человеческого духа. В его построениях стирается грань между философией и религией; религиозные проблемы делаются содержанием свободного философского, мистическим созерцанием подкрепленного умозрения.

В открытом установлении тождества философии и религии Шеллинг и видит теперь свою высшую задачу.

Интеллектуальная интуиция приводит его к Богопознанию: куда она вела, но *не* привела в свое время Канта.

8. Шеллинг начинает с признания, что единственная возможная система разума есть пантеизм. Пантеизм есть учение о том, что вещи суть в Боге, т.е. что Бог имманентно живет в них и движет их. Но эта имманентная связь отнюдь не должна пониматься теперь как механическое или логическое выведение каждой вещи из сущности Божией.

Пантеизм Спинозы уже неприемлем для Шеллинга. Он есть теперь в глазах его — безжизненная система; форма его бездушна, понятия бедны, определения и мышление абстрактны.

Эта связь должна теперь мыслиться *динамически*. И притом *не* в форме *природной* динамики: нет, создание Богом конечного есть динамическое самооткровение Бога в вещах и конечных существах.

То, что создает Бог, может быть только божественно. Божественна же в мире только свобода: т.е. власть существа к разумному самоопределению.

Поэтому Бог создает *Божественной первоначальной* свободой — человека, исполненного *природной свободой* или *природной божественностью*.

С нравственной же точки зрения свобода есть способность добра и зла. Такая способность к добру и ко злу есть и в Боге, и в людях.

С изумительной смелостью и решительностью Шеллинг ставит на самое острие следующую дилемму:

или Бог есть все; и наряду с этим существует реальная способность творить реальное зло; тогда причину или первооснову зла нужно поместить в самого Бога;

или Бог есть все; но *зло не реально*; тогда нет и свободы, и человек не есть высшая над природой ступень.

Шеллинг избирает первый путь со всею смелостью истинной религиозной интуиции.

В Боге лежит причина конечных вещей и свободы, т.е. способности не только к добру, но и ко злу.

Как же это понять?

Так как помимо Бога нет ничего, то он имеет в себе самом *основу* своего существования. Эта основа есть *реальная*

составная часть его сущности, неотделимая от него, но все же отличная от него.

Это есть нечто в Боге, что есть и не есть он сам; это некоторое смутное природное влечение в Боге к саморождению¹³¹; некоторое изначальное хаотическое стремление, неразумное, но предчувствующее разум и влекущееся к нему.

(Ср.: творческое влечение художника дать материи форму.)

Это хаотическое начало, влекомое предчувствием, движется, словно трепетно волнующееся море, согласно темному неизвестному закону, не будучи в силах создать что-либо непреходящее.

Это есть первое проявление божественного бытия.

Его движение вызывает в Боге некоторое рефлексивное представление, которое только и может быть направлено на самого Бога; самосозерцание¹³². Это самосозерцание есть рождение разума в Боге. Но так как в Боге все едино, то разум неизбежно сочетается с влечением и образует разумное стремление или *волю*.

Таков первоначальный процесс в Боге.

Но если Бог сам сущностью своею причастен изменению, движению и процессу, то процесс этот состоит и может состоять только в преодолении разумом темной первоосновы. Это гарантируется его совершенством. Для этого преодоления Богу необходимо дать основе действовать, создавать; ему необходимо открыть ее, дать ей раскрыться, чтобы обнаружилось, что он подлинно Бог и что действие его, даже из влечения своего, может дать только благой результат.

Ему необходимо открыть себя в творении, в своей противоположности.

Лейбниц был прав в том, что Бог может сотворить только низшее, менее совершенное; но в то же время непременно — одаренное тем высшим божественным даром — *свободой*, которой обладает сам Бог.

Так: воля Божия свободна; она свободна избирать себе путь к добру и ко злу; и в силу своего предвечного со-

вершенного воления она избирает путь к добру. Этот путь ведет к *полному просветлению Божественной природы или первоосновы разумом Божиим*, на пути откровения, т.е. создания вещей и человека.

По образу Божию, т.е. свободным, создается и человек.

Подобно Богу он имеет в своем составе хаотическую первооснову, природу или видимое материальное тело и чувственное влечение в нем; подобно Богу он имеет в себе свет разума, мышление [*неразб. ил...*¹³³] душу. И задача человеческого существования состоит в том, чтобы, уподобляясь Богу, сочетать природное влечение и разум в *единое*, творящее добро *единство* — разумную волю.

Таким образом, в человеке содержится вся мощь темного начала и вся сила света; в нем оба средоточия — и крайняя глубь хаоса, и высший предел неба¹³⁴.

И вот сущность зла в том, что в человеке природное влечение может обособляться от разума и действовать самостоятельно, осуществляя хаос и зло.

Всякая сущность может открыться только в своей противоположности (ср.: учение об индифференции).

И подобно тому, как совершенная сущность Бога может открыться только в своем противоположном — в творении, подобно этому разумная и светлая сущность человека может открыться только во зле и грехе.

Не следует понимать зло лишь как недостаток или отсутствие добра¹³⁵; нет, зло есть положительное реальное злое хотение и действие.

Зло есть нечто иное, как первооснова существования, поскольку она стремится в людях к самостоятельному осуществлению, к актуализации. Человек свободен в том, чтобы попустить этому самостоятельному действию или не отдаваться ему.

Однако свободу эту Шеллинг понимает не как ежеминутно осуществляющийся произвольный выбор, а как единый, предвечный, домирный акт свободного избрания своего пути: к добру или ко злу.

Грех или зло — есть отрыв человека от божественного пути, от движения к реализации всеобщей правды и любви.

Зло есть состояние оторванности твари от Бога, есть начало обособления, тварной самостоятельности, гордыни и себялюбия.

И вот этот уход от центра человек до мирового бытия еще выбрал единожды и навеки свободным актом. Грехопадение есть акт, свободно совершенный каждым из нас до начала нашей временной, земной жизни. Этим мы утвердили в себе склонность ко злу, силу тварного влечения и необходимый путь греха. Однако этим совершенно не исключается путь вверх, возможность улучшения нашего состояния.

Злое состояние как духовная дисгармония сил.

Одно это показывает наличие противоположных движений в человеке; борьба их идет по закону необходимости, но в целом — движется к свету.

Совесть человека — есть внутренний голос его собственного лучшего существа.

Только решительное обращение к добру возвращает душе состояние гармонии.

Это *не* есть состояние *моральное*; долг есть противоборство.

Истинно добродетельный, нравственный человек теряет возможность действовать злым образом; его природа переродилась в устремлении божественной сущности добра; необходимость добра становится в нем божественной; он не думает о долге, не выбирает и не сомневается; он *не может* поступать иначе. Душа его озарена лучом божественной любви; жизнь его становится истинно религиозной и преображается в грацию и божественную красоту.

Он знает себя (говорит впоследствии, через много лет Шеллинг) соединившимся с Богом, насквозь пронизанным лучами Его любви и совершенства. Он — человек и божественен сразу. Он — по Евангелию — Сын Божий.

Так, по учению Шеллинга, зло не вечно и найдет себе конец.

Весь мир есть не что иное, как развивающееся откровение Божие.

Бог открывает себя в природе и в людях, откровение это растет на протяжении всей мировой истории. В этом откровении Бог сам добровольно подчинил себя становлению и процессу.

Мир есть становящийся Бог. Бог, грядущий к своему совершенству¹³⁶. Вот почему зло обречено на гибель.

Зло в этом процессе отделяется все больше от добра и, наконец, отделится совсем и тем самым погибнет, станет небытием. А добро, разумное добро как огромный светлый итог мирового развития, воссоединится с изначальным добром в Боге. Тогда все вещи воссоединятся в Боге, все станет единым в любви.

Дух еще не есть высшее; высшее есть любовь; только любовь делает то, что вещи, которые могли бы существовать сами по себе и самостоятельно, не могут быть друг без друга и соединяются навеки.

Так, Бог открывается в последнем пределе мира как всепримирующая любовь.

Почти исключительно подлинными словами Шеллинга, но значительно сокращая и упрощая, изложил его замечательное учение о свободе. Я оставляю это последнее без анализа и освещения.

Пусть тот, кто почувствовал его глубину и обаяние, обратится к его трактату и попытается разобраться самостоятельно.

Мы увидим далее, в каком отношении Шеллинг стоял к Гегелю.

Прочтено: 1913 г. 30 марта.

[Лекция 19], час 36

ШЛЕЙЕРМАХЕР. РЕЛИГИЯ. (ЭТИКА¹³⁷.)

Шлейермахер

Если в ком-нибудь романтическое начало нашло философское выражение, то это был, конечно, Шлейермахер¹³⁸.

Для этого дела нужна была некоторая своеобразная двусторонность духовной природы, которую не обладали другие романтики: преобладающая форма жизни — чувство, наряду с этим — потребность в углубленной мыслительной ясности.

Та феноменологическая одаренность, которая была присуща всем романтикам, но из которой они ничего не сумели сделать — способность видеть самостоятельную жизнь предметов и проникаться ею, — была в высшей степени присуща Шлейермахеру. Но *не* во всех областях. Его теория познания, например, не представляет сколько-нибудь самостоятельного интереса.

Лучшее, что им было сказано, — это о том, чем он сам в действительности и непосредственно жил: религия и этика.

Два периода его творчества: ранний и поздний.

Ранний — внехристианская романтическая религиозность.

Поздний — христиански-лютеранская теологическая переработка своих воззрений; приятие догматического груза и затемнение живой предметности.

Попытки истолковать прошлое по-новому; насильнически. Это не лишено интереса, но будет оставлено нами в стороне.

1. Весь основной подход Шлейермахера к миру романтический: это жажда исчерпать в своем внутреннем переживании, слиться чувством — с многообразным живым самостоятельным миром вещей и ценностей.

Шлейермахер отнюдь не абстрактный и не спекулятивный мыслитель; он живет *не* в понятиях, *не* в общих катего-

риях и не принимает их, как спекулятивные умы, за новую реальность, невидимую, бессознательную etc.

Он имеет дело только с непосредственными живыми данностями: с религиозным или нравственным переживанием и с конкретной созерцательной реальностью. Мир для него не отвлеченная величина, мыслимая; а конкретная, представляемая, чувствуемая; не понятие, а *целое*. И вот этот-то мир как бесконечное многообразие индивидуальных предметов Шлейермахер переживал как исполненный живого божественного смысла, духа, значения.

Эта вера — характеризует *всю* ту эпоху. Философы преворали ее в *идею*, проблему, задачу конструкции. Художественные натуры вынашивали ее в форме чувства, образа; видели в ней задачу для художественно-описательного выражения.

Цельнее всего эту веру выразили Шлейермахер и Гегель. Первый — как чувствующий; второй — как мыслящий.

Шлейермахер — как истинный феноменолог; Гегель — как герой мысли, стремящийся вылить в форму спекулятивного синтеза все добытое феноменологически. Отсюда некоторая несинтезированность, фрагментарность работ Шлейермахера.

2. Учение о религии.

Философия религии Шлейермахера направлена на освобождение личной, субъективной интуиции и на оправдание ее в деле религиозного постижения.

Эпоха просвещения, теоретическим скепсисом Канта до известной степени оправданная и поддержанная, разъяснила рассудочному интеллигенту того времени несостоятельную, обскурантную¹³⁹, вредную и фантазерскую сущность религии. Мнение это распространилось и укрепились.

Шлейермахер выступает в защиту религии. Его делом является показать, что религия, выделенная Кантом из теории, не нуждается ни в теории, ни в теоретическом оправдании и дозволении; что религия, прикрепленная Кантом к этике и сохранившая эту близость и у Фихте, — не со-

впадает с ней, не опирается на нее, не зависит от нее, не подлежит ее контролю, хотя в своем истинном виде стоит с нею в некотором таинственном согласовании; [что] религия есть самостоятельный полет души; *не* познающий, хотя и не чуждый познавательности; *не* действующий, хотя и не совсем чуждый активности.

Но главное — что этот *чувствующий* полет души — есть личный, субъективный, всегда уловляющий истину — и *свободный*.

3. Исторически положение индивидуальной человеческой души слагалось почти неизменно так, что ее самостоятельному религиозному исканию и умонастроению противопоставлялась:

- а) обретенная и формулированная религиозная истина,
- б) запрет и повеление.

В течение столетий искоренялась самая идея о допустимости личного и непосредственного касания к тому центру и общения с тем средоточием, отношение к которому составляет самую сущность религии, самую ткань религиозной жизни.

Религиозная жизнь души была опосредствована и подчинена уставу; самодеятельность ее полагалась греховной, а порыв к ней — дьявольским искушением. Католичество.

Протестантство в принципе разрешило душе религиозную самодеятельность и тем самым поколебало, но только поколебало, представление об объективности, универсальности и абсолютности религиозной истины, соборно выработанной и вылитой в зрелые, священные формулы Символа веры.

Совесть верующего была признана *не* греховным, а необходимым началом в религии. Но, в сущности, протестантство отвоевало лишь возможность начать заново, от Библии, дело соборного обретения и образования единой религиозной истины.

Все протестантство есть борьба за *новую*, правда¹⁴⁰, но *правую* веру. А между тем, в самом представлении о *правой* вере заключено признание того, что другие веры, несходные, иные — суть веры неправые, неверные, суть укло-

нения от истины, заблуждения, ереси. Если религиозная истина едина, более того — единственна, то все, кроме обладателя ее, суть еретики. А так как религиозная истина содержит адекватное постижение сущности Божества и его природы, то все, не приемлющие ее, суть искажители истинного представления о Божестве, они пребывают в отчуждении, во тьме, в грехе и не знают Бога.

Таким образом, если в религии вообще можно говорить об истине, то *знанию* ее неизбежно противостоит *незнание*, заблуждение, ересь, грех.

Протестантство не спасло верующую душу от того состояния придавленности отовсюду, от тех несущихся отовсюду восхвалений множества различных и в то же время единственно верных, истинных и спасительных религиозных путей и исповеданий и, следовательно, от неизбежных угроз и осуждений.

Страх заблуждения и соответственно греха — вот иго, которое и до сих пор тяготее над верующим и которое поддерживают и культивируют в нем почти все исповедания. И в основе этого лежит общая твердая уверенность в том, что верование может быть истинным и ложным.

Момент единственной, исключительной верности лежит в самом понятии истины, и отсюда исключительность, отмежевание, спор, осуждение, озлобление и анафема.

4. Снять это иго, этот страх с души верующего, освободить его от всех этих угроз, осуждений и анафем — вот основное стремление Шлейермахера.

Идее истины нет места в религии, ибо религия не есть теория; она не учение, не ряд основоположений, понятий и догм; вот его основная мысль, освобождающая и потому радостная.

Религия по Шлейермахеру *не* есть доктрина, которая может быть истинной и ложной, доказанной и недоказанной, систематизированной или нет; все эти определения и свойства чужды религиозной сфере. Религия есть состояние и деятельность индивидуальной человеческой души, и притом именно чувствующей стороны души. Религия есть

чувствующее восприятие вселенной в ее целом, открывающее в каждой конечной вещи мира присутствие единого Бесконечного, Божества.

Для того, кто подходит извне, это есть чувствующее состояние души; на самом же деле — это есть слияние души с Богом, через чувствующее созерцание вселенной.

Мир находится в непрерывной деятельности, он действует на нас, воспринимается нами; религия состоит в том, чтобы воспринимать в этих воздействиях и в том, что они в нас вызывают, все единичное как часть целого, все ограниченное как отображение Бесконечного.

Религия не хочет и не может быть познанием.

Ее сущность в том, чтобы чувствовать все, что движет нашу душу, как единство; чувствовать, что этим единством Бесконечного обусловлено все единичное и конечное.

Вся религиозная жизнь состоит из двух моментов:

а) человек отдается миру, углубляется в него чувством и постигает, видит — что он движется Божеством;

б) этим чувством всеприсутствия Божества он проникается и распространяет его на все свое существо.

Религиозная жизнь есть непрестанное возобновление этого процесса.

У каждого человека в жизни, говорит Шлейермахер, бывает в жизни хотя бы один момент, когда душа его чувствует себя потрясенной чувством близости и восприятия Бога. Именно этот момент дает ему возможность познать, в чем сущность религии. Религиозному взгляду открывается, что все, всякая вещь есть выражение Бесконечного Божества. Тогда душа наполняется радостью и спокойствием. Все вещи открываются и переживаются по-новому¹⁴¹. Душа отдается чувству блаженного единства и духовной силы — движущей мир.

Религия есть переживание *личным чувством* — мирового духа.

«Личным чувством» — сказал я; но разве личное чувство и его содержание нуждается в доказательстве? Или может быть отвергнуто? Или может быть *не истинным*?

Нет; всякое религиозное состояние само по себе истинно и в оправдании доводами мысли не нуждается. Оно не может быть заблуждением, ибо одна наличность его свидетельствует о том, что в Боге есть и такой аспект.

5. Но ведь человеческие души не похожи одна на другую; напротив того, они бесконечно разнообразны.

В этом-то и спасение, и красота, думает Шлейермахер: бесконечная полнота Божественных качеств только и может найти себе отражение в бесконечном разнообразии религиозных переживаний. Бесконечное многообразие Божиих аспектов нельзя исчерпать, и каждому новому своеобразному постижению Божества готово радостное место и свободный путь.

Здесь *все* верно в качестве аспекта, или части, или стороны Божества.

Каждый верующий видит Бога по-своему, верует непременно по-своему, и вера его есть, безусловно, правая вера; но эта правота есть правота лишь одного из множества других, своеобразных и в своеобразии своем незаменимых, но столь же правых верований.

Все веры относятся к единой по существу, бесконечной Божественной сущности; каждый из нас сливается с Божеством по-своему; все эти слияния в целом необходимы и незаменимы друг другом. Все веры сочетаются в некоторое единство, в единую бесконечно богатую, все охватывающую и в каждой своеобразной субъективной религии нуждающуюся религиозную цельность: бытие Бога в душе человечества.

Отсюда в корне падает самая возможность ереси; нет «греха веры», нет искажения Божества человеком. Исчезает притязательность верующего; исчезает суд над чужой верой. Полная субъективность и свобода религиозного творчества.

6. Есть истинная, глубокая, гениальная мудрость в том любовном «благословении всему», которое Шлейермахер изрек в области религии.

Романтическое влечение к «оправданию природы» и в ней *всего*, к признанию и восприятию личного индивиду-

ального своеобразия нашло себе великое общечеловеческое выражение в сфере религии.

В этике Шлейермахер *не* пошел по этому же пути, с той категоричностью, как в религии.

Амальрих Бенский — пантеист XIII века — не убоился этого пути. Из религиозного слияния субъективной души с Богом вывел фактическую всеоправданность человеческой природы. Практические последователи его обратились к оргиям.

Шлейермахер, правда, видит сущность этики *не* в морали, а в нравственности, но в то же время ищет примирения с Кантовой этикой долга.

7. Прежде всего, Шлейермахер отличает этику от религии по существу.

Религия состоит в известном чувствовании; нравственность — в деяниях, в поступках.

Религия сама по себе не предписывает никаких деяний; она есть наличность Бога в душе и радость от этой наличности.

Нравственность же есть дело не Божие, а человеческое.

Можно обладать совершенной религией и *не* обладая совершенной нравственностью.

Но можно быть уверенным, что рано или поздно первая приведет за собой осуществление второй.

Таким образом, пути религии и этики расходятся: если всякая вера хороша, то не всякое делание хорошо.

8. Этика Шлейермахера по всему основному направлению своему есть не учение морали, а учение нравственности.

Сущность нравственности он видит не в борьбе из-за долга, не в устремлении к недостижимому идеалу, а в достигнутой душевной доброте, в осуществленном качестве души, ставшем ее неотъемлемым свойством. Это не разумная воля, противостоящая *природе* души, жизни инстинкта; а добрая воля, вобравшая, впитавшая в себя природу.

Великое стремление Шиллера, Шеллинга и романтиков находит себе в лице Шлейермахера хотя и не систематического учителя (это предстояло Гегелю), но непосредственного и подлинного истолкователя.

Религиозная и этическая сила Шлейермахера в том, что он сам обладал той верой и той добротой, о которых говорил и писал.

Оправдать природу — вот задача нравственности. Нравственно то состояние, в котором нет разума отдельно и инстинкта отдельно. Но то, в котором инстинкт стал в корне добр и светел; и доброта стала второй природой человека.

Это состояние есть душевная гармония; отсюда осуждение Кантовой морали борьбы — этой душевной судороги во имя добра.

Раз нравственная или совершенная душа слила инстинкт с разумом, раз что добро стало ее природой, то отпадает сознание долга, умолкает, как ненужная, совесть.

Гармоническое, уравновешенное шествие доброты.

Я не знаю больше совести, говорит Шлейермахер, меня не наказует и не увещает никакое чувство.

Если ты добр, то иди дальше, когда и куда тебе нравится, легким шагом, спокойно и весело; не стремись к умеренности в поступках; ничто в тебе не служит другому, ничто в тебе не есть средство. Это глупый обман, что ты должен хотеть того, чего ты не хочешь; не позволяй себе приказывать, что ты должен миру дать. Ты дашь ему от всей своей любви и доброты то, что выпадет из души твоей с радостью и легкостью, подобно зрелому плоду, падающему с дерева. И тогда свободно и радостно будет двигаться твоя внутренняя жизнь.

В этой легкой доброте и радостной любви человек становится Богоподобен: каждый из нас пусть узрит в себе рождение Богочеловека.

Здесь романтика касается своими глубочайшими корнями мистического видения Мейстера Экхарта, с одной стороны; и предначертывает аморалистические пути гегельянца Штирнера¹⁴², с другой стороны.

9. Вместе с долгом как высшей ступенью падает у Шлейермахера и учение о единообразном пути, ведущем к добру.

Нет единого для всех мерила совершенства; нет единого для всех обязательного средства или образа действия. Все мы

от поверхности до корня своеобразны; мы различны в самой внутренней, духовной глубине нашей. Поэтому каждый из нас должен находить для себя свой правильный исход; всегда возможна тысяча различных правильных исходов, не нарушающих законы человечности¹⁴³. Каждый пусть сам определяет себя и свои пути из познания своего своеобразия.

Каждый из нас увидит в себе своеобразную личность. Но что такое личность? *Личность* есть нечто такое, чему Бог восхотел дать бытие во всей *ее* единичности; посему личность есть избранное создание Божества и задача ее — возрадоваться этой избранности.

Каждый из нас пусть станет своеобразным отражением и выражением Божества и пусть по-своему скрестит и смешает в себе все лучшие элементы человеческой духовности. Дабы все возможные формы отображения Божества осуществились в истории человеческого рода.

10. Отсюда уже видно, что та личность, то Я, о котором говорит Шлейермахер, местами опираясь на Фихте и его Наукоучение, — коренным образом отличается от «абсолютного субъекта».

Как истинный романтик, Шлейермахер превращает «абсолютное» Я в духовную монаду конкретной единичности личности.

Любовное отношение к живой чувствующей душе доходит у него нередко до сентиментальности. Но он все же далек от того, чтобы сказать ей благословляющее «все благо»; романтическое оправдание природы *не* получает у него значения, что все в действительности, как оно есть, *добро* и в усовершенствовании не нуждается.

Природа оправдана — ибо она вся целиком *может* и *должна* войти в разумное, и слиться с *добром*.

Шлейермахер знает не только слова примирения; он не должен быть истолкован и как последовательный этический номиналист или индивидуалист.

Кроме *возможности* добра он знает еще и неосуществление его; правда, зло не есть в его глазах особая реальность, положительное нечто.

Зло есть лишь несостоявшееся соединение природы и разума, разъединенность их. Но этой разъединенностью мир богат — и для нее может быть открыт путь долга и борьбы.

Шлейермахер, в общем, не есть последовательный индивидуалист: культ личности, культ своеобразия не есть высшая цель в его понимании.

Высшая цель — вернуть себя миру и слиться с ним в единое целое.

Сполна выразить себя, творчески раскрыться и излить в мир свое духовное богатство; показать в этом излиянии высшее духовное смирение, ибо увидеть свою красоту лишь как атом единой духовной красоты мира — вот задача личного развития.

Следовательно, высшее не в личной жизни, а в ее слиянии с Божественным универсумом; может быть даже в том, чтобы

«С миром слиться навсегда
И раствориться без следа»¹⁴⁴.

Согласно этому индивидуум, живая конкретная личность не есть для Шлейермахера и высшая реальность. Шлейермахер чужд номинализму.

Мир как целое, как духовное сочетание индивидуальных глубин и красот имеет свою высшую реальность.

Все пути Шлейермахера ведут к тому, чтобы примирить единичную душу с ее личной абсолютной глубиной, со своеобразием других личностей и совершенством иных путей и, наконец, с радостным слиянием в цельное и Божественное нечто. Это последнее, как мы увидим впоследствии, сближает Шлейермахера на интуитивных путях с Гегелем и резко отличает его от Штирнера, одного из самых последовательных и резких отрицателей.

11. Теперь нам нисколько не покажется искусственным, что Шлейермахер возрождает античное понятие блага.

Благо есть достигнутое сочетание природы и разума. Согласно этому высшим благом будет целостная совокупность таких осуществленностей.

Долг есть идея творимого добра. Добродетель есть состояние, творящее добро. То и другое относятся еще к процессу осуществления.

Благо есть достигнутое, осуществленное добро. Это реализованная ценность — в индивидуальной жизни или же в человеческой совместности. Ни развить сущность идеи блага, ни построить учение о нем как систему — не могло быть делом Шлейермахера.

Ученики его собрали и издали позднее его лекции по разным прикладным и основным философским наукам. Но это мало помогло делу.

Шлейермахер в творчестве своем подобен скрипке: элемент звука дан ей в чистом, простом и гениально глубоком виде. Но невозможно, чтобы скрипка пропела симфонию.

Шлейермахер, подобно скрипке, — однострунный. В сфере своей он весь трепет и видение, и глубина.

Но нужен был поистине симфонический дух Гегеля для того, чтобы сочетать в своем видении все, чем звучала та эпоха, и найти ей классическое по зрелости и систематичности выражение.

Прочтено: Начато 1913 г. 30 марта.

[Лекция 20], часы 37, 38

ГЕГЕЛЬ. ОСНОВЫ. ПОНЯТИЕ. ДИАЛЕКТИКА. КОНКРЕТНОЕ. РАЗУМНОСТЬ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ

Гегель

1. Философское учение Гегеля есть вершина и венец немецкой идеалистической философии. В нем находят завершенное систематическое выражение и построение самые глубокие и основные идеи всего ряда. Изучая Гегеля, не

знаешь, чему больше дивиться, — ширине его взгляда, или глубине его мысли, или смелости его построения.

И в то же время, может быть, ни одно философское учение в мире не представляет таких необыкновенных трудностей для понимания, как именно учение Гегеля. Это имеет, конечно, помимо внешних оснований и глубокие внутренние.

Две основные причины:

а) во-первых, только что упомянутая нами историко-философская позиция Гегеля. Гегель начинал свой философский путь совместно с Шеллингом; система Шеллинга развертывалась на его глазах и не без некоторого участия с его стороны. Философия его сразу получает весь объем Шеллинговой философии, но сохраняет сверх того еще и проблему логики и добавляет новые проблемы — философии истории, философии права и истории философии. Весь этот огромный материал должен быть построен им как систематическое единство. Но тогда как Шеллинг начинает печататься 19-ти лет, Гегель проводит долгие годы в литературном молчании. До 31 года Гегель воздерживается от литературных выступлений; дух его зреет и концентрируется.

Гений его подобен в этом, да и не в этом только, гению Бетховена, с которым он родился и выступил в печати в одно время. Этот процесс концентрации продолжается в нем еще несколько лет, и мысль его достигает, наконец, изумительной зрелости и силы. С самого начала он понимает философию как строгое научное построение и молчит до тех пор, пока не видит себя познавшим *истину*. Тогда философия предносится ему как строгое систематическое единство, как выведение всего содержания из некоторого единого начала. Эта проблема головокружительной трудности, которую ставил и не решил Фихте, требует, очевидно, — и Фихте тоже понимал это — совершенно особого метода, такого, который был бы приложим ко всем отраслям знания, не насилуя ни одну.

Такой метод не может быть выдуман, привнесен извне, он должен как бы сам вырастать из всех вещей, они должны

требовать его — все вещи, понятия и предметы. Этот метод должен был сам напрашиваться; к нему подходила уже вся философия до Гегеля. И Гегель действительно видит в своей философии, во всем учении результат или итог всей предшествующей философии: его учение, думает он, включает, вбирает в себя все лучшее и жизнеспособное из всех учений и должно мотивированно отвергнуть неприемлемое.

б) Второй причиной труднопонимаемости Гегелевой системы являются индивидуальные свойства его мысли.

Перед нами в лице Гегеля — явление совершенно исключительной гениальной философской одаренности; чтобы понимать его идеи, нужно долгим и упорным духовным трудом выработать в себе умение следовать за ним, вместе с ним, спекулятивно мыслить.

Основная особенность его мысли та, что она не может быть понята одною мыслью. Гегель, как выразился один исследователь (Росмини¹⁴⁵), влагает во все предметы и вещи как бы некоторое безумие; все поворачивается в его изображении невидимой, как бы внутренне противоречивой стороной к нашей мысли; все становится небывалым, сложным, головоломно трудным.

Гегель видит мысли и мыслит вещи как бы воочию.

О чем бы Гегель ни говорил — будь это процесс познания, молитва, крестовый поход, драма, преступление, нравственность, — он говорит *с виду* об отвлеченном понятии; на самом же деле он понимает не абстракцию, не логическую мысль, а *живой* реальный предмет, но только не в повседневной, банальной, эмпирической форме его, а в его общей и основной сущности, предносящейся его мысленному взору.

Гегель внутренним взором, силой воображения или, — как он сам говорил, — созерцающей мыслью погружается в свой предмет, будь это логическая категория, явление природы, произведение искусства или правоотношение; в этом мысленно-созерцательном погружении нужно дойти до полного самозабвения, так, чтобы забыть даже, что это самозабвение состоялось.

Рассказ об узренном будет тогда, по убеждению Гегеля, уже не внешним описательным сообщением, а как бы речью предмета о себе, за себя и от себя¹⁴⁶.

2. На этой почве у Гегеля и складывается то, что он называет понятием¹⁴⁷.

По учению Гегеля, философствующий разум не имеет дела с единичными конкретно-эмпирическими пространственно-временными вещами как таковыми. Однако каждая из них имеет в себе некоторую сущность, нечто духовное. Это то самое, если угодно, что Шеллинг называл мировым духом, а Шлейермахер — Бесконечным в конечных вещах.

Эта духовная сущность есть не единичное, случайное в вещах, но всеобщее и необходимое.

Это — дух или *мысль*.

Когда Гегель говорит «мысль», «мышление», то отнюдь не следует себе представлять *нашу*, человеческую мысль, наш процесс сознания, протекающий в нашей душе; не следует представлять себе и отвлеченную, абстрактную мысль, формальную категорию и т.п.

Нет, мысль Гегеля есть живая, духовная, объективная сущность; она метафизически реальна, а не логически идеальна; она есть движущееся и движущее, живое, а не мертвая пустота абстракции; она не субъективна, а объективна, т.е. не состояние единичной человеческой души, а всюду наличная, в самих предметах живущая сущность.

Мысль есть понятие; понятие есть живая духовная сущность всякого бытия; понятие есть сущность мира.

Тот, кто забудет это или упустит из вида, тому я гарантирую полное непонимание Гегеля.

Можно выразить и так это основное: понятие Гегеля есть тот самый конгломерат из логического смысла, реальности и ценности, о котором я говорил Вам в начале курса.

Понятие Гегеля имеет обычно форму логически определяемой абстракции, с признаками etc.; это-то и вводит многих в заблуждение, и они не видят, что отношение этих признаков в понятии есть не равнодушное механическое

сосуществование, а живое сожительство (симбиоз) реальных существей.

Понятие Гегеля всегда *реально*. Гегель вообще не философствует о нереальном, о том, что не имеет бытия. Понятие же есть сама реальность, через которую реально все остальное; оно реально и само по себе, но то, что чуждо ему, — есть ничто, пустота, иллюзия; о нем не философствует философия, ибо философия имеет дело только с реальным.

Наконец, понятие есть начало *ценностное*. Оно всегда ценно, оно есть сама ценность. В вещах и предметах может быть больше — по объему, интенсивности и качеству — понятия и меньше; и в зависимости от этого они будут более ценны духовно и менее ценны.

Таким образом, понятие или мысль — есть дух; дух есть живой смысл мира, сама реальность, сама ценность. Чем больше в вещах и предметах духа, тем больше в них — по объему, качеству и интенсивности — смысла, реальности и ценности.

Этим Гегель находит то, чего искал Шеллинг и не мог найти: такое начало, такой элемент, которому может быть причастно все и который открывает возможность грандиозной систематизации.

Отсюда видна задача философии — показать, что дух во всем; что он есть сущность всего; показать, *как* он живет во всем и куда ведут его пути.

Мы видим, таким образом, в Гегеле величайшего реалиста в философии (в средневековом смысле).

Реально *не* единичное, а всеобщее, понятие, мысль. Вот его основное убеждение.

Мысль Гегеля сродни всем реалистическим учениям; чтобы понять его, нужно идти от великих реалистов — Платона, Скота Эриугены, Спинозы; нужно научиться от них — мыслить с ним.

3. Если мы усвоим себе это как следует, тогда мы поймем и то, что Гегель называл диалектическим методом.

«Метод» Гегеля не есть способ мыслить; не есть особый, субъективный или искусственный, условный прием распорядиться понятиями.

Нет. Это есть сам объективный способ жизни духа в мире.

Ставится вопрос: *как* живет дух в мире? Ответ: *диалектически*.

Гегель не придумал диалектику, не принес ее извне к понятиям: он *увидел* ее в понятиях, в вещах, в предметах.

Ему помогло, конечно, в этом учение Канта об антиномиях; учение Фихте о диалектических распадах в Наукоучении; учение Шеллинга об индифференцировании противоположностей в абсолютном духе; но все это намеки, указания, предчувствия для него, не более.

Гегель *видел* жизнь мысли и *знал* ее, как жизнь абсолютной духовной реальности.

Он высмотрел в своих интуитивных погружениях в предметы — что они живут, распинаясь в противоречиях. Гегель открыл диалектику на феноменологическом пути; он постиг ее так, как постигает мистик жизнь Божества, как постигали романтики праведность природы; так Декарт познал свое *cogito*¹⁴⁸, Кант — субъективность пространства, Фихте — самоопределение субъекта, Шлейермахер — сущность религии.

В таком феноменологическом, самозабвенном погружении в предметы Гегель увидел, что каждая вещь обнаруживает скрытое в ней внутреннее противоречие (конечно, не чувственная, эмпирическая вещь, а ее понятие, ее дух, ее реально-ценный смысл).

Это противоречие ищет примирения, синтеза; синтез действительно устанавливается, но так, что вещь стала обновленной; именно: она стала *богаче*, и притом оттого, что каждая из противоположностей, хотя и была отвергнута в своей односторонности, но не погибла вовсе, а вошла в синтез в качестве необходимой составной части.

Каждая из них сама по себе не верна; но сохранена в меру своей истинности, в виде незаменимого ингредиента нового установившегося синтеза. Термин «*Aufheben*¹⁴⁹».

Синтез противоположных начал содержит их оба в примиренном виде. Примеры: бытие — небытие — становление; преступление — наказание — торжество закона.

Движение не останавливается на этом: установившийся синтез вновь распадается, но уже на новые противоположности, которые вновь соединяются в еще более богатый синтез.

Мало сказать «синтез», «примирение». Сохраненные противоположности не только не сочетаются, они срastaются воедино. Ведь это живые духовные реальные моменты; это модусы абсолютного духа. Поэтому синтез их имеет не внешний, механический или логический характер; но внутренний, теснейший, *органический*.

Эту особенность в высшей степени важно понять.

4. Синтез противоположностей Гегель характеризует как конкретный, как органический. Конкретный: *cresco* — расту; сращенный.

Гегель знает две конкретности: эмпирическую и спекулятивную.

Эмпирическая сращенность не есть даже вовсе сращенность. Это иллюзия конкретности: чувственное расплывающееся многообразие пространственно-временного мира. Это неуловимое, иррациональное, текучее *ничто*. О ней философия вовсе не философствует.

Спекулятивная сращенность есть истинная сращенность: это сочетание двух распавшихся духовных сущностей в единую, богатую, бремениющую духовно обеими сращенными противоположностями. Обе они слились; стали единым новым духовным образованием. Тезис — антитезис дали синтез, тождество.

Но и это недостаточно точно. Нет трех; нету: раз, два, три. В действительности есть только единство.

Это не мы анализируем и синтезируем; это дух в этом предмете сам из себя выгоняет, как дерево ветви, противоположности; сам, сохраняя свое единство, живет в них и соединяется, сращивается в новое, более богатое образование.

Дух сам творит на этом диалектическом пути себя самого; дух сам творит свое содержание и формирует его. Дух живет *органической* жизнью. Поэтому и синтез его есть *органи-*

ческий синтез: он сочетает свои части так, что каждая из них только через это сочетание находит свою сущность и творит свое назначение. Каждая необходима, но каждая подлежит закону целого. Каждая остается собою; но живет и значит что-нибудь лишь в сращении и в служении целям целого.

То самое, что Кант в Критике Способности Суждения не позволял себе познать в природном бытии, это самое стало у Гегеля сущностью всякого бытия – ибо: сущностью духа.

Мир пронизан этим единым движением духа – сверху и донизу. Нет ничего, что не слагалось бы по законам этой диалектики.

Наука же только и делает, что изображает это движение с точностью и адекватностью. Она ничего не придумывает; она бытописует жизнь духа¹⁵⁰. Поэтому и в науке все пронизано этой диалектикой. И в Логике, изображающей жизнь духа в категориях. И в Натурфилософии, изображающей жизнь духа в природе. И в Философии духа, изображающей жизнь духа в человеческом духе: в единичной душе, в нравственности, государстве, искусстве, истории, религии и философии.

Философская мысль проникает во все, и все выстраивается в одно живое, гармоническидвигающееся и ритмически развивающееся целое.

5. Это движение есть постепенное восхождение от простого к сложному, от бедности к богатству.

Если каждый последующий синтез более богат, чем предыдущий, то ясно, что последняя ступень должна быть самой богатой, а первая самой бедной. Так это и есть. Дух в процессе своем все богатеет мысленными ингредиентами, его существо становится все более осмысленным, все больше нарастает и сращивается духовного богатства.

Гегель выражает это так, что спекулятивная конкретность духа все растет. Но это возрастание духовного богатства отнюдь не лишает дух его единства. Самый последний синтез, безмерно богатый духовным материалом, созерцается как единое, сращенное, простое образование.

Философское мышление, по Гегелю, есть созерцательное мышление, или интеллектуальная интуиция: созерцается нечто как простое; мыслится нечто как сложное.

Так, высшая ступень духа не только сложна и мыслится как сложная; но и проста, и созерцается как простая.

Дух и на последней ступени своей есть организм; он концентрирует здесь в себе весь свой диалектический путь, в едином дыхании — весь труд и все страдание своих исцеленных разрывов, но в едином дыхании радостной достигнутой.

6. Теперь нам уже легче будет понять, что Гегель разумел, когда выставлял свой с виду парадоксальный тезис: все разумное — действительно и все действительно разумно.

Этот тезис вызвал неисчислимое множество нареканий на него и столько же недоразумений. Что значит все разумное — действительно?

Разум не есть наша субъективная функция; это не способность человеческой души.

Разум — это дух; дух — это интеллектуальное созерцание; т.е. абсолютная реальность, реальная мысль, сама себя создающая.

Разум — это дух; т.е. живая мысль, сущность всего существующего. Только она одна и реальна во всем. Все, что реально, реально через дух, через разум.

Поэтому разум или живая мысль сама себя создает, сама себя творит; мысль, когда действует, — *мыслит*.

Следовательно, разум, действуя, сам себя мыслит и eo ipso сам себя творит. Разум есть реальная мысль, реально сама себя творящая. Следовательно, это интеллектуальная интуиция.

Все, что реально, реально именно потому и постольку, поскольку оно есть *самосоздание духа* или, что то же, *самомышление духа*, или, что то же, поскольку оно есть разум.

Все разумное, или духовное, — реально.

Говоря теперь по адресу недоразумеющих нарекателей: духовное реально не эмпирической, чувственной, пространственно временной реальностью, но *метафизической*,

спекулятивной, реальностью; тою реальностью, которая зрится не очами, а мыслью.

Что значит, что все действительное разумно?

Хотели видеть в этом оправдание всех низостей, всего насильничества и мракобесия нашей обыденной, банальной и, соответственно, политической жизни... Что может быть пошлее?

Но Гегель сам виноват отчасти в этих недоразумениях: действительностью он называет иногда и эмпирическую действительность, исторический факт.

Попробуем подойти с обеих точек зрения:

а) Все то, что реально *спекулятивной* реальностью, — разумно. Это значит, что дух или разум есть сама живая сущность всякого абсолютного бытия. Для Гегеля это почти тождество.

б) Все то, что реально *эмпирической* реальностью, — разумно. Это значит, что всякое явление, всякое эмпирическое событие, историческое событие — создано движением живого абсолютного духа по диалектическим законам. Это есть то самое, во что верили и Августин, и Фихте, и Шлейермахер, хотя и в другой форме. Да, продумайте это до конца, смело и последовательно. Нет вещи, духовная сущность, духовный смысл которой не был бы ступенью диалектического саморазвития духа.

Значит ли это, что в этом мире все *совершенно*, все оправдывается? Не оправдывается, но духовно осмысливается. Гегель никогда не принадлежал к тем, которые закрывают себе глаза на радикальное зло человеческой души и жизни. Зло для него есть абстракция, т.е. отрыв, отсечение какой-нибудь духовной сущности и утверждение, закрепление ее в этом отрыве и изолированности.

Дух во всем; следовательно, все имеет свой смысл, свою логическую-реальную-ценную сущность. Следовательно, и преступление, и политическое реакционерство, и проституция — имеют таковую же духовную сущность. Эта сущность может обнаружиться как злая, как оторванная, ограниченная духовно и закостенелая в этом отрыве ступень.

Но, как бы ужасно оно ни было, это зло, — раз что оно есть, раз что оно существует, — это значит, что *через* него должен был пройти дух в своем диалектическом развитии. *Через* него, но *не к нему* идет дух; как ограниченная, абстрактная, не синтезированная она <(сущность)> обречена на погибель в том виде, в каком она существует. Здесь нет реакционерства — здесь нет даже того, что называется консерватизмом обыкновенно, в банальном словоупотреблении. Конечно, Гегель учит консерватизму в том смысле, что всякая отрицательная ступень *сохраняется*, консервируется *в меру своей истинности*; но именно в эту меру. Так живет дух, в этом залог его обогащения и роста.

Но помимо этого надо признать по всей справедливости, что Гегель никогда не имел в виду «защищать» *всякое* эмпирическое явление как таковое.

Один современник Гегеля некто Круг, мыслитель, не лишенный вульгарного остроумия, предложил Гегелю печатно: доказать ему разумность, духовность и необходимость того пера, которым он пишет, и его домашней кошки. «Философия не философствует о случайных единичностях банальной эмпирии», — был ответ Гегеля. Она имеет дело со всеобщую духовною сущностью предметов.

Однако и с этим ограничением перед Гегелем должна была встать очень трудная задача: показать духовную необходимость войны, преступления, политической подкупности, деморализации и т.д.

Мы увидим впоследствии, как Гегель действительно ставил и решал некоторые из этих проблем и как он создал себе возможность обойти другие.

Установим только теперь и раз навсегда, что рационализация исторических явлений

- а) стоит у Гегеля не в центре учения, а на периферии;
- б) отнюдь не совпадает с моральным или иным *одобрением* совершающегося.

Да, дух во всем; все создано в его движении. Но движение это полно для него самого сурового труда и реальных страданий.

И то, что мы на нашем убогом человеческом языке называем злом, есть в действительности, в метафизическом ряду, страдание и труд становящегося во времени Духа.

Прочтено: 1913. 6 апр.

[Лекция 21], часы 39, 40

**ГЕГЕЛЬ.
ПАНТЕИЗМ. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА.
ЛОГИКА (НАЧАЛО)**

Гегель

1. Система Гегеля есть учение, изумляющее своим внутренним и внешним единством, своим всеобъемлющим диапазоном и своим глубококомыслием.

Наше время, философски кормящееся остатками чужой мысли и педантическими крохоборствующими выдумками, не может составить себе верного представления об этой философии и о ее дерзаниях.

У Гегеля нет ни одного вопроса, который не был бы поставлен в самую живую и непосредственную связь с последними и труднейшими вопросами о сущности Божией, о сущности духа и мира и о его судьбе. Все предстает у него как бы переобремененным в содержании своем; в каждом познании, в каждом определении у него светится последняя глубина. Можно сказать, что для Гегеля нет *не* последних вопросов.

Мы знаем уже, что такое Дух у Гегеля: эта живая метафизическая реальность, все творящая, во всем наличная; это логический смысл, абсолютно реальный, абсолютно ценный; жизнь и движение его слагается в мерный, прогрессивный ритм диалектических распадений и воссоединений; движение это идет прогрессивно от первоначальной бедности к последующему все возрастающему богатству;

каждый новый синтез богат всеми предшествующими ступенями; все срастается в живое конкретное органическое сочетание, так что последняя ступень духа и последняя ступень отражающей и выражающей его науки суть ступени с наибольшим духовным богатством.

2. Эта-то последняя ступень есть *абсолютный дух*. Следовательно, на всех иных ступенях дух не есть абсолютный дух; для Гегеля абсолютный дух равнозначен Богу. Это и есть Бог. Поэтому на всех иных, предыдущих ступенях дух *не есть Бог*, но только модус или состояние Бога. Это может не сразу показаться понятным.

Все предшествующие ступени суть, как и высшая ступень, — духовные синтезы; но это синтезы более ограниченные, более бедные. Камень — животное; семья — государство; трио — симфония. Поэтому Божественное богатство абсолютного духа не может в них развернуться и обнаружиться. Но синтезы эти созданы *самим* духом, *самим* Богом, они созданы им в виде переходной ступени для того, чтобы по ним и через них взойти выше, подняться к дальнейшему богатству. Они созданы тем самым духом, который *уже* присутствует в них и еще не присутствует сполна.

Бог *уже* есть в каждой ступени; он *уже* движет ее, изнутри разлагая и созидая ее, т.е. разлагая и созидая самого себя, свою собственную сущность, и вновь созидая ее в бóльшем примирении и богатстве (пример: организм растения уже налицо в прозябшем семени и еще *не* налицо в нем).

Ясно, что все вместе ступени духа — суть не что иное, как сам *становящийся* Абсолютный Дух, или Бог. Весь мир есть не что иное, как рост и становление Божества. Вот почему система Гегеля так исторична: она вносит идею процесса, становление во все решительно и без исключения.

Правда, этот процесс, о котором в ней говорится, *не* временный, а диалектический. Во времени все идет иначе, по крайней мере в деталях. Процесс духа есть процесс не чувственных эмпирических вещей, а скрытых за ними и доступных только интеллектуальной интуиции реальных — ценных — логических смыслов.

Не дерево растет диалектически, но общая сущность растения развивается диалектически из общей сущности неорганической природы. Не собор распадается на противоположные статуи, но эстетическая сущность скульптуры развивается диалектически из эстетической сущности архитектуры и т.д.

Поэтому процесс Гегеля происходит не во времени, не в единичных явлениях, а во всеобщей логической (реальной и ценной) сущности этих явлений.

Историчность Гегеля есть не эмпирическая процессуальность, вскрываемая им во всем — как любят это изображать популяризирующие профаны — а *метафизическая процессуальность*.

Совсем начинающий мог бы подойти к этому так: смена мыслей и чувств в душе; все различны; она уподобляется движению *единого* тела в пространстве; получается *движение мысли* в душе; отбросить психологичность и субъективность; превратить мысль в самостоятельную реальность, скрытую во всем; это и есть дух или движущаяся мысль.

3. Мы выяснили теперь два основных свойства Бога: Бог есть реальное во всем реальном; Бог есть в процессе, движении, становлении.

Гегель пантеист, и этим-то и определяется смысл и значение его пантеизма.

Согласно первому свойству Бог есть всеобъемлющая реальность; он есть субстанция, подобно тому, как у Спинозы Бог был субстанцией. Все конечные вещи и люди, всякое бытие, весь мир, все ценности — все это существует не отдельно от Бога; Бог не противостоит им, как нечто чужое. Все они суть видоизменения или состояния единой духовной субстанции. Но субстанция Гегеля не неподвижна и не мертвенно совершенна и завершена, как субстанция Спинозы. Она есть абсолютное движение, подобно субъекту Фихте; она есть дух.

В сочетании субстанциальности и субъективности Гегель сам видит сущность Бога.

Бог был всепроникающим началом у Спинозы; но то была неподвижная субстанция; жизнь ее определялась механически.

Бог был всепроникающим началом у Фихте; но то был субъективный человеческий дух, хотя жизнь его и слагалась диалектически.

Бог Гегеля есть живой движущийся дух; но не субъективно человеческий, а объективный; он есть Дух всего сущего — и человека, и природы, и логических категорий. Он объективен и всеобщ, как субстанция Спинозы. Но в отличие от Спинозы он есть *дух*, движение к совершенному состоянию, диалектическое движение, не механического, а органического характера.

Бог Гегеля в целом ближе всего к духу Шеллинга. Но и от него он отличается в корне: во-первых, своею логически-смысловую природой; во-вторых, своим диалектическим ходом.

Первое особенно важно в том отношении, что совершенно запирает для Гегеля выход за пределы рационализма.

Все философствование его сплошь рационалистично; все оно имеет дело с мыслительными определениями. Мы знаем уже, что это не субъективная и не формально-абстрактная мысль. Но мистическое постижение, *чуждое* мысленным формам, для Гегеля неприемлемо. Однако это не значит, что Гегелю чуждо мистическое вообще. Нет; самая сущность его «понятия» в том, что оно живет интуитивно созерцаемой, сверхчувственной, *мистической* жизнью.

Тот, кто хочет понять Гегеля, должен помнить, что его учение есть своеобразный *мистический рационализм*. В этом все.

Ни рассудочный формализм и человеческая логика Канта, ни живущий одними религиозными прозрениями мистицизм Якоби и Баадера неприемлемы для него, и им сознательно отвергаются.

Гегель — один из неумолимейших рационалистов и один из самых самостоятельных и глубоких мистиков. Правда, у

него все получает форму логической сущности; но тем самым и **живое**, созерцательно мистическое содержание.

Таков его *пантеизм*: все полно живой жизни развивающегося логического разума.

4. Гегель сам видел и понимал всю сложность и затруднительность своей точки зрения. Но в то же время он считал ее единственно верной и абсолютной. Мало того: в его глазах это совсем не было даже «точкой зрения». Это была *истина*.

Истинное, абсолютное знание — подлиннейшей, реальнейшей жизни Бога.

Все остальные подходы и философские учения представлялись ему истинными лишь постольку, поскольку они вели к этому роду знания и к этому видению Бога. Все выдающиеся учения в истории мысли получали от него свое место и свое значение. Это были все необходимые, но несовершенные ступени. Сознание человека должно было пройти через них, чтобы найти истину.

Диалектика софистов и Платона; учение Аристотеля об энтелехии; реализм схоластиков; тождество мышления и бытия у Декарта; субстанция Спинозы; гармонический синтез монад у Лейбница; антиномии Канта; духовная диалектика Фихте; пантеистические замыслы Шеллинга — все это путь к Гегелеву панлогическому пантеизму. Все это впитано его учением, сохранено в меру своей истинности.

Гегель видел в своей философии венец мировой мысли.

5. Как бы для того, чтобы помочь неосведомленному подняться до истинного познания, Гегель пишет большой своеобразный пропедевтический трактат под названием «Феноменология духа».

Как пропедевтическое сочинение эта книга вполне неудачна: мне не приходилось в моей жизни читать что-либо более трудное. Но как самостоятельное исследование это произведение поражает как завершенной зрелостью формы, так и глубиной содержания. Это произведение есть как бы теоретико-познавательное и критическое разъяснение основного штандпункта¹⁵¹. Оно само стоит *вне* системы.

В системе дается диалектическое описание жизни абсолютного духа или Бога в разных сферах. В «Феноменологии духа» исследуются различные виды человеческого познания и сознания. Мы увидим сейчас, что содержание ее вовсе не ограничивается пределами теории познания. В восходящем ряду, в диалектической постепенности перед изучающим встают и проходят различные формы философского сознания, от самой обыденной и до последней, истинной, абсолютной.

Во всяком философском сознании есть прежде всего претензия быть истинным, обладать истинной, или, иначе говоря, – обладать подлинной реальностью (для Гегеля это одно и то же), *самим* предметом. Вот эта-то претензия и несостоятельна, доказывает Гегель, во всех случаях, кроме высшего, абсолютного сознания.

Сознание, имея в виду *истину* или *самый предмет*, создает себе о нем понятие и воображает, что понятие и самый предмет у него совпадают. Гегель условно принимает разбираемую точку зрения и как бы дает ей высказаться до конца; идет за ней и терпеливо ждет.

Оказывается, что именно такое самораскрытие, такое самообнаружение приводит сознание каждой ступени к безвыходному затруднению, к апории¹⁵², которая состоит в том, что понятие об истине, о самом предмете не совпадает с самой истиной, с самим предметом.

Явно нужно некоторое исправление, само собой напрашивающееся. Это исправление приемлется, и слово предоставляется следующей точке зрения. С ней повторяется та же история.

Человеческий дух, человеческое сознание перебирается критически во всем диапазоне, и каждый раз обнаруживается отстояние понятия от предмета, от истины.

Мысль видит себя вступающей с роковой неизбежностью в лоно абсолютного понимания.

6. Чтобы понять это кругосветное путешествие мысли, нужно иметь в виду, что у Гегеля с самого начала в искомую *истину* или в *самый предмет* вложен указанный нами ранее характер.

Истина есть нечто абсолютно богатое, абсолютно конкретное, абсолютно объективное. Кризис, переживаемый каждой формой сознания, состоит в обнаружении того, что в ее понятии истина или бедна, или разорвана, или субъективна.

Пример с *низшей ступенью чувственного сознания*: чувственный мир — бесконечно разнообразен и сложен на вид; но сознание, принимающее его за истину, не может даже выразить словом, не говоря о понятии, того, что оно имеет в виду: «здесь» — бесконечно много, оно требует бесконечного описания, вечно длящегося рассказа; «теперь» — растаяло уже в момент произнесения и неопределимо. Все расплывается в чувственном мире на бесконечное множество скучных, единичных, субъективных разорванностей. Нет богатства, нет конкретности, нет объективности.

Другие примеры: та истина, которую имеет в виду *опытное познание*, — отличается и в грехах чувственного сознания, и в формальной рассудочности, отрывающей единичные вещи от противостоящей им абстрактной логической категории. Истина религиозного сознания оказывается и богатой, и конкретной, но пребывающей в субъективной форме: она не мыслится и потому не объективна; она чувствуется и, следовательно, — субъективна.

Только последняя, высшая форма сознания гарантирует абсолютное богатство, абсолютную конкретность, абсолютную объективность. Эта объективность возможна только в мысли и через мысль. Только тогда, когда человек мыслит, он может войти своим духом в абсолютную жизнь во всей ее чистоте. Только мыслящий может мыслить спекулятивно. В спекулятивном мышлении — отмирает все личное, все субъективное, всякий произвол и оторванность.

Поймите это: уже не душа тогда во мне, а дух. Ибо вся сила моя духовная ушла в созерцание, в мысленное созерцание жизни Бога. Уже не мое во мне, а Бог во мне. Жизнь абсолютного духа наполнила меня, я живу в нем, и он во мне.

И не Гегель говорит то, о чем он пишет; Гегеля нет; его дух слился с абсолютным духом и поэтому — это *абсолютный дух познает сам себя на высшей ступени*.

Было бы вполне ошибочно понимать Гегеля так, что он обоготворил свою конкретную эмпирическую личность. Он, Георг Фридрих Гегель, сын чиновника из Штуттгарта, путешествовавший пешком по Бернским Альпам, видевший в Йене Наполеона, преподававший философию, писавший плохие стихи и постоянно нюхавший табак, — был *просто человеком*.

Не его вина и не его заслуга в том, что через него открылась абсолютная истина: в истинном переживании очевидности, когда мысль всецело уходит в данное содержание, когда отмирает все эмпирически личное, нет простора и праздника для голодного самочувствия и тщеславия.

С истинной простотой и добротой Гегель верил, что его сознанию открылась абсолютная истина. Наше время не умеет верить так: тем хуже для него.

7. В Феноменологии духа сознание зреет и созревает до научности; это путь отчаяния во всех остальных формах философского сознания; это исследование и проверка их — и их крушение.

Что же это за виды сознания?

Гегелю безразлично, когда и в какой исторический момент существовала в действительности та или иная форма сознания. Феноменология духа не есть история в смысле временного ряда.

Гегелю безразлично также, в каком возрасте у человека преобладают те или иные формы и на какой ступени культурного развития.

Весь материал, известный ему из жизни человеческого духа, привлечен им сюда.

Все обычные подразделения и различия несущественны перед лицом основного критерия истины.

Феноменология имеет дело и с индивидуальным сознанием, и с коллективным, общественным; и с мыслью, и с чувством, и с волей, и с созерцанием. Она берет материал

свой там, где его находит: и в этике, и в естествознании, и в государственной жизни, и в литературе, и в истории, и в эстетике. Она не называет имен и не описывает единичных явлений. Все одинаково, что претендует на звание богатейшего, конкретнейшего, объективнейшего содержания сознания, привлечено ею и, по-видимому, разрушено.

Мы стоим перед началом абсолютного знания.

8. Система Гегеля распадается на две неравные части. Первая содержит учение о Боге в чистом абсолютном состоянии. Вторая содержит учение о Боге в его слиянии с миром, о становлении Бога в мире.

Абсолютный дух в его чистом, беспримесном виде есть чистая беспримесная мысль; диалектическое саморазвитие живой мысли, в которой дух сам себя познает и тем сам себя создает. Ибо жизнь духа, как выяснилось уже, есть интеллектуальная интуиция — создающее самопознание.

Движение чистой мысли, чистого понятия есть логика. Поэтому Гегель и видит в логике учение о Боге в его чистом абсолютном состоянии. Логика изображает Бога как он есть в своем вечном существе *до* создания природы и конечного человеческого духа.

За пределами логики начинается вторая часть системы, как бы второй период жизни абсолютного духа. Абсолютный дух живет здесь в мире, как бы создаваемом на наших глазах, начиная с самой элементарной формы — пустого пространства и кончая высшим проявлением человеческого духа — слиянием с Богом, с чистой мыслью в философском познании.

Начнем с логики.

9. Мы лучше всего пойдем положение логики в системе наук и в ее отношении к абсолютному духу, если вспомним замысел Фихте в Наукоучении.

Наукоучение есть систематическое выведение основоположений из верховного принципа; каждое основоположение изображает потусторонний акт духа, а в познавательном отношении представляет ту или иную из кантовских категорий; Наукоучение исчерпывает все необходимые ак-

ты человеческого духа, всю жизнь человеческого духа в ее основах и ложится в основание всех прочих наук.

Тут уже видно, что система Гегеля есть как бы выполнение этого замысла, принадлежащего Фихте. Но, конечно, с существенными исправлениями.

Подобно Наукоучению, Логика Гегеля есть основа всех наук и содержит¹⁵³ систематическую дедукцию всех категорий.

Подобно Наукоучению, Логика предначертывает своим диалектическим ходом — метод, коим постигаются все остальные науки. Но в то же время Логика есть нечто несравненно

а) большее, чем Наукоучение. Она описывает не жизнь человеческого духа, а жизнь Бога, абсолютного духа;

б) далее, и это особенно важно: основоположение Наукоучения *соответствует* акту духа; *только соответствует*, следовательно, по существу с ним *не совпадает*.

Развитие же Гегелевой логики таково, что для него не остается ничего потустороннего. Акт духа у Фихте *непосредственно не* познаваем; Наукоучение показывает только, что этот акт с уверенностью нужно допустить в бессознательной глубине нашего духа.

Логика Гегеля не знает никаких бессознательных сфер, никаких потусторонних свершений. Мысль человека, спекулятивно движущаяся, не есть уже мысль *человека*; для нее уже нет закрытого, тайного, недоступного. Это есть сама Божия мысль, сам присутствующий наличный абсолютный дух, который созерцает себя в своем чистом виде¹⁵⁴.

Бог весь открывается; из этого возникла Логика Гегеля. Все въяве. Откровение дано целиком. К этому самосозерцанию абсолютного духа и готовила нас Гегелева Феноменология.

с) Есть, наконец, и еще одно существенное отличие Логики от Наукоучения. Наукоучение на протяжении своем имеет уже дело с борьбой между человеком и природой. Не-Я есть уже полноправный член Наукоучения. У Гегеля природа и человек совсем не фигурируют в Логике. Логи-

ка — есть описание Божественной жизни *до* природы и человека. В Логике только Бог. Это жизнь и состояние абсолютного Я *до* положения им не-Я. Отсюда ясно, что категории выводятся у Фихте во взаимодействии между Я малым и не-Я, между человеческой эмпирией и природой. У Гегеля категории выводятся в описании изолированной самодовлеющей жизни абсолютного.

10. Следующий раз я покажу Вам на отрывке из Логики, как можно и должно созерцательно понимать ее содержание.

Я почти убежден, что у каждого из Вас шевелится в душе изумление и протест против такого понимания Божества. Я мог бы сказать даже больше: в понимании жизни Божественной как переливающей цепи категорий бытия, качества, количества, понятия, суждения и умозаключения — есть что-то отталкивающее, почти чудовищное.

Даже для многих верных и пламенных учеников Гегеля оказалось невозможным остановиться на такой концепции, и они пытались найти у самого Гегеля другие моменты в учении о Божестве.

Может встать общий и принципиальный вопрос: не потому ли сложилось такое понимание Божества, что самая *задача*, самый замысел слишком, до нелепости осложнен?

Зачем это нужно, чтобы система *наук* выражала *строе-ние мира*?

Систематическое учение о *знании* не есть вовсе непременно систематическое учение о *мироустройстве*, о Боге и мире в их взаимоотношении.

Замысел Фихте, о котором я говорил Вам, целиком перешел к Гегелю; это было его наследство, которое он принял целиком, с активом и пассивом. При такой постановке неизбежно, что *верховная наука*, учение о категориях, окажется описывающей верховный член мира — Божество.

Железным насилием скованы идеальный ряд знания и реальный ряд мирового бытия, так что порядок и связь одного ряда суть не что иное, как порядок и связь другого ряда.

Тем из Вас, кто знает Спинозу и старались уразуметь его «*ordo et connexio... id est* ас...¹⁵⁵», должно быть понятно, что

именно это неприемлемое для нас представление о двусторонности тождественного ряда, о *единстве* в корне мысли и бытия — царит и у Фихте, и у Гегеля. Бог есть система категорий: в этом наследие Платонова мира идей, схоластики, Спинозы и Фихте.

Прочтено: 1913. 24 апр.

[Лекция 22], часы 41, 42

ГЕГЕЛЬ.

**ЛОГИКА (ОКОНЧАНИЕ). ФИЛОСОФИЯ МИРА.
КРУШЕНИЕ ПАНЛОГИЗМА В КОНКРЕТНЫХ
НАУКАХ**

Гегель

1. Логика Гегеля изображает, как мы выяснили прошлый раз, вечную жизнь Абсолютного Духа, Бога, до создания природы и конечной человеческой души.

Человеческое сознание в росте и созревании своем прошло через целый поток ошибочных воззрений на истину и подлинное *обстояние* в абсолютном. Об этом свидетельствует Феноменология духа. На высшей ступени человеческому сознанию открывается, наконец, истина, самый предмет, подлинное обстояние в абсолютном.

Это обстояние таково, что Бог первоначально ведет чистую самодовлеющую жизнь, и эта жизнь дается в учении о категориях, в логике. Затем возникает природа и человеческий дух; в них дух ведет уже осложненную, смешанную жизнь, и эта жизнь дается в системе подчиненных наук.

Мы видели, что на этой абсолютной точке зрения Логика открывает нам подлинное, чистое, откровенное бытие Божие.

Я обещал Вам прошлый раз, что попытаюсь показать, *как следует* созерцательно понимать жизнь духа в Логике.

Если бы мне это удалось, то это значило бы, что вашему познанию открылась в части своей жизнь Божества, как ее понимал Гегель.

2. Я расскажу Вам, как *начинается* Логика, т.е. с чего начинается жизнь Божества, или, что то же, как выводятся у Гегеля первые категории.

Жизнь духа состоит в движении от бедности к богатству, от абстрактного к конкретному, от простого к сложному. Ясно, что если самая высшая ступень есть самая богатая, конкретная и сложная, то самая низшая есть самая бедная, абстрактная и простая.

Отбросим мысленно все определения, все решительно; погрузимся в полную пустоту.

Нет ничего; ни одного определения, ни одного признака, качества; ничего, что бы можно было мыслить, сделать предметом суждения.

Пустота. (Пауза.)

Но вот должно состояться начало. Из ничего нельзя чтобы началось что-нибудь. Чтобы началось движение и жизнь духа — должно что-нибудь *быть*. Должно быть лицо какое-нибудь *бытие*.

Это первое, самое неопределенное нечто и есть первая *категория бытия*.

Спросим себя, что это за бытие? Погрузимся в него мысленным взором.

Это нечто, это бытие несказанно бедно определениями; оно вовсе не имеет определений. Полная беднота. Полная абстрактность. Безусловная простота.

Напрасно мысль наша хотела бы придать ему какое-либо определение. Это первое простейшее, абстрактнейшее бытие не содержит ничего.

Вот открывается, что в нем ничего нет; полная пустота; *ничто*. Это вторая категория.

Первая категория, первая мысль пытается развернуть свое содержание и переходит во вторую мысль, вторую категорию — *ничто*.

Бытие и ничто — вот первые две противоположности.

Возьмите каждую из них самостоятельно, противопоставьте их друг другу, и Вы увидите, что это две самые резкие враждебности, которые мыслимы.

Между ними — бездна.

Бытие — это есть утверждение, наличность, положительное «да»; бытие — это мир *в потенции*, это все существующее в потенции. Из бытия может стать все.

Ничто — это есть отрицание, отсутствие, нуль, «нет»; ничто ничем не чревато, это пустота в наличности и нуль в потенции. Из ничто не может стать ничто¹⁵⁶.

Таковы эти две противоположности, взятые абстрактно, формально, не спекулятивно.

Но жизнь духа спекулятивна. В духе всякий распад есть начало синтеза, и синтез есть грядущий распад.

Мы видели, как бытие пыталось развернуть свое содержание и излилось или превратилось в ничто. Оказалось, что бытие в силу пустоты своей, в силу лишенности всяких мыслительных определений есть неопределимое ничто.

Уясним себе сущность этого тождества.

Как только бытие пытается развернуть свою сущность, оно, оказывается, есть ничто.

Как только ничто попытается развернуть свою сущность, так окажется, что при всей своей безусловнейшей пустоте оно все же есть некоторое элементарное бытие, уже в силу одного того, что оно *есть* ничто.

Оказывается, что бытие и ничто связаны роковой связью взаимного перехода друг в друга. Ни одно из них не может устоять само по себе.

Все, что остается от «бытия», — это переход в «ничто»; все, что остается от «ничто», — это переход в бытие¹⁵⁷.

Обе стороны *соединяются* в этом взаимном *переходе*, обе они разрешаются в процесс, в *становление*.

Такова третья, примиряющая их категория.

Становление есть в существе своем вечный процесс, движение, переход и беспокойство. Как только сущность его фиксируется, сконцентрируется и оседает, как только эта новая категория развернет свою сущность, так окажет-

ся, что становление в состоянии покоя есть нечто ставшее, некоторое определенное бытие или существование.

Становление или существование соединяет и примиряет в себе и бытие, и ничто.

Существование есть такое бытие, которое то и дело становится; сущность его в том, что оно всегда есть бытие, выпадающее в ничто и обновляющееся через это в своем определении. Это бытие, которое еще *есть* и уже есть *ничто*; это ничто, которое еще *ничто* и уже *есть*.

Те из вас, кто знают древнюю философию, могут при этом вспомнить о покоящейся стреле Зенона и о потоке Гераклитова ученика Кратила, в который нельзя войти и единойды.

Стрела: она летит; но в каждую мельчайшую единицу времени она покоится, хотя и в новом месте. Движение ее есть ежеминутное слияние «да» и «нет».

Поток: поток един, он есть; но нет момента, когда он был бы, только был; он весь становится.

И так во всяком движении и становлении.

Все, что изменяется, становится — а по Гегелю *все всегда* становится, — все это во всех своих свойствах постоянно причастно бытию и небытию.

Так и у Гегеля: из «да» и «нет» — из синтеза их — возникает единое «данет» — движение, становление, ставшее, сущее.

3. Когда ваша мысль, следя за моим изложением, видит «бытие», его пустоту, его переход в ничто, его сращение с «ничто» в становление, сущность становления — то, по убеждению Гегеля, это не ваша мысль думала о понятиях, а абсолютный дух жил в вашей душе и сам созерцал свое движение в чистых понятиях, категориях¹⁵⁸.

Если же мы возьмем не то обстоятельство, что Вы это мыслили, а то, что в это время происходило с бытием, ничто и становлением, — то это происходившее, объективное, есть жизнь абсолютного духа до природы и человека.

4. И вот, подобно тому, как становление причастно и бытия, и небытия и потому богаче каждого из них в отдель-

ности, так точно каждый последующий синтез включает прежние противоположности и богатеет на их счет. Движение идет последовательно через категории качества, количества, меры, сущности, явления, действительности, понятия в его субъективной жизни, в его объективной жизни и, наконец, *идеи*.

Выяснить и понять весь этот ход здесь невозможно; да и вообще чрезвычайно трудно. В мировой литературе о Гегеле многие повторяют за ним ученически весь этот ход; некоторые предчувствуют по-своему глубину его. Но никто не в состоянии объяснить его ни целиком, ни в деталях. На людей, не склонных к метафизической спекуляции, вся работа Гегеля производит подчас впечатление экстатической бессмыслицы.

Несомненно, что Гегель далеко не везде верен тому, что дает ему феноменологическое видение; несомненно, что он нередко заполняет прорехи созерцания туманом диалектической спекуляции. Наконец, несомненно, что в наше время, после изумительных логических исследований Больцано и Гуссерля, никто не в состоянии говорить с убеждением о том, что понятие движется, будь то диалектически или как-либо иначе.

Правда, мы видим, что учение о самодвижении понятий пытается обновить — при помощи неверно понятой математической идеи о бесконечно малых величинах — довольно известный неокантианец Герман Коген¹⁵⁹. Но эта неудачная попытка может иметь успех только у тех, мышление которых от природы тяготеет к неясности и довольствуется туманными конструкциями.

Мое глубокое убеждение, что мистическое мышление Гегеля имеет за собой глубокое будущее, но совершенно не в Логике. Здесь его судьба в прошлом.

5. Так или иначе, но обратимся к развитию системы.

Последняя верховная ступень Логики Гегеля есть абсолютная идея. Она представляет собою абсолютный дух в его последней завершенности и зрелости. В абсолютной идее сконцентрировались *все* категории, все мысленные

определения. Она бесконечно богата в содержании своем. Она есть абсолютный дух во всем своем богатстве и во всей своей чистоте.

В ней объективный процесс Божественного становления до природы и человеческого духа закончен. И в этом состоянии и происходит творение природы. Творение это состоит в том, что абсолютная идея, в своей полной сращенности, конкретности, в своей полной успокоенности и объединенной простоте, спокойно сама себя отпускает в инобытие или в иную форму бытия.

С этого пункта и начинается бытие духа в мире.

О сущности того самоотпущения, которое совершает здесь идея, Гегель не дает никаких дальнейших разъяснений.

Это самоотпущение имеет, однако, по своим результатам огромное значение в системе:

- а) метафизическое,
- б) познавательное.

6. Метафизическое значение совершаемого абсолютной идеей самоотпущения в мир состоит в том, что все ступени мира, начиная с первой и кончая последней, имеют в основе своей и в корне своем абсолютную духовность во всей ее полноте.

В тот момент, когда абсолютный дух себя отпускает в мир, он созрел в процессе своем до полного богатства и спокойствия.

Мир есть не что иное, как новое, иное состояние абсолютного духа.

Это новое состояние характеризуется как пространственное и временное.

Следовательно, до самоотпущения не было ни пространства, ни времени. Была *вечность*, вечное, т.е. вневременное бытие.

Первое же состояние идеи после самоотпущения есть пустое пространство и далее пустое время. В Натурфилософии Гегель пытается показать, как синтез пустого пространства и пустого времени дает материю и т.д.

Начиная от пустого пространства, идет новый ряд бытия, который предстоит также построить диалектически. Весь мир со ступени на ступень выстраивается опять в историю постепенного обогащения. Состояние абсолютного богатства, добытое в конце Логике, сменяется внезапно полнейшей бедностью; но эта бедность уже иного типа и характера.

За бедностью первых натурфилософских определений (*пустое* пространство и время) кроется вырабатывающее и создающее их абсолютное богатство логического духа. Ведь пространство, или материя, или растения, — все это не что иное, как *модус* абсолютного духа. Это *его* вид, *его* способ жить и действовать.

Новый, *мировой* процесс абсолютного духа имеет на каждой своей ступени своим духовно-диалектическим двигателем — Бога, в его конкретнейшем виде.

В растении, например, или в человеческом сознании Бог всегда в наличности; он в *сущности*, *метафизически* — *весь*, но он не весь открылся, не весь явился.

Можно было бы выразить это так: *все* категории Божественного смысла присутствуют в каждом элементе пространственно-временного мира; но не все всюду в своем полном и развитом значении.

Отсюда ясна высшая цель мирового развития: подняться до таких ступеней, на которых *все* категории Божественного смысла могли бы предстать в своем полном значении. Или, иначе говоря: абсолютный дух в мире стремится создать столь совершенное явление в пространстве и во времени, чтобы оно могло вместить его в его откровении целиком. Это совершенное явление должно быть способным вместить в себя *самое абсолютную идею*.

Но абсолютная идея есть прежде всего *мысль*. Поэтому высшим явлением мира будет мыслящее существо.

Абсолютная идея есть спекулятивная категория. Поэтому высшим явлением мира будет спекулятивно мыслящее создание; или, что то же, спекулятивная мысль, спекулятивное познание человека.

В лице спекулятивно мыслящего сознания абсолютный дух приобретает себе на земле сосуд, достойный вместить его. Ему Бог открывается целиком: сначала в своем чистом, вне-мировом, логически-категориальном виде; потом в своей мировой сущности, в своей природной и исторической жизни.

Мы приходим здесь, наконец, к полному пониманию Гегелева тезиса: философия есть самопознание абсолютно-го духа.

7. Помимо этого метафизического значения переход от внемировой жизни духа к жизни в пределах мира имеет огромное значение в познавательном отношении.

Я говорил Вам раньше, что Гегель различает две конкретности: спекулятивную и эмпирическую. Первую он ценит превыше всего, вторую не признает вовсе.

Вся философия Гегеля насквозь синтетична; она вся есть искание: примирения, синтеза, сращения, конкретного. Но *не* чувственного соединения; *не* эмпирического; не того, который предлагается нам пространственно-временным строем вещей. Такой эмпирически-конкретный синтез есть в его глазах нечто случайное, неустойчивое, мнимое, не ценное; ничтожность.

Пока мы в пределах Логики, это разъединение двух рядов или порядков — спекулятивного и эмпирического — поддержать не трудно, сравнительно.

В сфере чистых категорий эмпирии или совсем нет, или мало; чистая, диалектически движущаяся мысль.

Но как только абсолютная идея начинает свою жизнь в инобытии, в пространстве и во времени, дело сильно затрудняется.

Эмпирический порядок вещей — в природе, в общественности, в психике, в истории — *дан* нам, дан нам принудительно, неотвязно; он нам навязан силою вещей.

Кончилась героическая борьба Гегеля в построении Логики и начинается новая, может быть еще более трудная борьба за построение подчиненных наук.

Реальные, единичные, окружающие нас вещи имеют *свой*, пространственно-временный порядок и синтез.

Эмпирические, опытные науки изучают их в другом, *своем* порядке и синтезируют их по-своему, подчиняя эмпирическим законам.

Гегелю предстояло *помимо и вне* этих обоих порядков и синтезов вскрыть *новый*, самый основной, единственно истинный — *спекулятивный* порядок и синтез. На это и была направлена вся его энергия. Но что делать с теми конкретно-эмпирическими рядами?

Две возможности: или использовать, или игнорировать.

Гегель всю жизнь не мог обойтись без первого исхода, но внутренне склонялся ко второму исходу: он игнорировал самостоятельность конкретно-эмпирических рядов — непосредственного и научного. И мы можем сказать это прямо: он подготовил этим разрывом с эмпирией тот кризис, который спекулятивная философия пережила в середине XIX века.

Как бы ни было существенно иметь спекулятивное понимание эмпирически данного мира, какие бы глубокие интуитивные обобщения или открытие совершенно новых, только *метафизически* важных сторон бытия ни могла принести спекуляция, опытное изучение всегда сохранит и свое значение, и свою самостоятельность, и, методологически говоря, даже известный примат. Ибо мир *дан* все же и прежде всего опытно.

8. Именно с этой самостоятельной значительностью опытной картины мира Гегель не хотел считаться. Он не то чтобы прямо ее отрицал; он относился к опыту с пренебрежением, как к существу низшей расы, всегда готовый сказать ему: «руки прочь».

Вся система его настолько пропитана этим отношением; это отношение настолько вытекает из самых глубоких рационалистически-спекулятивных корней системы, что невозможно и безвкусно было бы пытаться, подобно русскому гегельянцу Чичерину, исправить систему Гегеля через приближение ее к опытному знанию. Вообще опасно

сдвигать гениальную односторонность к середине, обесцвечивая ее во имя умеренности и аккуратности.

Все отношение Гегеля к эмпирии имело свое основание в системе и свое влияние на ее судьбу.

9. Тайно, или полуявно, или явно, но с роковой неизбежностью, пробиралось и вторгалось эмпирическое в спекулятивное построение Гегеля.

В Натурфилософии, идущей от пустого пространства и времени через астрономию, физику, геологию, географию, ботанику, зоологию и кончающую медициной и смертью особи; в Философии духа, идущей от антропологического учения о душе человека через феноменологию духа (повторяется вкратце), психологию, через учение о религии и кончающей философией как достижением абсолютного самосознания духа; материал, строго говоря, весь первоначально дан в опыте и через опыт.

Но Гегель, как и Шеллинг, считает, что феноменологически-спекулятивный подход к опытной данности не покоится на опытном изучении ее и не нуждается в нем. И тем не менее Гегель то и дело выступает в качестве судьи над теми и другими чисто эмпирическими теориями и гипотезами. При этом в Натурфилософии Гегель более нуждается в опытных данных и нередко в добавлениях томительно излагает какие-нибудь новые для того времени открытия и точки зрения.

В учении же о духе опытное знание отодвигается им на задний план, хотя от опытной *данности* он освободиться не может. Быть может, это происходит отчасти потому, что гуманитарные знания и науки стояли в начале XIX века на очень невысокой ступени развития. В этих науках как науках *все* создано позднее или только начинало складываться в то время.

10. Для нас, стремящихся прежде всего к *пониманию* Гегеля, особенно важно понять, что самая *сущность конкретной спекулятивности* меняется с переходом Логики в Философию мира¹⁶⁰.

Сущность конкретной спекулятивности состоит в особом своеобразном сочетании, синтезе, сращении противо-

стоящих друг другу единиц. Этот синтез, как мы видели раньше, состоит в том, что образуется новое, все в себе сохраняющее, живое и духовное, органическое образование; это кон-кретное образование есть такое сочетание мыслей (в гегелевом смысле) воедино, в котором каждая, *неверная* сама по себе, входит необходимым членом в целое так, что дух целого живет и в частях.

Гегель выражает эту мысль так, что часть есть то же, что и целое, а целое есть то же, что и часть.

Так бытие в становлении *не* есть уже бытие, а становящееся бытие.

Количество в мере не есть уже количество, а количество известного качества, и т.д.

И вот, в логике синтез есть синтез чистых мыслей, т.е. логических по форме, реально-ценных сущностей; в Философии же мира синтез получает *двойную* природу:

а) Гегель в своих построениях синтезирует духовные сущности, имеющие логическую форму мыслей;

б) а в пространственно-временной действительности синтезируются эмпирически-чувственные единицы: в природе — силы и тела; в этике — переживания людей и люди как душевные единицы; в искусстве — линии, цвета, звуки, слова, образы; в истории — сложные явления индивидуальной и коллективной жизни.

Но так как в жизни мира важен не синтез мыслей, произведенный в спекулятивной науке, а синтез эмпирических единиц, хотя бы и духовного значения, то, строго говоря, *панлогизм* терпит крушение в конкретных науках.

Нельзя построить дух в мире как дух логический.

Вот в чем сущность рокового затруднения.

В эстетике не мысль образует сущность, а созерцательный образ в пространстве и во времени; в этике не мысль образует сущность нравственности, а состояние воли и души в целом; и т.д.

Поэтому *инобытие* духа в мире есть роковое для него. *Дух шире мысли.* Вот что сказала Гегелю спекулятивная переработка конкретно-эмпирического материала.

И здесь мы касаемся того основного для всей его системы и для всего немецкого идеализма постижения, которого эта философия *не* искала, но который в ней для нас открывается.

Понять философию немецкого идеализма — значит прежде всего уразуметь эту истину.

Прочтено: 1913. 28 апр.

[Лекция 23], часы 43, 44

ГЕГЕЛЬ. ВЫСШИЙ ПРЕДЕЛ. ЭТИКА. ГОСУДАРСТВО. РАЗЛОЖЕНИЕ ГЕГЕЛЬЯНСТВА

Гегель

1. Я пытался показать Вам в прошлый раз, какое существенное преломление переживает система Гегеля при переходе от Логики к подчиненным наукам. Напрасно Гегель пытается изобразить дело так, как будто переход этот не вносит ничего особенного в развитие Духа. Одно то уже, что Гегель посвящает этому переходу и его сущности едва две странички из написанных им 12 000, могло бы навести на мысль, что у него здесь не все благополучно.

По мере того как философия духа начинает разрабатываться и, частью — в форме зрелых трактатов, частью — в форме лекций, отдельные части ее получают самостоятельную разработку, обнаруживается, что у самого Гегеля были некоторые разногласия относительно того, какой же пункт духовного достижения есть высший во всем процессе духа.

Мы знали до сих пор за высший пункт — абсолютную идею, конечную ступень логики; она была самая богатая и самая конкретная в божественной жизни. Но с тех пор Бо-

жественный дух вступил в инобытие, воспринял в это богатство свое всю совокупность природных и человеческих определений и уже в ряду мирового бытия поднялся до самосозерцания.

Богатство его, несомненно, увеличилось, конкретная же спекулятивность осталась основной формой его бытия.

Ясно, что не логическое состояние оказывается высшим достижением духа, а мировое.

2. Подчиненные науки, выдвинутые Гегелем, суть: философия права, философия истории, философия религии, философия искусства и история философии. Из этих пяти наук философия религии и философия искусства не могут открыть новую высшую ступень Божественного духа, ибо Гегель неоднократно указывает на то, что религия и искусство в своем истинном виде несут в себе то же, что и логическое знание, но только религия в форме чувства, а искусство в форме созерцания.

Это, по учению Гегеля, *то же* самое содержание, но в *низшей* форме.

Из остальных трех наук философия права и философия истории строят, в сущности говоря, одну и ту же ступень абсолютного духа: ступень нравственности или национальной государственной жизни. Короче говоря: государство.

Следовательно, соперничество за изображение высшей степени остается за двумя науками:

1) *историей философии*, которая естественно приводит к последней и самой истинной философии — познанию абсолютной идеи;

2) за философией права и истории, изображающей нравственную жизнь коллектива в государстве.

В Абсолютной идее Гегель видит Божество *до* создания природы и человека; философия есть его чистое, вневременно-внепространственное самопознание; она есть венец земной жизни.

В духовной жизни национального Государства Гегель видит воплощение земного божества; Государство есть так-

же венец земной жизни; но оно — есть национальное, т.е. временно-пространственное бытие духа. Государство есть также венец земной жизни.

Если мы допустим даже, что объективный дух, живущий в Государстве, несмотря на его национальные черты, Гегель моментами представляет себе как внепространственный и вневременный, то все же абсолютная идея остается синтезом живых духовных мыслей, логичностей; а государство — синтезом живых духовных душ, психичностей. И о том, который из этих синтезов выше, Гегель так и не дал разъяснений.

Последовательность и ясность мысли должна была бы привести его к открытому признанию того, что государство всегда остается причастным эмпирическому элементу (наличность его пронизывает весь материал философии права); государство поэтому *богаче* в определениях своих, чем самосозерцающаяся абсолютная идея, свободная от эмпирического элемента.

Но идея — логична; а государство — психично. Признать за государством большее богатство значило бы признание панлогизма. Значило бы признать, что *дух шире мысли*. И Гегель обошел молчанием этот неприятный вопрос.

3. Нам остается теперь увидеть, как сложилось у Гегеля учение о нравственности и государстве.

Замечу предварительно, что когда Гегель говорит о государстве, то он, как и всюду, имеет в виду его *духовную сущность*. Нельзя сказать, что это есть идеальное государство, государство, каким оно должно быть; что это есть *нормативное* построение. Но нельзя также понимать дело так, что Гегель описывает фактическое, историческое явление государства.

Гегель согласно своей основной точке зрения *не* противопоставляет, как это было у Канта, — *нормы факту*. Это избавляет его от трудного и неприятного вопроса о том, что в эмпирической действительности государство не соответствует своей метафизической сущности.

В Государство, как и в другие философско-правовые сущности, входит *и* эмпирическая государственность, поскольку она уже осуществила в себе черты метафизической

сущности; *и* идеальная, должная государственность, *но* Государство есть *не* идеал, а становящаяся духовная сила; это есть сущность духа, сущность Бога, развертывающаяся в мире в форме нравственного единения людей.

4. Сущность всей практической сферы – нравственной и правовой – Гегель видит в *воле*.

Познание противопоставляется воле и, как и у Шеллинга, примиряется в разумную или самоопределяющуюся волю: *свободную волю*.

Свободная воля есть первая ступень объективного духа, или первая ступень социального существования: ибо *свобода* в своем наиболее простом и элементарном виде есть такая внешняя сфера господства, в которую воля себя полагает и себя в ней утверждает.

Это есть – *собственность*.

Начиная отсюда, вся социальная философия Гегеля слагается в форме диалектического описания того, как осложняется и обогащается жизнь свободной воли.

Первая ступень – *собственность* – есть самый простой и элементарный, чисто внешний способ ее бытия; последний – государство – есть самый богатый и сложный и притом внутренний способ ее жизни.

И здесь, подобно тому, как во всей системе, более простое и бедное мыслится Гегелем как менее ценное, а более сложное и богатое – как более ценное.

Можно вызвать удивление, если перечислить последовательно эти ступени жизни свободной воли, подлежащие общему закону диалектического развития, по которому предшествующее сохраняется в последующем – именно: *собственность, договор, преступление и наказание, вина, намерение, совесть, семья, гражданское общество, государство*.

Здесь нельзя, конечно, выяснить и объяснить все это; укажу лишь основное деление и затем перейду к основным результатам.

Три основные сферы: абстрактное право – его ступени (*указать*), моральность – ее ступени, нравственность – ее ступени.

Эти три сферы располагаются по принципу: от простого к сложному, от внешнего к внутреннему, от обособления к обобществлению, от формально легального — к содержательному осуществлению добра.

Так:

в сфере абстрактного права — свободная воля есть простая юридическая единица; абстрактное лицо, внешним образом квалифицируемое; обособленный единичный индивидуум, подчиненный равнодушной правовой норме, требующей внешнего легального повиновения;

в сфере моральности — свободная воля берется уже в своей внутренней интимной жизни; это уже реальная живая человеческая душа; учитываются ее внутренние переживания; она берется еще в некотором обособлении, но мораль связывает ее уже с ближними; она подчинена долгу, и праведность ее морально-легальна, и, однако же, через совесть она причастна реальному добру;

в сфере нравственности, наконец, — свободная воля берется во всей своей внутренней и внешней сложной глубине; она входит всем своим существом в живые органические социальные образования — семью, общество, государство; она становится добра сама по себе и радостно и легко живет не в обособлении, а в общем органическом совершенстве.

5. Отсюда уже в значительной степени видны основы Гегелева этического учения.

Гегель принципиально и решительно объявляет войну Кантовой морали. Сторонником ее он был только в самой ранней молодости, до своего литературного выступления. Однако очень скоро под влиянием изучения Евангелия и работ Шефтсбери Гегель понял, что мораль выражает собой лишь *путь* к нравственности, но отнюдь не ее подлинную сущность.

Моральное состояние души есть, по Гегелю, состояние разорванности, невоссоединяющегося распада; разум противостоит чувственности; долг — влечению, воля — хотению, норма — факту. Тогда как сущность Духа — в синтезе, в слиянии, в целостной цельности, в органическом

духовном сочетании и сращении всего, что противостоит друг другу; мораль не выходит и не может выйти в состояние примирения и синтетического слияния.

В самом деле, моральность есть в лучшем случае добровольное подчинение инстинктивного влечения разуму.

Но разве спекулятивный синтез — есть *подчинение*? Синтез есть спекулятивное *сочинение* равноправных сторон, их слияние, взаимопроникновение, тождество. А такое состояние совершенно недоступно и невозможно для морали и моральности. Оно является для нее *идеалом*, направляющей, регулятивной, но недостижимой идеей; идеальной неосуществимостью, тщетно манящей из бесконечного удаления.

С разительной, нещадной убедительностью и меткостью Гегель вскрывает вытекающие отсюда затруднения.

Мораль учит о добре, которое, если бы оно наступило, то само себя бы упразднило (совершенная воля не знает долга и повиновения ему).

Мораль ставит перед человеком задачу, требует строжайшего выполнения и разъясняет ему, что это выполнение невозможно.

Мораль отвлекается от всякого содержания, уходит в чистую форму; как будто практический поступок, если он действительно нравственен, не есть деяние, вытекающее из всей души и ее целостной доброты.

Условие морали в том, чтобы оставался злой, морально несправедный остаток; условие существования морали есть зло в человеке. Пока есть зло, есть мораль; не выходит ли так, иронизирует Гегель, что мораль должна, последовательно говоря, стремиться к поддержанию зла в человеке? Иначе она сама будет упразднена¹⁶¹.

Нравственность есть достижение добра; достигнутое добро.

Моральное состояние есть недостижение, недостижимость добра.

Следовательно, добивает Гегель, где живет мораль, там нет ни добра, ни нравственности.

Итак: этика, думает Гегель, как моральное учение есть культивирование противоречий и нелепиц.

6. Моральному учению о добре Гегель противопоставляет учение о нравственности.

Разделим этот вопрос на две части: учение о личной нравственности и учение о социальной нравственности. Это деление не есть деление Гегеля; личную нравственность он сливал неразрывно с общественной; примирение внутри отдельной души он считал возможным только в примирении душ, в синтезе их в новую цельность.

Но мы в нашем анализе будем двигаться последовательно.

Ограниченная пределами личности нравственность есть акт не анализа и разрыва, а синтеза и цельности.

Сознательно, легко и радостно человек делает то, что считает добром; не потому, что велит долг; не потому, что таково предписание нормы, а потому, что добро — прекрасно, что душа его любит добро, что иначе он действовать не может.

В нравственности, учит Гегель, хотение и норма соединяются, синтезируются и взаимно друг с другом проникаются. Нет хотения, стремления ко злу; есть только хотение добра. Нет отвлеченного долга, идеальной чистой воли, требующей и вечно голодной от несостоявшегося осуществления. Долг осуществляется неизменно; но он уже не долг, а живое творящееся добро.

Гибнет бездушная мораль; она есть недоразуменная или, во всяком случае, низшая, подчиненная точка зрения.

Гегель решительно порывает со статикой долга и переходит к динамике нравственности.

Все душевные переживания людей оказываются с практической точки зрения единым процессом становящегося добра; добра или нравственности может быть меньше, может быть и больше; но каждый раз наступает неминуемый диалектический процесс и достигается новая ступень.

Каждое душевное переживание оказывается с этой точки зрения известной достигнутой ступенью нравственности.

Это можно было бы так выразить: идеальная «чистая воля» Канта превращается у Гегеля из идеала в живую духовную силу, которая осуществляет себя в явлениях душевной жизни людей. Она метафизически дана уже во всем своем значении и *до* этого процесса самоосуществления в мире; но в явлениях она осуществляется и разворачивается постепенно; и когда она осуществится вполне, она придет вновь только к себе самой, но *обогатившись* эмпирической реальностью явлений.

Ясно отсюда, что перед нами тот же единый процесс становления Бога в мире; но здесь богатство его растет из эмпирического осуществления — в *практике*.

7. Теперь, согласно условию, необходимо добавить и принять во внимание, что такой индивидуально взятой совершенной воли Гегель на самом деле не знает.

Переход к внутренней примиренности личной души с самой собой есть у него в то же время переход ее к внешней примиренности: т.е. к органическому духовному сращению одной души со всеми остальными.

Нравственность есть для Гегеля не индивидуальное состояние, а социальное состояние.

Это есть состояние многих душ, сросшихся в одну; или: это есть состояние объективного духа.

Подобно тому как противоположные понятия находят себе примирение в высшем синтезе, так люди находят себе примирение в высшем социальном сочетании. Эти сочетания суть ступени, по которым движется и растет свободная воля в своем общественном бытии. Семья. Гражданское общество¹⁶². Государство.

Свободная воля есть как бы модус становящегося в мире разума. Разум есть абсолютный дух. Следовательно, социальные соединения людей суть ступени осуществления Божества в мире.

Итак, что же Гегель понимает под социальным сочетанием?

Гегель избегает говорить о дурной семье, разлагающемся обществе, несчастном или испорченном государстве.

Сущность всех этих соединений он видит в том, что составляет их положительную, добрую природу. Поэтому, например, когда он говорит о семье, то не нужно иметь в виду всякую эмпирическую семью или обращаться к индуктивной проверке его суждений. Он имеет в виду нравственную сущность истинной семьи, живущей всей своей духовной полнотой; эта-то сущность, этот логически формулированный трансцендентальный смысл семьи или государства и есть живое реальное духовное тело становящейся нравственности.

Эмпирические семьи суть виды бытия или ступени этой сущности. То же о государстве.

Сущность же такого нравственного сочетания людей состоит в том, что люди все вместе образуют некоторое новое духовное бытие, новую духовную реальность — социальную или, как Гегель ее называет, — объективную. Только в такой *объективной* духовной сущности индивидуальный человек может получить свое бытие.

Индивидуум имеет нравственное бытие только как член социальной нравственной организации. Жизнь *ее* — есть жизнь *его*. Индивидуум входит в нее, растворяется в ней и (как в общественном договоре у Руссо) получает все свое качество, все свое достоинство от этой социальной организации. Вне *ее* — он не существует. В ней — он служит ее высшим целям. Ибо синтез выше противостоявших и примиренных в нем антитезисов.

Со своей стороны, социальная субстанция включает индивидуума так, как организм свой член. Она живет своими существенными целями, организует внутренне свое бытие, формирует свое духовное тело и творит в этой организованности свой особый культурный дух.

В семье царит непосредственная инстинктивная любовь.

В гражданском обществе преобладает момент сознательной, расчетливой формальной организации (хозяйство, буржуазия).

Государственная жизнь сочетает в себе: развернутую и созревшую форму гражданской организации с непосредственным огнем пламенной любви к родине. Только в государственной жизни дух становится богат всеми своими определениями. Ибо государство есть, по Гегелю, не что иное, как духовно сросшаяся и организовавшаяся нация. А вся высшая духовная культура — не индивидуальна и не семейна, а национальна.

Национальная наука, философия, религия, искусство, национальный язык, уклад народов, литература, право — все это богатство духовных определений возможно только в государственно организованной и патриотически скованной нации, осознавшей свое единство и радостно несущей его к развитию.

Весь мировой дух, все существование Бога в мире развертывается в единый исторический процесс; всякая государственная национальность есть необходимый и желанный член в этом процессе.

Бытие Бога в мире есть в итоге своем органический синтез этих национальных духовных культур.

8. Понятно, что личность должна свободно и радостно преклониться, увидав себя творческой ячейкой в этом едином Божественном процессе мира. Человек должен понять, что он есть орудие мирового духа, и понимание это должно наполнить его радостью и геройским духом самопожертвования.

Гегель не знает таких горьких и осуждающих слов, которых он не отнес бы к гордой, самоуверенной и обособляющейся личности. К сущности индивидуума принадлежит то, что он как таковой — не реален, не существует; Гегель предстает перед нами последовательным реалистом как в логике, так и в учении об обществе. Он не только реалист в онтологическом отношении; он универсалист в телеологическом отношении, ибо верховной целью в его социальной философии является не совершенство или благополучие индивидуума, а духовное процветание *целого* государства¹⁶³.

Симфония национальных духовных культур есть высшее в мире явление; поэтому создание национальных ду-

ховных культур есть высшее в жизни человека. Все, что стоит на пути к этому — помехой, — осуждается; сознательное сопротивление этому процессу есть зло.

Зло — это познавательное или практическое обособление, абс-тракция и гордое самоутверждение единичной конечной вещи, или единичной конечной эмпирической личности человека.

Вот исходный пункт и корень Гегелевой философии ценности.

То понимание *от* целого к части, которое казалось Канту невозможным, от которого Кант отказался в Критике Способностей Суждения, — перенесено Гегелем на мир в целом.

Интеллектуальная интуиция утвердила и оправдала себя.

Умственное созерцание; созерцающее мышление; познающее сознание; создающая мысль — вот первое и последнее слово Гегелевой философии.

Разложение гегельянства

1. Философия Гегеля не сразу и не всеми, но была встречена как откровение. Школа Гегеля начала расти еще при его жизни. После смерти Гегеля, последовавшей в 1831 году 14 ноября, в день смерти Лейбница организовался кружок ближайших друзей и учеников для издания лекций и полного собрания. Царило преклонение. Гегеля сопоставляли с Александром Македонским и Христом.

Правительство, особенно прусское, видело свой интерес в поддержании Гегелевой школы, рассчитывая на вульгарно-консервативное влияние благородно-консервативных тенденций Гегелева учения. В 40-х годах были периоды, когда каждый университет Германии имел своего профессора-гегельянца.

2. Между тем понемногу среди самих гегельянцев обнаружился существенный раскол, разбивший их на правую,

консервативно-христианскую, и левую, революционно-атеистическую группы. Были и такие, которые занимали посредствующее положение.

Камнем преткновения послужил вопрос об отношении Гегеля к христианской догме, личному Божеству и личному бессмертию.

а) Ссылаясь на целый ряд попыток Гегеля приспособить диалектический трехчлен – тезис, антитезис, синтез – к учению о Св. Троице, попыток, действительно им предпринимавшихся вскользь, но неоднократно (логика – Бог Отец, природа – Бог Сын, история – Бог Дух Святой); а также на признание личности Христа как проникнутой спекулятивной Богодуховенностью и не будучи в состоянии примириться с безлично-пантеистической формой философии, правые сближали учение Гегеля с христианской догмой; в этом процессе ассимиляции система Гегеля существенно приближалась к религиозному умозрению, а в христианское богословие вносился спекулятивный элемент. (Таковы: Габлер¹⁶⁴, Hinrichs¹⁶⁵, Göschel¹⁶⁶; отчасти теологи Daub¹⁶⁷ и Marheinecke¹⁶⁸.)

б) Примирительное и потому более бесцветное положение заняли Розенкранц¹⁶⁹, Иоганн Эрдманн¹⁷⁰ и другие.

с) Левые гегельянцы выдвигали первое время с настойчивостью пантеизм как сущность Гегелева учения, и в этом они были правы.

Однако, полагая логическую часть системы неуязвимой твердыней и законченной частью, они сконцентрировали свое внимание на подчиненных науках и в особенности на историко-эмпирической ее части. Благодаря этому они очень скоро утратили спекулятивно-мистическое чутье к Гегелевой мысли, и историческая эмпирия, не особенно поддававшаяся спекулятивной обработке и у самого Гегеля, сдвинула их еще дальше от метафизики.

Знаменитый тезис Гегеля «человек в духе своем познает сущность Божества» незаметно приобрел у Фейербаха¹⁷¹ такой вид: «человек познает сущность своей души и, принимая ее за Божество, обожествляет ее».

Эмпирико-скептическая струя захлестнула левых гегельянцев так, как религиозно-догматическая поглотила правых.

Революционные брожения сороковых годов поставили на первый план социально-философскую и социально-экономическую проблемы.

Правые заняли консервативную позицию. Левые – революционную.

Из группы левых (Руге¹⁷², Бауэр¹⁷³, Фейербах, Штраус¹⁷⁴) вышли величайший социалист и экономист XIX века – Маркс¹⁷⁵ и последовательнейший и остроумнейший аморалист всех веков – Макс Штирнер.

Следующий раз я предполагаю закончить свой курс изложением и анализом его доктрины.

Осталось не прочтенным.

[Лекция 24], часы 45, 46

ШТИРНЕР. ПОСЛЕСЛОВИЕ

Осталось не прочтенным¹⁷⁶.

ПРОГРАММА **по истории новейшей философии** **«Немецкие идеалистические учения»** *(утвержденная лектором И.А. Ильиным)*

1. Общая характеристика немецкой идеалистической философии. Разложение средневекового миропонимания и секуляризация культуры. Потребность в новом миропонимании. Немецкий идеализм как Новое учение о духе. Основные течения новейшей философии до Канта. Эмпирики. Бэкон, Локк, Юм. Рационалисты. Декарт. Спиноза. Лейбниц. Их учение о бытии и познании. Познавательный

субъективизм Канта; понимание «духа» у его преемников. Дух человеческий и Дух Божественный. Пантеизм и проблема зла. Вопрос о номинализме и реализме в философии немецкого идеализма. Поглощение религии философией. Рационализм и интуитивизм у немецких идеалистов. Их философия как учение о свободе и как учение о прогрессе.

2. Учение Канта о познании. Идеал познания. Основная проблема: синтетические и априорные суждения и их возможность. Математика, естествознание и метафизика. Критика Чистого Разума и ее строение. Критика Чистого Разума как методология научного знания и как учение о человеческих познавательных способностях. Первенство субъекта познания перед объектом. Значение субъективных форм в познании. Недоступность чистой объективности.

3. Кант. Явление и вещь в себе. Непознаваемость вещи в себе. Воздействие вещи в себе как источник материи познания. Достоверное познание. Всеобщность и необходимость. Достоверное знание не есть знание вещи в себе. Достоверное знание возможно только в пределах опыта. Обоснование этой возможности.

4. Кант. Активная и пассивная сторона познания. Учение о чувственной данности. Иррациональность ее. Созерцание и рассудок. Два значения идеи «опыт». Проблема происхождения познания отрывается от проблемы его обоснования. «Критический» метод и сущность «трансцендентальной» проблемы.

5. Кант. Учение о чистых формах чувственности. Пространство и время. Их субъективность и априорность. Сущность метафизического исследования пространства и времени; сущность их трансцендентального исследования. Форма созерцаний и формальное созерцание. Ход мысли в Критике Чистого Разума и в Прологоменах.

6. Кант. Учение о рассудке и категориях. Значение мышления в познании. Сущность дедукции категории. Три синтеза в познании. Учение о «Я» или единстве апперцепции. Значение схемы. Учение о причинности у Юма и у Канта. Есть ли рассудок законодатель природы? Имманентное и

трансцендентное применение категорий. Феномены и нумены. «Пограничное» значение вещи в себе. Последовательные выводы из ее непознаваемости.

7. Кант. Учение об интеллектуальном созерцании. Почему оно недоступно человеку в познании. Непознаваемость Бога, свободы и бессмертия. Диалектика Чистого Разума. Антиномия свободы и необходимости. Ее решение. Критика доказательств бытия Божия. Онтологическое доказательство. Общие выводы из Критики Чистого Разума. Ее связь с дальнейшими трудами Канта.

8. Кант. Моральное учение. Норма и закон природы. Практические основоположения: максимы и императивы. Гипотетические и категорические императивы. Воля или практический разум. Учение о «доброй» воле. Верность долгу. Уважение к долгу как единственный моральный мотив. Автономность воли. Формулы категорического императива. Личность как цель и средство.

9. Кант. Моральное учение. «Ты можешь, потому что ты должен». «Свобода» воли как автономность ее. Свобода и мир нумена. Свобода как *ratio essendi* морального закона. Моральный закон как *ratio cognoscendi* свободы. Сочетание свободы и необходимости. Свобода и вменение. Самоопределение воли ко злу и новое понимание свободы. Свобода воли как метафизическая реальность и как нереализуемый идеал. Постулаты бессмертия и бытия Божия. Отношение Канта к религии.

10. Кант. Натурфилософия. Проблема организма и внутренней целесообразности. Невозможность познать жизнь организма изнутри. Разрыв между созерцанием и мышлением. Интеллектуальное созерцание.

11. Первые ученики Канта. Рейнгольд и его учение о представлении. Энезидем-Шульце и его критика. Маймон. Ограничение сферы достоверного знания. Шиллер. Критика Кантовой морали. Противоставление ей эстетической нравственности. Этическое значение красоты. Примирение разума с природой.

12. Фихте Старший. Постановка основной проблемы: Отказ от вещи в себе и систематическое учение о знании. Потребность объяснить происхождение чувственного материала. Человеческий дух как субъект. Влияние Канта. Человеческий дух как субстанция. Влияние Спинозы. Абсолютное в пределах человеческого духа. Абсолютное Я само создает и форму, и материю познания. Абсолютная активность субъекта как осуществление интеллектуального созерцания. Абсолютное Я не подобно ли вещи в себе?

13. Фихте Старший. Наукоучение как система науки и как «история» сознания. Три основоположения «Я» и «Не-Я». Теоретическое «Я»: дедукция представления. Практическое «Я»: учение о должном. Наукоучение не есть ли психология? Абсолютное «Я» – единственно и множественно? Абсолютное «Я» и монады Лейбница. Почему деятельность абсолютного «Я» остается нам неизвестной?

14. Фихте Старший. Учение о нравственности. Идея самостоятельности. Свобода как цель. Основные пороки. Правовое общение как условие самосознания. Второй период исканий. Воззрение на историю; в чем сущность прогресса. Абсолютное как первоначало и как неосуществимый идеал. Разрыв с антропоцентризмом и переход к религиозной философии.

15. Шеллинг. Его духовная связь с романтиками. Влияние Фихте. «Не-Я» получает самостоятельность. Натурфилософия и ее проблема: дух как сущность природы. Дух человеческий; дух мира, дух Божественный. Дух как примирение противоположных начал (индифференция). Натурфилософия как романтическая схоластика. Влияние Спинозы и постепенное удаление от Фихте.

16. Шеллинг. Философия расширяет свои пределы. Состав «Трансцендентальной философии». Попытка построить «систему тождества». Переходный период. Диалог «Бруно». «Учение о свободе». Влияние Лейбница и Бёме. Проблема зла. Как оно возможно? Учение о «природе» в Боге. Зло есть торжество «тварного» начала. Ответственность человека. Путь воссоединения с Богом.

17. Шлейермахер. Его связь с романтиками. Учение о религии. Религия как сфера чувства. Религия не может быть неистинной. Чувство абсолютной зависимости. Религия как слияние конечного с бесконечным. Этические воззрения. Идеи индивидуальности и своеобразия. Человек как микрокосм. Учение о благе.

18. Гегель. Его связь с Шеллингом. Учение о сущности понятия. Понятие как мысль и фрагмент Духа. Понятие как сущность реальности. Гегель и Аристотель. Сущность рационализма у Гегеля. Учение Гегеля как синтез Фихте и Шеллинга. Как понимать разумность действительности?

19. Гегель. Дух как субстанция и субъект. Дух как творчество самого себя. Диалектический метод как путь Духа и как способ философствования. Тезис, антитезис и синтез. Строение Гегелевской системы. Логика. Философия природы. Философия духа. Задача Феноменологии духа.

20. Гегель. Практическое учение. Отношение к морали. Семья, гражданское общество и государство как ступени нравственности. Государство и история. Сущность исторического процесса. Воззрение Гегеля на историю философии. Разложение Гегельянства и его судьбы.

Пособия:

Фалькенберг. История новой философии. Пер. под ред. Д. В. Викторова.

Виндельбанд. История новой философии. Т. II.



**ИСТОРИЯ ЭТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ
(ОТ СОФИСТОВ ДО ШТИРНЕРА)**



[Лекция 1], часы 1, 2

ВВЕДЕНИЕ

Весною истекшего академического года я вошел в совет юридического факультета с представлением о том, чтобы наряду с историческим курсом по философии права мне была предоставлена возможность читать и систематический курс. Выслушав мои доводы, факультет согласился с предоставленными мною соображениями и решил: чтение через год сводного курса для II и III курсов – один год *истории* философии права, другой год – систематического курса.

Исторический курс: изучение не самого предмета, а чужих мыслей о предмете в их внутренней связи и хронологической последовательности.

Систематический курс: изучение непосредственно самого предмета, стремление познать не чужие (может быть, неверные) идеи, а подлинные свойства самого предмета.

Система нуждается в истории (что уже сделано? какие были уже найдены до нас пути? какие были сделаны ошибки?).

История нуждается в системе (история чего? необходимо уже определить *предмет*; исследование чужой мысли о предмете нуждается в некотором знакомстве с самим предметом – зрячее отношение к истинному и ложному, к уклонению и оттенкам).

Поэтому: можно начинать с истории и переходить к системе; можно и наоборот (каждый курс иначе).

В чем же предмет философии права? И как возможно изучать его?

Философия права есть вид философии; нельзя сказать, что есть философия права, не решив вопрос о том, что есть философия.

Философия права как наука имеет до сих пор вполне неопределенный характер. Неопределенен ее предмет, еще больше неопределенен ее метод; в этой сфере считает себя компетентным всякий, кому не лень составить себе две-три общих идеи о философии и о праве. А между тем философия права или есть уже наука, или должна стремиться стать наукой. Иначе ей не место в университете и на университетской кафедре.

Что же такое *наука*?

1. Наука есть совокупность утверждений, удовлетворяющих максимуму доказуемости и связанных отношением к единому определенному познаваемому предмету и к единому методу познания.

Анализ этого:

утверждение — суждение, мысль;

не эмоции, не волевые акты, не художественные образы (все это входит в психический процесс наукознания, но не в корпус науки);

не мнения (субъективизм), не выдумки (произвол).

Наука есть нечто в сфере теоретической мысли, созревшей до степени суждения.

Максимум доказуемости —

доказательство — обнаружение тех связей, в силу которых созревшее суждение приемлется как истинное;

доказательство ведет со ступени на ступень; ряд или бесконечен, или обрывается суждением не обосновываемым, истиной самоочевидной;

в обоих случаях нужен максимум, целесообразно находимый научным тактом;

в первом случае максимум количественный, во втором — качественный (самоочевидность).

Единство предмета —

каждая наука имеет свой особый предмет;

иначе слияние и смешение различных наук;

определенность предмета — устанавливается через критерий для отбора изучаемого от не изучаемого в данной науке;

в сложных и молодых науках предмет может определяться предварительно и условно;

но во всяком случае определение необходимо.

Метод —

связь с предметом: изучение понятий требует такого метода, например, который неуместен в опытных науках.

Отсюда: единство предмета требует единства метода, сходнохарактерности.

2. Все это отсутствует в философии права. *Здесь господствует рядом с мыслью и научностью*:

настроение — (публицистика);

мнение — (разглагольствование профанов);

произвол — отсутствие нарастающей единой и сдерживающей научной культуры.

Отсутствие единого предмета:

всякое общее рассуждение, как философия о *праве* и обо всем, с чем оно в связи;

подобие науки ковру из кусочков;

куски истории, политики, социологии, этики, социальной философии, юриспруденции, даже биологии, теории познания и психологии.

Отсутствие единого метода:

метод как последнее, приобретаемое наукой;

единство его как признак научной зрелости;

полная безметодица в юриспруденции и в философии права.

3. *Между тем*: наука или приобретает эти признаки, или погибает как наука.

Что же такое философия и что такое философия права?

Два возможных пути определения:

1) индуктивный,

2) дедуктивный.

Индуктивный путь определения невозможен:

в чем он состоит?

Перебрать все учения о философии и выяснить, что в них общего.

Это невозможно:

а) в начале изучения,

б) строгость и полнота индукции может погубить понятие (останется рассмотрение самых общих вопросов с самых общих точек зрения).

Остается второй путь — дедуктивный.

В чем он состоит?

Указуются общие и основные принципы как результат выполненной ранее работы и из них выводится определение.

4. *Предмет и метод философии.*

Отрицательный подход:

а) задачей философии как науки не может служить выработка *мировоззрения*;

философия и философствование;

субъективно-психологический характер мирозерцания;

мирозерцание как вненаучное систематически-личное единство мироощущения; его а-логизм и принцип: вероятности;

мирозерцание есть итог не философии, а философствования;

философствовать можно и ненаучно.

Итак, философия не кусок жизни, а наука.

б) *философия — теория, а не практика.*

Это совокупность познавательных утверждений в отвлечении от жизненного действования. Теория важна для практики, но с ней не сливается.

Итак: философия есть теоретическое знание.

Каков же *предмет* этого теоретического знания?

Философия отличается от других наук своим *предметом*. Философия не удовлетворяется тем знанием, каким удовлетворяются другие науки. Философия искони стремилась к большему: к мудрости. Мудрость больше знания; она есть потенцированное знание. Мудрость знает

не только то, что знает обычное знание; но и еще нечто большее.

Это большее может относиться или *к тем же*

а) *предметам*, которые подлежат ведению и изучению других наук; или же к новому предмету;

б) а так как другие науки исчерпывают своим знанием весь видимый и чувственный мир, то этим предметом может быть только самая сущность этих наук.

<Подробнее>

а) В первом случае философия знает о вещах нечто новое и по-своему; те же вещи она исследует совершенно по-новому; новым методом, новым способом, новым видением; и этот новый метод создает из старых предметов — новый предмет.

Тогда философия есть *метафизика*; метод ее есть систематически применяемая интуиция с аналитическими целями, т.е. феноменология.

б) Во втором случае философия есть наука о науке, или наукоучение, т.е. теория познания. Именно как наука, исследующая сущность познания, философия есть первая наука, наука всех наук. Она первее метафизики и всех остальных знаний. Она учит о *сущности знания*. А так как знание есть достоверное или *истинное суждение*, а суждение есть мысль, то философия как теория познания учит:

1) о сущности мысли, или о *смысле* (общая логика);

2) о форме известного смысла, или о понятии и суждении (формальная логика);

3) об истинном знании и о его критерии — истине (трансцендентальная логика).

Таким образом, если мы оставим в стороне метафизическую философию и объединим первые две задачи теории познания, то мы получим две основные проблемы философии:

1) учение о науке и научном познании вообще;

2) учение о достоверности или ценности в познании.

Проблема формальная и проблема ценностная.

5. Философия права есть *вид* философии. Отсюда у нее есть две основные проблемы:

а) проблема формальная — о юридическом познании вообще (учение о предмете и методе юридических наук);

б) проблема права как особого вида ценности (учение о ценном, истинном, справедливом праве, о его критерии и обосновании этого критерия).

6. Два года тому назад, излагая историю философии права, я останавливался на методологической проблеме. Ныне остановлюсь на ценностной.

Следовательно, я попытаюсь дать историю различных учений о том, что ценно, хорошо, добро в сфере человеческих отношений — в широком и углубленном смысле этого слова.

Учение о праве, каким оно должно быть, есть учение о естественном праве.

Естественное право не есть действующее право; но не есть и изобретение досужего прекраснотворца. Естественное право не познается так, как изучается положительное, действующее право; но выводится из научно добытых и сформулированных принципов. В сущности говоря, оно *не* есть право, если правом называется совокупность предписаний, утвержденных общественной властью.

Как возникает естественное право:

наличность общественных отношений и их регулирование;

неудовлетворенность нравственного сознания этим регулированием и его нормами;

требование иных правил, иного права.

Естественное право как идеальное, правильное право. Это: справедливые нормы действующего права и требуемые нормы мыслимого права.

Как добыть это естественное право?

Вненаучные способы его добывания: произвол, мнение, интерес, корысть, фантазия (утопии).

Научные способы добывания: строится дедукция из основных принципов. Что это за принципы?

Этика как их источник.

Естественное право как результат суда нравственности над правом.

Нравственность может творить суд или над правовыми нормами, или над регулируемые ими внешними отношениями.

В первом случае получится в результате: совокупность идеальных (нравственно-верных) правых норм; *философия права в узком смысле*.

Во втором случае получится в результате: совокупность идеальных (нравственно-верных) внешних или общественных отношений людей; *социальная философия*.

В истории философия права и социальная философия ставились и разрешались в неразрывной связи. В наше время эти отрасли знания расходятся все дальше и становятся все самостоятельнее.

Следовательно, задача естественно-правовой доктрины состоит в строго научной дедукции из верховных нравственных принципов — нравственно верных общественных норм и нравственно верных общественных отношений людей. *Не в создании* тех и других, а в формулировании и описании. Подробное описание таких отношений, как бы уже осуществленных, даст утопию.

Создание же их будет делом *политики: политики-практики*, к которой придет на помощь *политика-наука*, изучающая вопрос об осуществлении лучшего права и лучших общественных отношений.

7. Отсюда ясно, что первым делом философии права, как мы ею занимаемся, будет: уступить свое место нравственной философии или этике. Философия права упирается в этику и не может шагнуть без нее ни одного шага.

Но разве возможна научная этика? Не есть ли дело нравственности — интимное дело личной совести? И разве есть единая для всех нравственность? И тогда в чем же ее сущность?

Устранение этих вопросов. Отнесение их в семинарское обсуждение.

Мы являемся здесь историками философии, а не философами. Поэтому *моя задача в том*, чтобы попытаться изобразить историю различных учений практической философии: т.е. дать историю нравственных учений, или историю этики. Социальной философии мы будем касаться здесь лишь в общих чертах, отложив изучение ее истории на будущее время.

Историю, сказал я. Но что такое история, и притом история учений?

8. *Историческое рассмотрение:*

факт, явление;

изучение явлений, существующих и угасших *во времени*, и их реконструкция;

смена явлений во времени;

сходство и различие в этой смене;

конструирование различий и объяснение их происхождения;

явление есть или внешний факт, или *внутренний*;

история событий и история идей;

аналитическое и генетическое изучение истории идей;

необходимость и самостоятельность обоих изучений.

Философия истории идей:

реконструкция и дифференциация идей и систем их в порядке их временного появления и с точки зрения их внутреннего смысла и связи.

9. Этика в истории стоит неизменно в тесной связи с другими науками и проблемами.

Живая система идей сплетает проблемы в связное единство, особенно с конечными вопросами о сущности познания и о цели мироздания.

Три главных проблемы:

а) *объективная* — происхождение добра и зла в мире и их конечная судьба;

б) *субъективная* — учение о добре в человеке, о доброй воле, добродетели и свободе;

с) *систематическая* — положение этики в ряду других наук.

10. Вторая и неглавная задача курса: сообщить умение адекватно воспринимать чужую мысль и дифференцирующе, аналитически в нее перевоплощаться.

Пособия (не упоминаемое не рекомендуется)

Вообще:

Новгородцев ?

Йодль. История этики.

Чичерин. История политических учений.

В частности:

С. Трубецкой. Лекции по древней философии.

Гомперц. Греческие мыслители.

Виндельбанд, особенно Фалькенберг. История новой философии.

Специальная литература будет указана при личном обращении ко мне.

[К первой лекции были приложены следующие 6 листов — варианты или дополнения. — Р.М. Зиле¹]

Начало

Введение в философию и в философию права можно построить двояко: систематически и исторически.

Первый путь есть путь, непосредственно ведущий в проблемы философии и философии права, в той постановке их, которую они имеют теперь, в наши дни; освещаются те вопросы, за решение которых можно и должно взяться немедленно, дабы войти в современную научную лабораторию.

Так строил я свой курс в прошлом году. В этом году я попытаюсь построить его *исторически*. Это значит, что я, не стремясь к исчерпанию всего ряда попыток, посвященных разрешению проблем нашей науки, остановлюсь на тех из них, которые, по глубине и значительности своей являясь *классическими*, способны поставить перед современным сознанием *те же самые проблемы*, но в форме иной, присущей той эпохе и тем творцам.

Это дело имеет свои особые трудности, но и дает особые духовно-познавательные радости.

Но прежде чем подойти к первым и вкусить последних, необходимо спросить себя, что есть философия и что есть философия права.

5. Что же есть философия права?

Философия права есть *вид* философии. Отсюда три проблемы:

а) проблема формальная — о юридическом знании вообще (учение о предмете и методе юридических наук);

б) проблема права как особого вида ценности (учение о ценном, истинном, справедливом праве, о его критерии и обосновании этого критерия);

в) проблема права как ступени в общем едином ряду исторического процесса, т.е. право как модус духовного бытия и общение как модус духовной жизни.

Соответственно этому исторический подход к философии права должен будет высветлить лучшие из попыток прошлого — поставить проблемы *познания, ценности и духовного назначения* — права, государства и социальной жизни людей.

Но что значит поставить идею исторически?

И радости, ожидающие исследователя на этом пути, велики и с первого взгляда неожиданны:

убедиться в неумирающем значении основных вопросов философии;

узнать свое философское искание в искании гениальных мыслителей прошлого, свое смятение — в их смятении, свое нахождение — в их обретении;

забыть себя в процессе *вмещения* в душу свою глубины чужой гениальной мысли, обогатиться, вырасти и окрепнуть на этой последней;

умудриться мудростью человечества и узреть в этом духовном сожительстве свое единение с лучшим, им созданным;

и, наконец, выйти из этого искуса с тем, чтобы по-новому увидеть вещи и проблемы, — вот эти радости.

К этому-то историческому философствованию я вас ныне и приглашаю. Но будем помнить, что философствование – это уже не философия. Философствование есть уже не наука, а душевное, вернее, духовное устремление. Душа наша живет обыденным, второстепенным, личной жизнью как таковой. Дух наш живет главным, основным, тем, что в нас не личное, не единичное, но всеобщее.

Литература

Не считаться с рекомендованным в обозрении.

Для экзамена Новгородцев.

Пособие к курсу *Йодль*. Нем. Ziegler. Geschichte der Ethik. I язык. II христ.

Чичерина не советую – тяжело.

«Кризис» Новгородцева попал по недосмотру; это *не* историческое сочинение.

Шершеневич может быть с огромным успехом заменен Новгородцевым; покойный не был специалистом, и мы рекомендовали его книгу только за неимением лучшего.

Коркунов. «История философии права», написана довольно скучно.

По общей истории философии обстоятельно С. Трубецкой. Лекции по древней философии*.

Ибервег-Гейнце. Средние века его Истории.

Фальненберг или Виндельбанд. История новой философии.

Особенно рекомендуются *подлинники*:

Платон. Горгий. Федон. Политейя.

Карпов, Трубецкой и Соловьев.

Аристотель. Этика. Пер. Радлова.

Августин. Избранные сочинения в IV томах, 1788. Исповедь. Град Божий.

Книга *Е. Н. Трубецкого* – Религиозно-общественный идеал V века.

* Или «Метафизика» – кончается Сократом.

Макиавелли. Князь. В изд. Ключкова, пер. Роговина.
Для английского эмпиризма книга *Н. Д. Виноградова.*
Этика Юма.

Спиноза. Этика. Психологическое общество.

Лейбниц. Избранные сочинения. Психологическое общество.

Кант. Отнюдь не Соколова. Кто не может пользоваться подлинником, пусть возьмет Основоположения в изд. Психологического общества.

Фихте. Назначение человека и Основные черты.

Шеллинг. Трактат о свободе.

Гегеля — нет.

Штирнер — Светоча.

Прочее будет указано в семинарии.

Прочтено: 1912. 27 сент.

[Лекция 2], часы 3, 4

СОФИСТЫ

Этика до софистов — не теория и не доктрина, а достаточно интенсивно сложившееся сознание того, что есть что-то объективно хорошее и, соответственно, непозволенное, сознание практического правила, стеснявшего личное поведение.

Эти правила:

- 1) законы государства;
- 2) предписания и обычаи религии;
- 3) краткие формулы мудрецов.

В эпоху выступления софистов все это поколебалось.

1. Междоусобные войны — образовались группы соотечественников, по отношению к которым все позволено;

войны и развитие торговли — новые интересы и *устарелость старых законов*;

тирании и непрочность государственных устройств — легкая и произвольная изменчивость законов;

улучшение сообщения и осведомленности — что ни город, то новые законы.

2. Успехи свободной мысли и опытного знания — сужение объяснительной функции религии;

сравнение мифов — разноречие, недостоверность;

скепсис о мифе и проникание в его символическое значение;

проникновение новых культов с Востока и распространение суеверий.

3. Разноречия философов и подрыв их авторитета;

торговля — развитие сутяжничества — риторика, ораторское искусство;

борьба партий, легкость карьеры, позволенность всех средств.

Сконцентрированным осознанием и формулирующим началом этого духа являются софисты; они начинают Историю этики с дерзкого, соблазнительного, умного и диалектически-ловкого — «все позволено».

Ход мысли:

Прежняя философия стремилась выделить прочное, пребывающее, безусловное — от текучего, изменчивого, относительного. Она искала абсолюта — и противопоставила ему чувственную видимость мира, царство недостоверного, субъективного.

Этим отрывом она создала тот второй член, отрицанием и пренебрежением которого она жила, но на который софисты положили весь центр тяжести.

Горгий: ничто не существует (ибо конечное — бесконечно мало; бесконечное — есть бездна конечных);

если есть нечто сущее — то оно не познаваемо (ибо сущее радикально отлично от мысли);

если познаваемо — то невыразимо в словах (ибо слова не адекватны в своей заоченелости представлениям).

Отсюда:

все относительно, все условно; человек есть мера всех вещей; два смысла этого: условны: или человеческая природа — духовная, или сущность вообще; *индивидуальный человек;*

нет единой объективной истины;
нет единого объективного добра;
есть мнение и убеждение;
учить значит убеждать;
кто кого в чем убедит, то и верно;
убедить можно кого угодно в чем угодно, и это и есть высшее искусство;

следовательно, все законы условны, как правовые, так и нравственные (и это основное для софистов);

ибо безусловное — неизменно, всюду одинаково, как одинаков всюду закон природы;

где же такой во всех людей от природы вложенный одинаковый закон права и нравственности?

Такого закона нет; все они установлены людьми по соглашению ради своего интереса;

они значат $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota^2$, а не $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota^3$.

Но если так, то с переменной интереса меняется и правило поведения, меняется и добро.

Итак:

хорошо сообразоваться с природой, а не с человеческим установлением;

к чему тебя зовет природа, к тому и стремись;

природа говорит о господстве сильного;

природа в тебе — голос твоего естественного интереса — говорит: стань этим сильным;

и на этом пути верь, что истинно то, в чем ты сумел убедить других, и хорошо то, к чему тебе удастся склонить других;

в естественном государстве законы издаются сильными для своей выгоды.

Не все софисты приходили, однако, к исповеданию такого неприкрытого нравственного и общественного цинизма, подобно Калликлу⁴ и Тразимаху⁵.

Другие умели из ссылок на природу делать более светлые выводы, подобно демократу Ликофрону⁶, восстававшему против аристократии, и Алкидаманту⁷, осуждавшему рабство.

Теоретическо-просветительское значение софистов; *философский анализ их нравственного учения.*

Это не скептицизм моральный (скептик – мыслитель, застоявшийся перед вопросом; утверждению – нет; и отрицанию – нет; скептиком неправильно называть отрицающего).

Это и не аморализм (аморалист игнорирует нравственность, не судит в этом вопросе, ибо не знает и самого вопроса).

Но оба наклона налицо.

Это учение, дающее как будто известный критерий для суждения о хорошем и дозволенном. Вот он: хорошо то, чего требует природа.

Формальная критика: природа ничего не требует (разъяснить).

Философская критика: почему хорошо то, что в природе?

Философски:

- 1) тяготение к свободе от **внутренних** конфликтов;
- 2) устойчивость и постоянство как признак ценного (через всю историю человечества);

Житейски:

- 3) многое, что в природе наблюдается, – выгодно в воспроизведении тому, кто воспроизводит (разнуздание борьбы за существование).

Отсюда: вульгаризация природы; природа уже не процессы естественного мира, а природа человеческая; физические и личные потребности ее.

Тут вскрывается основной мотив софистики: *развязание человеческой особи в деле ее борьбы за существование.*

Софистика как зоологический индивидуализм. Учение ее как *развязывающее*, а не связывающее. Моралист спрашивает, что позволено человеку? *Все позволено. Что должен человек? То, что он хочет. Какие объективные, ненарушимые нравственные правила? Нет таких.*

Так человеческая мысль, впервые поставив перед собой моральную проблему, в сущности, подменяет ее в ответе проблемой практически-житейских ответов.

В этом есть величайшее лицемерие или величайшая беспомощность. Первое, если подмена сознательна, второе, если она не замечена отвечающим.

При этом практически-житейские советы клонятся, в сущности говоря, не к аморальности, а к имморальности. В самом деле, ведь можно было дать и совсем другие советы, более приглядные в нравственном отношении, менее циничные. Подменив проблему морали, можно было все же не попирать самую мораль; так впоследствии и делали многие исследователи. Пусть *нет объективных*, неколебимых правил добра и поведения; пусть есть лишь изменчивые человеческие установления, *условные правила*. Но эти правила — советы или субъективные требования — могли бы быть иными по существу.

Итак, этика софистов: ставит как бы проблему морали; подменяет ее проблемой житейского умения и ловкачества; эту новую проблему решает в имморальном духе и направлении.

Положительное в этике софистов:

1) их постановка вопроса открыто признает *логическую* возможность объективных правил поведения; природа — как образец; мало того: самые усилия их *развязать* вытекают из чувства связанности — в этом косвенное признание объективного добра;

2) ссылка на природу есть признание того, что *гармония* в человеческой душе и в человеческих стремлениях — выше дисгармонии;

3) стремление выдвинуть на первый план личность — есть первая попытка построить этику индивидуалистически.

Отрицательное в этике софистов:

1) опошляется подмена вопроса (софисты — отцы всяческого утилитаризма);

2) моральная философия превращена в прислужницу эпохи и ее потребностей⁸.

Метод чтения дальше изменится: только сравнительно-поверхностное может быть без вульгаризации разложено на влияние среды.

*Прочтено: 1912. 4 окт.
1913 г. (университет и курсы).*

[Лекция 3], часы 5, 6

СОКРАТ

Вывести моральную философию из того лицемерия или беспомощности, в которую ее привели софисты, и придать как постановке проблемы, так и разрешению ее достойный характер — было делом Сократа⁹.

Безразличность его философствования к природоведению, к религиозной теории и практике.

Самая проблема о знании и достоверности его ставилась им ради нравственной философии. «Может ли человек знать достоверно?» равнялось для него: «Может ли человек знать достоверно, что такое нравственное добро?»

Первоначальная, интенсивная сосредоточенность его на нравственной проблеме.

Сократ ничего не писал.

Источники — Платон и Ксенофонт¹⁰.

Ксенофонт — образец пошлого восприятия в истории философии.

Сократ не писал, а беседовал.

Беседа индуктивным методом, методом наведения.

Сущность его: в поисках общего определения (идеи добра) отправляется от гипотетического общего определения частного случая; сопоставление его с другими случаями вскрывает неустойчивые элементы; неустойчивые элементы отбрасываются, ибо искомая сущность — предполагается общей всем случаям, устойчивой; делаются дальнейшие попытки, и снова руководитель беседы вскрывает в искусно поставленных вопросах неустойчивость предложенных признаков.

Движение идет *отрицательным* порядком: например, добро — не выгода, не удовольствие, не польза, не богатство, не красота тела и т.д.

Мысль, все более урезаемая с боков и со сторон, устремляется дальше, вглубь; она приучается говорить строгое «нет», говорить не вслед за другим, не повторяя чужие

слова, а потому — что она сама признала, увидела, убедилась в неверности, несостоятельности предложенного признака.

Мысль приучается справляться в своем искании с некоторым внутренним состоянием — состоянием *очевидности*. В то же время она видит себя вынужденной все время вызывать в себе, доводить до *наличности* в своем сознании то самое, и притом во все более чистом виде, что требуется определить, — *нравственное добро*.

Не богатство, не удовольствие, не польза... Что же, что именно?

И снова душа стремится *представить себе* такое состояние, в котором она, не колеблясь, говорит себе: «да это — добро зело»¹¹, и *ухватить* сущность его в мысленно-словесной форме; закрепить — и выразить. В этом *феноменологический* метод Сократа; в этом сущность его индукции.

Феноменологический метод: искомый предмет надо в себе реально пережить; погрузиться в него; *интуитивно* увидеть как бы его сущность; аналитически рассказать, что увидел; закрепить в логической форме добытое.

Метод Сократа:

заставить человека пережить внутренне нравственное состояние;

опознать его по мере сил;

полюбить его выше всего.

Это апелляция к познавательной, логической, а потом и притом, главное, — к нравственной очевидности.

Беседа со всяким; предпосылка — всем людям дана способность пережить нравственное и довести его до силы очевидности¹².

Вера в силу, практическую силу этой очевидности; вера в то, что нравственное добро так хорошо, что кто его раз увидал, тот полюбит его и последует ему навсегда.

Вера эта имеет источником личный внутренний опыт Сократа¹³. «Знание, — говорил он, — есть уже добродетель. Знающий не может быть дурен». Т.е. кто узрел духовным оком неизобразимую прекрасность добра, тот навеки стал добр.

Это не рационализм и не интеллектуализм, переоценивающий практическое значение абстрактного знания. Это и не утилитаризм, не апелляция к животной инстинктивной целесообразности человеческого существа: кто-де увидел свое благо, т.е. свою пользу, тот за ней и побежит: никто ведь себе не враг (обывательски пошлое понимание).

Это — личный духовный опыт Сократа: он пережил нравственное с силой очевидности — и стал навеки его носителем, его глашатаем. В нем это был голос *δαμόνιον* (τι ἐσέμαινε¹⁴). Он ничего не решал, не справившись с этим голосом, следовал ему в дружбе и споре и однажды, взывая внутренне к нему, простоял на месте целые сутки, зимой, в сражении, на снегу, босой, взывая к этой божественной очевидности.

Понявший это, т.е. сопереживший такое искание, по такому способу, — понял сущность философии Сократа; навсегда будет видеть в нем своего учителя.

Сократ учил людей вызывать в себе чувство нравственной очевидности и соотносить с его указаниями свою жизнь. В этом его повивальное искусство. Не «обдуманности в поступках», как думает Виндельбанд, учил он, а живому опознающему подходу к сущности нравственного.

Сократ — величайший педагог. Он не называл себя учителем, но со-ищущим. Это было любовное соискание нравственной очевидности через посредство логической очевидности (эрос).

Искание это как процесс самопознания. Познай самого себя; смысл этого: не эмпирическую личность свою; а свой духовный нравственный корень, свое *δαμόνιον*, божественный голос нравственной очевидности.

Познание не мнение; не *δόξα*¹⁵, а *ἐπιστήμη*¹⁶. Это не мое знание и не знание *меня*. Это знание *божества* (τοῦ *δαμόνιον*); звучащее как не мой, а божественно объективный голос во мне, которому нельзя сказать нет и за которым нельзя не идти.

Отсюда: я знаю только то, что я ничего не знаю. Ибо знание есть голос божества. И знаю это потому, что увидел пределы *своего*, личного знания: истинное знание сверхлично.

Отсюда и ответ на бесконечно обсуждавшийся, но нерешенный вопрос: изучима ли добродетель? Изучима, говорят рационалисты, по-своему толкующие Сократа. Нет, должен быть ответ Сократа: но выращиваема.

Анализ Сократовой этики (знание — добродетель; учение об очевидности; самопознание; я знаю только то, что ничего не знаю):

Искание общего определения — вера в устойчивую всеобщую, поддающуюся логической формулировке сущность добра.

Сократ затруднил себе решение проблемы, требуя сразу *логического* определения. Он его и не дал, показав только:

что оно не блаженство, хотя и источник его;

что оно не счастье и не польза, хотя и приносит человеку огромную духовную пользу;

что человек твердо верит в единство и одинаковость для всех нравственного добра;

и, наконец — главное, что известные интеллектуальные и волевые усилия могут вызвать в человеке переживание нравственного добра в его чистом виде.

Эта вера в высшей степени оптимистична: ибо опыт не свидетельствует нам непререкаемо, что каждому из нас дан дар к переживанию очевидности в этой сфере. Эта предпосылка лежит в основании «искания сообща» — ибо общение и совместное искание возможно только при возможности апелляции к чему-то единому, обеим сторонам доступному и признаваемому.

Этим он также осложнил себе практическое искание: ибо история человеческого духа свидетельствует о несводимой к логическому единству разноголосности откровения в душах разных людей.

Может быть, поэтому Добро осталось неопределенным; а потрясающая честность его мысли не позволяла ему сказать то, чего не открыла ему сверх-личная очевидность его даймония.

Поэтому главная и вечная заслуга Сократа — открытие *пути*, на котором можно найти сущность добра: феномено-

логический путь, требующий, прежде всего, переживания предмета во всей его подлинности. И ученик Сократа по духу никогда не скажет ничего о сущности нравственности, чего он не увидел в этом предметном созерцании. Так да чтится его память.

Правосознание Сократа

Объективация и персонификация законов, говорящих в Критоне.

Законы как бы живые силы, с которыми связан гражданин, и притом связью нравственного обязательства взаимности «питания» и повиновения.

Признание законов за совесть и даже до смерти и даже по несправедливому приговору.

Законы говорят от лица родины.

Минимум благ, даруемых родиною, обязует к максимуму служения.

Гражданство как служение, как *нравственное* служение.

Право и нравственность не различаются, это единый этос.

Государство получает духовно-нравственное задание: делать людей лучше.

Это идея неумирающая. Вопрос о том, *как* делать лучше.

Сократ не дает программу, а лишь *метод*: через индивидуальное самосовершенствование *политика*.

Личный даймоний — есть религиозный ключ к истинной государственности.

Платон идет дальше и решает иначе: эта задача разрешается наложением метафизически совершенной воли правителя в императивном порядке на личную жизнь гражданина.

Сократ: изнутри ко внешнему. Платон: от внешнего вовнутрь.

*Прочтено: 1912. 11 окт.
1913 г. октябрь (университет и курсы).*

[Лекция 4], часы 7, 8, 9, 10, 11

ПЛАТОН

Платон 1

Переход от Сократа

Учение Сократа проникнуто оптимизмом: вера в доступность всем нравственной очевидности; вера в практическую силу этой последней.

Получалось так, что достаточно воли и искусного размышления, чтобы зажечь в себе непреодолимый по силе источник нравственного совершенства. Каждый носит в себе этот источник: он помещен и находим в глубине личной души.

Итак: кто хочет — тот знает добро; кто знает добро — тот нравственен.

Отсюда вывод: нравственность скрыта, латентна в каждом; ирония учителя разбудит волю; воля разбудит мысль; мысль разбудит и зажжет очевидность нравственного закона. Так: нравственность доступна каждому.

Опыт жизни — софисты, политиканство, развал демагогии в Афинах, наконец, озлобленное насилие над учителем — поставили перед Платоном остро два потрясающих вопроса: а что, если человек не хочет добра?

А что, если он бессилен, *не может* увидеть его?

Платон увидел в людях *das radikale Böse*¹⁷. Вместе с этим обнаружилось, что помещение добра в пределы субъективной человеческой души есть поставление его в некоторую роковую зависимость от судьбы эмпирической личности: где же сила добра, если оно не проснулось ни разу в сотнях и тысячах людей? Или оно в них бессильно — тогда оно бессильно вообще, или его в них вовсе нет; но тогда где же оно?! И как жить без него?

Рядом с добром выступило зло и необходимость примирить их бытие. Рядом с субъективным добром и его очевидностью стало неизбежно построить объективное добро: уже не в субъективной, человеческой душе, а где-то в ином месте.

Иными словами: возникла неизбежная потребность в метафизическом углублении сократовой этики и в ее систематическом обосновании.

Но обнаружить *силу* добра — значит обнаружить ее и в совместной человеческой жизни, показать возможность совершенного государства.

К этой расширенной этической проблеме присоединились самостоятельно: интерес логический и интерес космологический (*не прослеживать*).

И вот к какому построению, уводящему этику в самые глубины теории познания и метафизики, пришел Платон.

Платон

Прежде всего: связь нравственного совершенства со знанием получает у него действительно характер рационалистической переоценки: переоценивается практическое значение рационалистического, теоретического знания, я бы сказал — *теоретической очевидности*.

Кто *истинно* знает — тот истинно добр. Ибо *истинное* знание есть знание *идеи добра*. Но идея добра есть у Платона вершина науки, теории и мира; знание ее есть не практическая, а теоретическая очевидность.

И вот первая особенность Платоновой этики: сращение, мало того, отождествление практической и теоретической очевидности. Но это тождество обнаруживается с полной силой лишь на вершине построения. А мы пойдем снизу.

Истинное знание как знание устойчивой неизменной реальности.

Мир явлений непостоянен, текуч, изменчив.

Опытное знание не есть истинное знание.

Чувственное знание, как и вся чувственная жизнь, подобна сну.

Однако и в этом мире есть что-то устойчивое: иначе откуда же у нас самая идея устойчивости?

Это устойчивое, не меняющееся во времени и пространстве, есть общее многим вещам и поддающееся отвлечению, *понятие, всеобщее*.

Наши чувственные впечатления — суть повод к познанию их. Познавая их, мы познаем искомую устойчивую реальность.

Во всяком бытии и становлении сущая, истинная реальность есть только то, что мыслится в его понятии.

Пример: этот человек.

Итак: в мире есть две реальности: истинная — бытие — идея; неистинная — «небытие» — материя. Мир явлений смешан из бытия и небытия, из идей и материи.

Истинное знание есть знание идей.

Платон 2

Описание *акта* Платона: смысл, геометрическая интуиция, *τόπος νοητός*¹⁸.

Идеи реальны не только в вещах, но, прежде всего и главное всего: *сами по себе* — в умопостигаемом месте.

Идеи — не обычные образования субъективной мысли. Но объективные, вечные и неизменные, идеальные образцы вещей. Они *не создаются* рассудком, а только *сознаются* им. Где-то вне пространства, не здесь и не там, и не в небе — но в идейном небе живет стройный и гармонически-организованный хор этих совершенных реальностей. Все они подчинены единой, верховной идее, от которой они получают свое *значение* и свою *реальность* — идею добра.

Идея добра — есть *как бы* Бог в этом идеальном мире; но личного значения Платон нигде не придал этому Богу. Поэтому и мы не будем пока называть ее Богом, а лишь верховной метафизической реальностью.

Этим идеям причастен и мир явлений; но не в чистом виде их, а в затемненном; ибо они смешаны в нем с небытием, материей.

Много раз обращается Платон к разрешению вопроса о том: *как же сочетаются идеи с материей. И не* дает устойчивого единообразного ответа.

Идея меры

Идеи – образцы; вещи – подражание.

Идеи – причины; вещи – их создание.

Идеи – оплодотворяющее семя; материя – восприимлющая почва, лоно.

Идеи – движущее; мировая душа (особая посредничающая сущность) – передает движение; вещи – пассивно движимое.

Идеи – форма; небытие – материя.

Но нам всего важнее соединение, происходящее через человека. Подобно миру, человек состоит из материи и духовного начала. Душа, по Платону, есть нечто сильное и богообразное, безвидное, доблестное и чистое. Она в теле – есть начало движения и жизни; она *не* умирает с телом и не начинается с телом. Она жила *до* него; и будет жить после него. В этом *домировом*, дотелесном существовании, в этом предсуществовании она жила в сонме чистых идей и созерцала красоту в чистом виде. Но поселенная в теле человека она сделалась способной к восприятию *чувственных* впечатлений, к познанию мира, смешанного из бытия и небытия. Этим для нее закрылась возможность созерцания идей в чистом виде.

Восприятия, представления, удовольствия действуют на нее так, что она «блуждает, возмущается и шатается, как опьянелая»¹⁹. А между тем лучшие и чистейшие явления чувственного мира будят в душе ее смутные и далекие воспоминания об идеях. Лучшая часть души, разумная, влечется к этим воспоминаниям, растит их, вызывает к жизни – и возникает философское познание. Так всякое познание есть, по Платону, именно припоминание.

Об этой части души сказал Лермонтов:

И долго на свете томилась она,
Желанием чудным полна²⁰,

и т.д.

Этой разумной части души, познающей во все более и более чистом виде идеи, и главное, идею добра, — противостоит чувственная, пожелательная часть, ведущая свое начало от хаоса небытия, жадная и ненасытная, как бездонная бочка, влекущаяся долу к земным радостям и служению похоти.

Между ними посредничает гневливая часть души, то повинуюсь высшей и подчиняя ей низшую, то примыкая к низшей и увлекая душу в падение.

Справедливое состояние — состояние гармонии функций, — когда каждая часть *πράττει τὰ αὐτοῦ*²¹ — состояние добродетели. Оно возможно лишь через познание идеи добра: следовательно, через *истинное* познание, и притом *верховой* идеи.

Неадекватность его в этом мире; неустойчивость добродетели; низший вид ее: нефилософская, привычная добродетель. Она как низшая ступень к философской.

Итак: в чем добродетель? — В гармоническом единстве души, проистекающем из господства разума. Как возможна она? — Только через философское познание идей вообще и особенно идеи добра.

Для этого нужно: освобождение от чувственности; философ еще при жизни духовно умирает для чувственного мира, мира явлений и восприятий. И в этом высшее блаженство; добро — источник блаженства; *не* блаженство — есть добро (Платон не гедонист и не эвдемонист).

Мера царит во всем и есть источник всякого совершенства: в идеях, в космосе, в душе, в государстве.

Человек — микрокосм; город — мезокосм. Отсюда — утверждение об идентичности психологических и социальных законов. В сущности же это единство сводится к единству идеи добра: все, что совершенно — есть *гармоническое сочетание множества в единство*. И по этому принципу строится и идеальное государство, идея которого находится на небе.

Проблема осуществления добра в этом мире. Два периода у Платона

Период отрешенного идеализма (сосредоточенность на учении об идеях, полнота недостижима, отрицание чувственного мира нацело).

Период политических построений (влечение к осуществлению, склонность приять добродетель, жажда победно подчинить низшее высшему, компромисс).

Идеальное государство: ищется не счастье народа, а совершенство организации, с верою, что в нем источник блаженства.

Осуществление принципа меры и гармонии — как уподобление идее добра.

Три сословия; их гармонический симбиоз; τὰ αὐτοῦ πράττειν²²; распространение их по степени близости к идее и доступности истинного знания и совершенства.

Философ — созерцание идеи — прозрение в душе — регламентация (разумная часть души).

Стражи — служилый класс — самоотвержение — исполнительность — вооруженная сила (гневливая часть души).

Коммунизм стражей — имущественный, семейный — что достигается коммунизмом (жизнь в идее и семейные тиски).

Низшее сословие — земледельцы, промышленники — чуждость знанию — подчиненность.

Совершенство целого требует, таким образом, подчинения и поглощения индивидуума (так же, как идея поглощает вещь).

Подчинение не счастья индивида — счастью целого, а счастья индивида — совершенству целого; ибо совершенство индивида — в совершенстве целого.

Совершенство государства — как *осуществленная идеократия*; не теократия.

Идеократия: ибо власть у философа, выдающего идеи; ибо властный порядок — есть принудительно осуществленное в общественной жизни гармоническое подобие идее добра.

Общий анализ этики Платона

1. Учение Платона как *нравственное мировоззрение*. *Примат этического*; все познание и делание направлено на идею добра; этика дает высшую ступень и знанию, и онтологии, и психологии, и праву. Впервые нравственная проблема вырастает на весь мир, захватывает и потустороннее, и посюстороннее, душу, небо и землю.

1. *Этизация теории, науки* (чем истиннее — тем нравственнее); ей неизбежно соответствует теоретизация этики (этика — теория больше, чем практика).

2. *Этизация онтологии*: все бытие классифицируется по степени нравственного совершенства (идеи — небытие); *чем реальнее — тем нравственнее*; *онтологизация этики*: проблема добра не проблема просто идеала, а проблема осуществленного идеала.

3. *Этизация психологии* (чем духовнее — тем нравственнее): жизнь и состав души рассматриваются почти только со стороны нравственного совершенства; *психология этики* — седалище этики есть душа — обретение души в городе, учение о мировой душе.

4. *Этизация эстетики* (чем красивее — тем нравственнее) — изгнание недостаточно нравственного искусства; *эстетизация этики* сущность нравственного — в эстетическом принципе меры и гармонии.

5. *Этизация права* (чем социально организованнее — тем нравственнее) — право и государство истинно *суть* только как воплощение нравственного добра; *юридизация этики* — сущность нравственного разворачивается лучше всего и больше всего в организации властно управляющего города-государства. («В большем, — говорит Платон, — может быть и больше совершенства».)

Итак, нравственному совершенству есть до всего дело; и все подлежит его воздействию (уже слышится вдали не одно восстание!)

II. Если добру до всего есть дело, то это не значит, что все приемлется; остается зло, реальность зла; на всем у

Платона отпечаток непримиренности, непорочения; на-пряженности, отрицания, борьбы, насилия.

Откуда же зло? Идея добра всему причиной; значит, она породила и зло?

III. Отсюда: значение у Платона в этике —
усилия — самочинно — недовольство индивида собой,
насилия — извне — недовольство другим,
воспитания,
регламентации.

Этика Платона как этика борьбы со злом.

IV. Критика принципа меры и гармония.

1. Формальность сего принципа: возможность зла в ме-ру гармонической законченности злодейской души (спо-койное самодовольство бессовестности).

2. Верность принципа — совершенная воля гармонична.

3. Недостаточность его.

V. С этим связана объективность этики.

Добро — объективная квалификация, а не субъективная настроенность.

Внешний подход Платона — к нравственному процессу.

Утрата последним своей интимности.

Властное: «Чтобы было!» — а не бережное рашение из глубины личной души.

Безжалостная холодная красота Платонова добра.

Поглощение личности коллективом и семейный ком-мунизм — как примеры.

VI. Значение философии как средства, облагораживаю-щего душу. Это у Платона превосходно.

Прочтено: начато 1912 г. 18 окт.

продолжено 1912 г. 25 окт.

окончено 1912 г. 1 ноября.

Прочтено: 1913 г. октябрь (университет и курсы).

[Лекция 5], часы 12, 13, 14

АРИСТОТЕЛЬ

Аристотель 1

Справедливо рассматривать систему Аристотеля как систематический итог греческого философствования.

Древний мир, дохристианский, давал философов и после него; особенно этических мыслителей; но такого могучего, единого и целостного размаха и построения — уже не было.

На Аристотеле мы увидим поэтому ярче и лучше всего пределы, недочеты и пустоты греческого философствования о нравственности. Но чтобы понять учение Аристотеля о нравственности, нужно начать с его теории познания и метафизики; ибо корни находимы только там.

Наука — высшее, чего может достигнуть человек. Высшая из наук, та, которая исследует высшие основания и причины, — философия. Итак: философское знание, рассматривающее сущность верховной цели и верховного блага, — есть высшая ступень высшего достижения человека.

Философское познание как познание всеобщего и необходимого. Что такое всеобщее?

Всеобщее по *Платону*: то, что *мыслится* как *устойчивое* и *неизменное*; идея — противопоставляющая изменчивой являющейся вещи; идея — самое реальное, истинно реальное, но само по себе, *ἐν τόλῳ νοητῶ*²³.

Для *Аристотеля*: *всеобщее* тоже есть самое реальное, и притом постигаемое мыслью; но всеобщее не противостоит единичной вещи, единичному; всеобщее — устойчивая реальная мысль — реальна только в единичном; всеобщее не есть субстанция сама по себе, но образует субстанцию в неразрывной сочетанности с единичным.

Субстанция — это единичная вещь, состоящая из *внешнего* (видимого, слышимого, чувствуемого) и *внутреннего*

(незримой, но постигаемой мыслью мыслительной, духовной реальности).

Всеобщее (мыслимое в вещи) отделяется от единичного (чувствуемого в вещи) только в процессе познания; в действительности же неразрывно связано с ним.

Отсюда: понятно высокое признание Аристотелем эмпирических наук, ибо идея имеет реальность только в опытных вещах.

«Мысль» у Аристотеля — не обычная абстракция, произведенная человеком; но реальная живая движущая сила, скрытая в вещах духовная сущность. *Форма*.

Только нечувственная форма устойчива в смене явлений; только она есть истинная реальность и предмет познания. Движение, становление в мире — есть действие этой формы. Сущность его в том, что форма становится в материи, движет ее, формирует ее, осуществляя себя в ней.

Материя есть возможность вещи; форма есть ее сущность, ее душа; формирование материи — есть осуществление формы в материи.

Примеры: рост цветка; понятие, идея цветка — есть его живая сущность, его форма; семя, свет, воздух, влага — материя; становление, рост цветка — есть постепенный ход внутреннего процесса: форма цветка действительно, активно, изнутри осуществляет себя в данной материи.

Отсюда ясно: что действие формы есть процесс не слепой и нелепый, а целесообразный, стройный, разумный.

Форма живет во всякой вещи так, как душа живет в человеке. Но если форма получает полную реальность тогда, когда она осуществляет себя вполне, когда цель ее достигнута — то (трудность уловить этот ход) форма вещи и есть цель вещи.

Или иначе: понятие вещи — есть сущность вещи — есть форма вещи — есть цель вещи.

Аристотель 2

Форма есть причина движения; ибо она изнутри движет вещь (формирующая душа цветка). Но к чему она движет ее? К тому, чтобы она, форма, — осуществилась. Последнее, целевое звено процесса и есть сама форма. Следовательно, форма есть причина всякого движения и в то же время цель всякого движения.

И так во всем мире. Если каждая вещь имеет свою форму и свою цель — она есть организм; то и мир в целом, мир как единство имеет свою форму и свою цель — своего первого двигателя, движущего мир к самому себе, — Божество. Но Божество есть уже не форма + материя, а только форма и чистая форма.

Материя только пассивна; она только движима. Природа и пассивна, и активна; и движет, и движима; ибо причастна и материи, и форме. Божество только активно; оно только движет; Божество как чистая форма — есть источник всякого движения и всякой целесообразности.

Божество как первопричина — бестелесно, неделимо, внепространственно. Оно само не движется, не меняется; оно — чистая энергия. Но ведь форма — есть всеобщее, понятие, мысль. Следовательно, Божество — есть чистое мышление. Сущность Бога как чистого мышления состоит в непрестанном созерцании, в совершенном мышлении.

Содержанием его мышления является только он сам, Бог. Божественное мышление — есть мышление о чистом мышлении. Так, по учению Аристотеля: высшее в мире — есть мышление о чистом мышлении; или: абсолютная форма, чистая энергия, конечная цель мира.

Это и есть *разум*; и в этом-то и состоит его *жизнь*. Жизнь духа и в духе, разума и в разуме — есть лучшее в мире, самое высокое и самое реальное.

И вот все в мире: вещи, животные, люди, душевные состояния, государства, учреждения — получают у Аристотеля оценку и признание в зависимости от того:

1) насколько они близки к чистому мышлению, к богоподобному, разумно-духовному состоянию;

2) или являются ли они подходящим средством для служения единой мировой цели — осуществлению философской мысли в мире.

Теперь уже ясно, как слагается у Аристотеля учение о душе, о нравственности и о государстве.

Душа: материя и форма в человеке (тело и душа); душа как движущая сила в человеке (энтелехия); душа как форма, как истинная сущность человека, как цель для телесной жизни.

Три части души: питательная — растения, чувствительная — животные, разумная — человек. Душа человека обладает всеми тремя частями; разумная духовность есть совершенная духовность, она есть цель для низших частей души.

Разум как способность мыслить вообще и в особенности сверхчувственное — форму — Божество.

Добродетель: она не аффект и не природная способность; она есть сознательно приобретенное и преднамеренно и неизменно практически проявляемое свойство души. Умение находить меру, гармонию середины. Добродетельным может быть только тот, кто постоянно живет сознательной жизнью.

Два вида добродетели: *дианоэтическая*²⁴ добродетель возникает в результате сознательной разумной работы души — разум, мудрость, рассудительность; *этическая* добродетель — есть низшая, добродетель полусознательного склада души, обычая, характера.

Высшая ценность первой: близость к Божеству.

Аристотель 3

Блаженство — это есть высшее благо, совершенная, самодовлеющая цель; это не счастье и не удовольствие, а особого рода совершенное состояние души; это есть такое

состояние души, в котором действует и господствует ее лучшая часть, — разумная.

Итак: это есть созерцательная деятельность разума; существующая ради себя самой, не имеющая внешней цели; это есть философское созерцание Божества; оно дает одному ему свойственное наслаждение, высший, преисполненный творческой энергии покой; оно делает жизнь божественной.

Оправдание эгоизма: прямым выводом отсюда является у Аристотеля своеобразное и глубокомысленное оправдание эгоизма.

Два вида эгоизма: эгоизм чувственных наслаждений и эгоизм присвоения всего прекрасного.

«Наибольший эгоист тот, кто любит разум и служит ему».

Высшая нравственность эгоистична.

Жертва всем ради служения разуму.

«Не должно внимать тем, которые увещевают заботиться о ближнем, так как мы люди, и о том, что брэнно, так как мы смертны».

Альтруизм есть служение чувству, а не разуму.

Однако: не всем доступно — жить разумом?

Люди высшие и низшие: первые — живут разумом — господствуют — участвуют в создании блаженного и совершенного государства; вторые — не живут разумом — подчиняются — работой своей создают досуг высшему классу — не суть полноправные граждане.

Отсюда и оправдание рабства: раб от природы — кто не способен к разумному *творчеству*; кто приспособлен к физическому труду; кому недоступна высшая дианоэтическая добродетель (экономическое обоснование — мимо); такой человек есть раб — необходимое средство для того, чтобы немногие достигали разумного совершенства и могли бы свободно в досуге созидать совершенное государство.

В чем же этическая сущность государства по Аристотелю?

Понятие государства, как и все понятия, определяется через его цель.

Государство есть вид человеческой самодовлеющей совместности. Люди связываются в государство не торговлей, не защитой от нападения, не местожительством. Если все это имеется налицо, то государства еще нет. Государство есть союз людей, заключенный ради достижения прекрасной жизни. Оно должно содействовать всеобщему торжеству разума и *распространению* (!!) дианоэтической добродетели.

Итак, цель государства: установление единой принудительной системы социального воспитания; содействовать подъему граждан на ту ступень, на которой открывается возможность прекрасной и совершенной жизни, согласованной с высшей добродетелью.

Блаженное государство есть государство, добродетельное высшей добродетелью. Добродетель государства есть добродетель всех его отдельных граждан. Так государство, по Аристотелю, есть союз людей, которые сами живут разумом и воспитывают других к этой жизни. Или: союз людей, устремленных к чистому созерцанию Божества — чистой формы — чистой мысли; к Богоподобию в философии.

Аристотель 4

Теоретический анализ этики Аристотеля.

I. Прежде всего: изумительная цельность всего построения и скованность этики (личной и социальной) с теоретико-познавательными и религиозно-метафизическими корнями системы.

а) Скованность формальная:

тот же способ определения понятий (цель);

та же постановка вопросов (форма и материя и подчинение второй).

б) Скованность содержательная:

верховная ценность сохраняет свое безусловное единство и тождественный смысл — в теории знания и метафизике, в религии и натурфилософии, в этике и политике.

(Завет: *этика есть органический член целостного научно-метафизического мировоззрения.*)

II. В этом есть и общая близость к Платону:

1) широта постановки этической проблемы; дианоэтичность, т.е. мыслительность общего духа; склонность к эстетизации критерия: принцип меры, гармонии, уравновешенного самоудовлетворенного покоя — принцип добродетели.

2) отличие от Платона: у *Платона* добро равнялось истине; это добро значило знать истину и наоборот; у *Аристотеля* — не так; добро не есть истина; знать истину — добро; кто знает истину — тот добр; добро не в истине, а в знании истины.

Следовательно, у Аристотеля нравственность не совпадает со знанием, но подчиняется ему; как и у Платона, — истинную нравственность нельзя иметь без истинного знания; но не потому, что истина и добро одно и то же; а потому, что добро состоит в обладании истиной.

Словом: истина = Бог; добро = воспринимание его человеческой душой.

Этим сделан важный шаг к отделению добра от истины, нравственности от знания. Пусть нравственность состоит в обладании знанием, пусть добро подчинено истине, но добро уже *не* совпадает с истиной.

III. С этим связано: нравственность сильно *очеловечена* у Аристотеля.

Добро у Платона равнялось Богу, и посему истинное совершенство было недоступно человеку в этой жизни. У Аристотеля добро стало — *человеческим* состоянием; нравственность есть дело человека и вполне доступна ему в здешней жизни: нужно только жить всей душой в философском постижении. Правда — Бог, обладает совершенной нравственностью; ибо весь он — чистое познание. Но именно поэтому: нравственность — проблема не для него, а для человека.

IV. Но если, по Аристотелю, нравственность есть *дело человека* — но *направление* нравственной воли — идет по существу *не к человеку, а к чистой мысли*. Нравственность,

по Аристотелю, живет и растет в человеке; но рост ее есть, прежде всего и по существу, рост индивидуального совершенства: личной Богопознавательной деятельности.

Нравственная воля направлена, по Аристотелю, не вокруг себя, не на ближних, а вверх, от них, или проще — в себя, вовнутрь индивидуальной души. Воспитание ближних, поднятие их — допускается, но лишь на втором плане. Замкнутости нравственной души соответствует и замкнутость нравственного сословия в совершенном государстве.

Аристотель — один из первых и величайших этических индивидуалистов и аристократов.

V. С этим связано: добро по содержанию не определено Аристотелем достаточно, пусть всякое философское познание — нравственно прекрасно; но верно ли наоборот? Разве все, что нравственно-прекрасно, представляет из себя *познание*, рациональный, мыслительный процесс? Вопрос о *сущности* нравственности остается открытым.

Аристотель 5

VI. Замечательно поэтому, как Аристотель разрешает проблему зла.

Зло — есть чуждость философскому познанию. Зло — есть недостаток мысли. И что же? Все нижние ступени служат именно ступенью, средством для того, чтобы на них могли воздвигнуться высшие ступени (начиная от камня — и кончая рабом).

Зло есть средство, необходимое для добра. Зло не противостоит добру, как самостоятельное, гордое начало; но подчинено ему. Чему? Единой абсолютной последней цели мира: осуществлению чистой мысли, высшего Богопознания в мире.

Таково этическое воззрение Аристотеля: все сводится к осуществлению единой абсолютной цели; нет зла самого по себе: есть лишь несовершенное, служащее ступенью — средством для совершенного.

VII. Казалось бы, можно после Аристотеля и вместе с ним сказать: все благо, все целесообразно в мире; откуда же вся последующая история, насыщенная злом и страданиями?

Мировоззрение и этика Аристотеля — не этика жизни, а этика мысли. А жизнь влачится мимо теории, хаотическая, страдающая и спасающаяся из одного зла в другое.

Задача оправдания и осмысления зла в мире есть величайшая для философии, для метафизического умозрения.

Но — трагично: каждая попытка примирения обнаруживает свою жалкость при первом ударе живого и живущего сердца.

*Прочтено: начато 1 ноября 1912 г.,
кончено 8 ноября 1912 г.*

Прочтено: 1913 г. ноябрь (университет и курсы).

[Лекция 6], часы 15, 16

СТОИКИ И ЭПИКУРЕЙЦЫ

Вступление

Первоначальное глубокое сознание человечеством своей несчастью и беспомощности. Откуда встает эта несчастье? Как возникает она? Кто знает?

Каждый хочет себе добра, хочет себе самого лучшего и, насколько умеет и понимает, добивается его, делает все, чтобы получить его. И как бы в силу некоторого изначального проклятия результат этих поступков возвращается к учинителю их силой разражающихся бед и давящего несчастья.

Беспомощно стоит каждый перед начинающимися или завершившимися развалинами своей судьбы, не зная, где причина? чья вина? Как из посеянных семян выросли ядо-

витые злаки, из целесообразных с виду поступков возникли беды? Куда идти? Где искать виновника? Где искать опоры?

Бывают эпохи, когда человечество переживает бедственность своей судьбы, нецелесообразность своего существования с особенной силой. Это эпохи — когда ломаются отжившие уклады жизни и еще не созданы новые. Весь быт, сложившийся веками, — душевный, нравственный, семейный, правовой, государственный — под влиянием в высшей степени сложных причин (доселе недоступных познанию в своем полном составе) не удовлетворяет ни потребностей и запросов духа, ни потребностей тела и души.

Культурная работа столетий кажется пропавшей даром, не приведшей ни к чему — кроме озлобления всех против всех, войны всех против всех, всеобщей неуверенности, сомнения и голода. Такая эпоха постигла человечество именно в последний век до Р. Х. и первые века после Рождества Христова. В такие эпохи разочарование вызывают и философские учения, казавшиеся абсолютными, а в нравственности человек видит себя вновь поставленным со всей суровостью непосредственно перед вопросом: «Что делать? Где искать спасения от несчастий? Как спастись от зла?»

Наивное сознание знает две большие категории или области: внешние вещи и внутренний мир.

Отсюда два выхода:

1) *обратиться к внешним вещам* —

а) искать в них забвения и мимолетных радостей — вместе с испорченной толпой — дать увлечь себя и идти ко дну в этом потоке зыбких благ (софисты);

б) искать в них прочного и неизменного — во всех вещах познать абсолютное — увидеть целесообразность мира — и утопить свое личное несчастье в счастье и совершенстве вселенной (Аристотель);

2) *уйти от внешних вещей* —

а) уйти в умопостигаемые, духовные места, в мир идей — умереть для мира, чтобы ожить по ту сторону — умереть телом и вырасти духом — все вложить в *знание* потусторон-

него и сокровенного — в этом найти свое счастье (Платон, отвлеченные мистики);

б) уйти от внешних вещей — в тихий, гордый, самодовлеющий покой и безразличие, в мудрую покорность.

Нам нужно остановиться теперь над этим четвертым выходом. Этот четвертый исход был последним бессильным словом древнего мира, пережившего себя и твердившего бессильно, хотя подчас с трогательным вдохновением, мужественные, но по содержанию *пустые* заветы.

Это были *стоики* и *эпикурейцы*.

Стоики

Не метафизические и не теоретико-познавательные, и не натурфилософские искания и построения характерны для стоиков. Следуя традициям, они пытались применить свое существенное — нравственное — ко всему этому, но бессильно, не творчески (получался худший из видов синтеза — синкретизм).

Для стоиков характерно их моральное учение и на нем исключительно мы и остановимся.

Сосредоточенность мысли на вопросе насущного, ежеминутного делания и поступания и искания правильного выхода.

Интересное возвращение этики от метафизических построений к быту, к повседневности, к житейскому. Человечество в лице стоиков как бы опоминается, что надо работать над азами моральной культуры, надо вернуться к традиции Сократа и его учеников.

Учение стоиков:

Первая и важнейшая задача философии — применение нравственных правил в жизни. Философия есть, прежде всего, делание, практика.

Второе — суть доказательства этих правил.

Третье — учение об этих доказательствах.

Знание о мире неважно; достаточно знать сущность добра и зла; остальное заполняется *верой* в Бога и в его премудрость в устройении мира.

В чем же сущность добра и зла?

Все, что мы знаем и видим, распадается на две категории:

1) то, что Бог отдал в нашу власть,

2) и то, что он *не* отдал в нашу власть.

В нашу власть отданы наши представления: от нас зависит стремиться или сопротивляться, желать или отклонять. Нам принадлежит жизнь нашей души; и только. Жизнь души нашей подчинена нашей воле. В ней мы свободны и делаем что хотим. Но тело уже не в нашей власти; также имущество, должность, почет и т.д.

Пусть так; но мое тело — *не я*. Я — это моя воля, моя свободная властная воля; которую никто и ничто не может преодолеть.

И вот: добро и зло существуют и имеют смысл только в том, что нам подвластно, т.е. в нашей душе. А прочее — ни добро, ни зло. Все прочее для философа безразлично, индифферентно; мало того: *не* реально — иллюзия. Иллюзия не может не только преодолеть меня; она не может меня даже смутить. Философ противопоставляет ей свою: непоколебимость, неуязвимость, несмутимость, атараксию, апатию.

К тому, что не наше, — нет ни страсти, ни отвращения; философ не позволяет тревожить свой внутренний мир.

Нельзя оскорбить меня против моей воли.

Нельзя повредить мне.

Нельзя помешать мне.

Нельзя отнять у меня что-либо.

Нельзя заставить меня.

Ибо я заранее отказался ото всего, с чем это связано.

Мне есть дело только до моей души и до Бога.

И прежде всего до моей души.

Сущность души — свободная, непреклонная воля. Она предписывает мне мой долг: живи так, как это требует природа.

Проблема природы у стоиков; смутность основного понятия.

Основные затруднения:

или природа факт — тогда в ней зло и добро стоят рядом, как безразличные части,

или природа есть норма — тогда в природе физической нет нормы; остается природа духовная, и тогда природа есть природа человеческого разума.

Позднейшие стоики так это и признали.

Что же требует от нас разум:

1) противостояния душевным страстям; властно водворяемая волей умеренность; даже не предаваться страстному сочувствию; ἀνέχου — перенеси; ἀπέχου — воздерживайся; будь на стороне против себя как врага и предателя (осознание аффекта); живи как больной с непрерывной оглядкой;

2) кульга в себе духовного и разумного; проникнуться мыслью, что все мы созданы Богом, нашим отцом; гордость из *Богосыновства* (гордость разумом).

Отсюда же: религиозная покорность судьбе и данности (смерть с улыбкой; прекарность²⁵); немедленное освобождение от страданий и опасений (Бог — попечитель); глубокий душевный покой; равенство всех перед Богом (против рабства; сын Бога — гражданин мира; отечество мудрого — вселенная); одинаково благоволящее отношение к друзьям и врагам (уже предвосхищение христианства).

Анализ стоической этики

Работа над начатками моральной культуры.

Мораль как работа воли, именно борьба воли — с хотением.

Школа ни на что не взирающего упорства.

Формальность моральной работы: отсутствие единого живого нравственного содержания.

Добро не творится спонтанно, из глубины души; но ищется и находится каждоразно рассуждением.

Негативность стоического идеала: аскеза и резиньяция²⁶; но во имя чего?

Героическая воля, устремленная негативно; стоическая этика побирается и крохоборствует у конкретного жизненного порока, ища материала для проявления своего героизма.

Из содержательной пустоты и неспонтанности — бегство от внешнего мира.

Положение не агрессивного творца, а обороняющегося, испуганного; отсюда и центростремительное отодвигание личности.

Аскез — не преодоление, а рабство вещи.

Стоик — терроризированный и бегущий воин, героически преодолевающий свой панический страх и возводящий из мужества бегство в принцип.

Эпикурейцы

Скажем еще несколько слов об эпикурейцах. У них есть общее со стоиками, но есть и существенное отличие.

Общее:

то же отодвигание на второй план теории познания и метафизики;

тот же сравнительно непосредственно-практический подход к философии;

та же сосредоточенность мысли на вопросе о насущном делании и личной судьбе человека.

Отличие: ища, как и стоики, правил поведения, эпикурейцы, однако, имеют в виду не моральность волеуправления и делания, а удовлетворение, выносимое человеком, счастье, сумму удовольствий.

Однако не следует понимать эпикуреизм вульгарно.

Если эпикуреец подобно сократовскому софисту имеет прежде всего пути к счастью, то под счастьем он не разумеет сумму каких угодно удовлетворений каким угодно влечениям.

Эпикуреец

1) производит выбор из числа возможных удовлетворений возможным потребностям;

2) создает учение о некотором объективном, лучшем, всем доступном счастье.

Прежде всего, эпикуреец верит, что дело философии — не теоретическое размышление, а практическое: именно — философия должна отчасти отыскать средства для достижения личного блаженства.

Средство — это то, что нужно осуществить, *дабы* достигнуть цели.

Нужно осуществить: следовательно, всякое средство может быть сформулировано как *правило поведения*.

Отсюда: философия есть *моральная философия*, устанавливающая правила для достижения максимального личного удовлетворения.

Обязательность этих правил имеет один источник: *хотение* достигнуть цели: кто *хочет* максимального счастья, пусть поступает так-то и так-то.

Как же именно следует поступать?

Деление потребностей:

необходимые — без удовлетворения их нельзя жить;

не необходимые — без удовлетворения их нельзя быть счастливым;

мнимые — удовлетворять их не нужно.

Это деление производится разумом, который по опыту знает, что одни потребности ненасытны и являются по удовлетворении источником нового, сильнее голода, что другие дают прочное и глубокое удовлетворение и т.д.

Разум оценивает потребности и удовлетворения и предписывает правила. Этим он движет постепенно душу к высшему благу: сначала к прочной удовлетворенности, а потом к *самоудовлетворенному состоянию*: это состояние, когда все признанные разумом потребности удовлетворены, дурные убиты, а новых не родится.

Отсутствие потребностей как высшее; разум приводит душу к высшему покою; мудрецу ничего не нужно. Он сво-

боден, не зависит ни от чего, ни в чем не нуждается, кроме сознания своей разумности и своей удовлетворенности. Он свободен от зол и страданий и *в себе самом* находит источник ненарушимого, покойного наслаждения.

Анализ эпикурейской этики:

Вся греческая этика начинается из понятия «блага». Понятие это неопределенно, двусмысленно: 1) благо – приятное состояние души; 2) благо – нравственное состояние души.

Вся греческая этика начинается с первого значения блага и идет ко второму значению, постепенно выделяя его через обозначение термином «*верховного блага*».

Все время сбивает и затрудняет древних мыслителей то обстоятельство, что они видят и верят в необычайную духовную привлекательность и приятность нравственного совершенства. Отдельные группы мыслителей сбиваются совсем в сторону, отстают и строят этику как собрание советов для стремящихся к счастью. Таковы эпикурейцы.

Этика эпикурейцев – не что иное, как учение о том, как вести домоводство удовольствий для того, чтобы разбогатеть счастьем. Эпикуреец – расчетливый, эмпирически опытный хозяин своего жизненного хозяйства: не слишком щедрый, но и не жадный, он взвешивает, выбирает, рассчитывает и понемножку идет в гору. Эпикуреец соблюдает правила – следовательно, он нравственен.

Но хорошо, что мир устроен так, что гедонически выгоднее не делать зла, не отдаваться слишком страстям, не увлекаться вульгарными удовольствиями и т.д. А то бы эпикурейцу – как расчетливому хозяину своей жизни – пришлось бы увязнуть в самой обыденной обывательской распушенности. Ибо (серьезно говоря) – моральное поступание далеко не всегда приятно и приятная жизнь далеко не всегда моральна. Необходимо окончательно оторвать эти понятия друг от друга.

Этика эпикурейцев совсем не этика. Меньше, чем кто-либо, они были способны дать ответ на вопрос о сущности нравственного. Тот расчетливый эгоизм, к которому

они пришли, не чужд, может, эстетическому моменту, но с нравственностью и даже нравственной проблемой он имеет мало общего²⁷.

Прочтено: 15 ноября 1912 г.

[Лекция 7], часы 17, 18, 19, 20

ХРИСТОС И ХРИСТИАНСТВО²⁸

Нет ничего более трудного и ответственного в истории мысли, как говорить о мыслителях, учениях и системах, творцы которых сами ничего не писали или от коих к нам ничего не дошло. Это должно быть без дальнейших пояснений ясно всякому, кто делал попытки мыслить с максимальной добросовестностью и изложить затем с той же добросовестностью свою мысль.

Мысль живет в нас в необычайно сложной сцепленности. Слово — скудно, однозначно, и чем оно однозначнее и яснее, тем выше его философское достоинство. Поток индивидуального сознания — неисчерпаем словами и незакрепим, как неисчерпаемо море сосудом и незакрепим водопад фотографией.

Но если от мысли к слову пролегла бездна, то от «моего» слова до «твоего» слова — новая бездна. Двое, говорящие одно и то же, — имеют в виду разное. И говорят друг другу — «понимаю», «верно»; и ужаснулись бы, если бы заглянули друг другу в сознание. Поэтому курьезно, но совсем не так уж неверно звучит известная формула софистов: «Если бы я что-нибудь знал, то не мог бы этого высказать. Если бы я мог высказать, то никто не мог бы меня понять. Если бы кто-нибудь и понял, то не мог бы меня в этом убедить».

Мы ничего не знаем непосредственно от Христа. Мы не знаем ничего непосредственно и от учеников его, которые на протяжении всего евангельского повествования посто-

янно обнаруживают свое неумение подняться духом до высоты его божественной гениальности. Мы знаем только о нем от учеников его учеников. Что же сказать может историк мысли о нем и его учении?

Прежде всего:

1) возможность интимного, интуитивного сочувствующего проникновения в дух и суть Христова учения. Неизбежность известного субъективизма: «Христос Ренана» не есть «Христос Августина», «Христос Филарета» не есть «Христос Гегеля»;

2) необходимость по возможности строго различать учение Христа от учения Христианства. Это возникает уже из того обилия неясностей в религиозной метафизике Христианских повествований, которое сделало неизбежным образование множества тонких религиозно-спекулятивных контроверз, породило всю догматику и апологетику позднейших веков.

Основное в отличии: преобладание общечеловечески-религиозно-этического и адогматически-опытное настроение у **Христа**; преобладание догматически-метафизического, отмежевывающегося и житейски организующегося построения в **Христианстве**.

Кратко можно было бы сказать:

у Христа — кто уверовал в Бога, тот становится неизбежно нравственным; вера — нравственно обновляет жизнь;

у Христианства — кто нравственен, тот непременно верит в Божественность Христа и становится верующим христианином; нравственность — ведет к Христианству.

Посмотрим же на этот путь от Христа к кострам инквизиции.

Христос

Не буду давать изложения, ибо предполагаю Евангелие известным. Прямо анализ.

I. Древние учения были бессильны сказать что-нибудь такое, что относилось бы к человеку как таковому, к его

личной душе как таковой (вне дальнейших ее определений: грек, знающий, одаренный, хотящий счастья и т.д.) и что открыло бы ей в ее индивидуальной единственности, в ее сокровенной интимности живые содержательные истоки нравственной жизни.

Именно такое начало было указано Христом – в виде любви. Этика Христа ставит вопрос: что нужно делать, чтобы стать нравственно совершенным?

Ответ: две заповеди – люби Бога всей душой и ближнего, как самого себя.

Цельная горящая жизнь в том, что есть самое важное, – чувство, воля (*все кратко*).

Любовь:

ее доступность всем и каждому;

ее внутренняя активность и, соответственно, положительная творческость;

ее содержательность (исключительная трудность сказать что-либо *для всех* и не формально-абстрактное);

ее предметная универсальность (предметы не делятся на такие, к коим она должна применяться и к коим *не* должна);

ее ценностное главенство (над всеми благами);

ее субъективная исключительность (захват всей души, без резерваций, оговорок и отграничений), бескомпромиссность любви.

II. Источником ее поставляется вера в Бога; настолько, что *вера в Бога и любовь ко всему живому* являются как бы двумя аспектами одного и того же переживания.

Таким образом, нравственность вскрывается в своем корне как «религиозное» устремление. Это – религиозная вера, главным содержанием которой является нравственное обновление всего человека. Вера в Бога стихийно ведет к любви, т.е. к нравственности. Ибо Бог = любовь.

Отсюда черта, характеризующая религиозное переживание, переносится на нравственность: это что-то настолько важное, захватывающее душу и проникающее во все стороны жизни, что у человека, в душу которого водворяет-

ся христианская любовь, начинается новая эра, новый свет, новое отношение ко всему в мире – внутри и вовне.

III. Замечательно далее, что Христос первый открывает переход от морали к нравственности. Различие это могу напомнить только вкратце.

Мораль – выставление общих норм, противостоящих влечениям и хотениям личности, борьба между хотением и волей, усилие воли и победа ее через *подчинение* – *насилие*; остается разодранность частей души, отсутствие гармонии.

Нравственность – совпадение хотения с волей; добро переживается не как отвлеченная, противостоящая норма, а как фактическая, реальная цель душевной деятельности. Начало *доброй воли*. Добро как радостная склонность к добру. Нет борьбы, разодранности, усилий. Норма – теряет свой смысл. Такая воля неспособна к злу, а только к добру.

Именно так понимал Христос жизнь нравственной души. «Не нарушить пришел Я закон, но исполнить»²⁹. Исполнить, т.е. наполнить отвлеченную сущность закона, нормы, требования, правила – живую силой доброй нравственной воли.

Христос учил, что нравственность не то же, что легальность поступка: т.е. в нравственности важно не внешнее совпадение поступка с правилом, а то *настроение*, с которым что-либо делается.

Легальны – праведные фарисеи (самодовольство чистой воли); нравственны – покаянные мытари (обращение хотения).

Центр нравственности переносится извне – внутрь; нравственность – как высшее служение Богу, как поклонение – совершается в духе и истине. Сфера нравственности – интимная жизнь духа; вся суть – в известном состоянии души, которое точнее всего обозначить как умиленное, любовное горение души. Это горение столь сильно, что приводит душу как бы в новую страну – в царство Божие. «Царство Божие внутрь вас есть»³⁰.

Интимная духовность его столь глубока, что требует *тайны*.

Сила его столь велика, что внешняя действенность, направление всех поступков и всей жизни — является естественным, неизбежным и почти незаметным последствием его.

Нравственность становится уже не правилом — рабски и педантически соблюдаемым, обрядом, ритуалом; *но* — живым, радостным влечением души. Нравственность не есть насилие души, на себя обращенное, — она не жертва, не суровый долг, не каторжные работы, а такое слияние хотения с волей, которое формулируется как легкое и гармоничное: «это добро, иначе не могу и не хочу», безостаточное впитывание хаоса через «любовь».

IV. Ясно уже, что *личная жизнь* каждого человека вовлекается в этот обновляющий поток *целиком*. Нет сторон в жизни каждого из нас, которые были бы не важны, не существенны перед лицом нового отношения души к Богу и миру. Захвачена вся периферия личности: героизм, безызытность переустройства жизни. Захвачена вся глубина, весь центр личности. *Вся* личность получает новое, необычное значение; сочтен каждый волос ее, учтена каждая слеза ее. Христос имеет задачу — из данного ему ничего не погубить, но *всех* спасти и обратить к новой жизни.

И главное: душа вступает в некоторое новое, тайное и интимное отношение к Богу — отношение, подобное [отношению] сына к отцу.

Сущность нравственности — *любовь* — делается формой отношения и между человеком и Богом. Она уже никогда не одинока. Она уже никогда не нелюбима. Она скована взаимной любовью с тем, *кто совершенен*.

Иными словами: объективированная в Бога идея совершенства делается предметом непосредственного, преимущественного, исключительного и, главное, любовного и целостного добровольного устремления.

V. Христос противопоставил легальному крохоборству и корыстной пошлости не отвлеченный идеал, а конкретный образ — осуществление себя. Учение Его как Его личный нравственный опыт. Оно не доказывается, а показывает-

ся. Гениальная нравственная одаренность Христа. Учение Его — как рассказ Его о своем внутреннем мире. Рассказ о непосредственной, данной ему внутри, но открытой, откровенной — религиозно-нравственной очевидности. Апелляция его к тому же в других. Источник обновления — личное религиозное прозрение каждого.

Осторожный скепсис по отношению к здравому рассудку. Тяготение к простому непосредственному чувству и сознанию — (младенцы, толпа, женщины, грешники)³¹.

VI. Этика Христа имеет явно анти-правовую тенденцию³². Любовь отдает все и не требует ничего. Основа же права — притязание. Основа же права, осуществляемого в государстве, — притязание, на коем настаивается; настояние поддерживается апелляцией к принуждению; притязание — поддерживается извне угрозой или силой.

Радикальность этого противоположения была ясна Христу. «Царство Мое не от мира сего»³³. Непротивление злу — *злом*; т.е. допускается только противопоставление злу — любви и вытекающих из нее поступков. Право перед любовью — компромиссный исход. Ясно, что осуществление учения Христа исключит его. При осуществлении любви *всеми* право, конечно, стало бы ненужным, ибо всякое нормирование отпало бы. Отпала бы и властная организация общества. Путь к анархизму как безвластию. Не к аморфизму, как говорят по недоразумению. Ибо форма останется — организация сохраняется, но без власти. *Государственность реально не противоречит Христу*³⁴.

Христианство

(Университет, 1913)

Развить сколько-нибудь основательно те отклонения и искажения, которые внесло Христианство в нравственные идеи Христа, я не имею здесь возможности. Только основное. Наличие в самом учении Христа трудностей и неясностей, способствовавших изменениям.

1) В слитости нравственного переживания с религиозным до неразличимости крылась возможность двойного ответа на вопрос: что есть мотив и что главное? Или вера главное — а нравственность мотив, или нравственность главное — а вера мотив.

То, что главное, то должно быть, конечно, подробнее разработано. У Христа — учение о нравственности было разработано совершенно; а учение о Боге и потустороннем неясно и сомнительно.

Позднейшее Христианство переворачивает все по-иному: оно разрабатывает все более тщательно вопросы религиозные и все меньше и меньше занимается учением о нравственности. Рост догматики и падение этики в Христианстве. Апогей — Средние века: разврат пап и трактат о причастившейся мыши.

Центром сделалось учение о Христе как о Сыне Божиим и вопрос о том, как понимать сочетание в Нем двух природ — человеческой и Божественной. *Йодль*: учение Иисуса превратилось в учение об Иисусе.

Элемент веры в чудесное выдвинулся на первый план. Столетиями мысль работала над рациональным пониманием чудесного в рождении, жизни, делах и смерти Христа. Нравственность стала придатком религии. Содержание же христианских верований становилось все сложнее, утонченнее, малопонятнее. Оно уходило все дальше от простого, непосредственного сознания, становилось все недоступнее и потому, конечно, безразличнее.

Исчезала апелляция к непосредственной очевидности каждого; все уменьшалось число людей, могущих сделать это запутанное содержание подлинным предметом своего личного религиозного опыта. Возникла и упрочилась чудовищная идея, что немногие избранные могут собираться и после обсуждений и споров решать по большинству голосов, что есть религиозная истина и во что прочие, профаны, должны верить.

Возникает и упрочивается противоестественное представление о религиозном профане; личная душа постепен-

но теряет непосредственную связь с Богом; между ней и Богом становится все больше посредников – земных (церковнослужители) и небесных (лик святых с Богородицею во главе).

В деталях разрабатывается (с заимствованием из Библии) христианское мировоззрение. Момент явления Христа раскалывает историю на две огромные части. Слагается учение о состоявшемся в начале первородном грехе; о его искуплении Христом; о втором Пришествии и Страшном суде.

Сущность Христианства постепенно сводится к вере в Божественную природу Христа: этого единичного, единственного в своем роде, жившего во времени и пространстве человека, еврея, эмпирического лица. Средоточие всей религии получает эмпирический характер. Но в эмпирии компетентна эмпирическая наука. И Христианство получает подсудность ей. А что, если наука докажет, что такого человека, Христа, – никогда не было? Для этика-философа учение, именуемое Христовым, сохранит свою высоту и чистоту. А для этика, сосредоточившегося исключительно на вере в христианскую догму?!

2) Второе и главное – постепенно утрачивается чистота нравственных мотивов, устанавливаемых Христианством. Первый христианин обновлялся душою, потому что душа его религиозно постигала, что Бог есть любовь и что любовь есть высшее благо.

Постепенно нравственность получала новую санкцию: мотивы силы – учение о чуде и действующей в нем тайной силы;

мотив расчета – учение о райской награде;

мотивы страха – учение о мучениях.

Анализ их: см. Приложение³⁵.

Самая идея нравственности ради Христа есть уже уклонение от чистой религиозно-нравственной очевидности. Она означает, что следует быть добрым – не потому, что этого требует верующая и любящая душа, которая видит, что это добро, и иначе не может, – но потому, что совер-

шился новый внешний религиозный и эмпирический факт воплощения Сына Божия.

Огромную роль сыграло в этой гетерономизации добра церковное посредничество между душой и Богом. Наличие в Евангелии протрепетических³⁶ мест благоприятствовало. Под влиянием этого вырождалось и самое представление о Божестве: ибо Бог — абсолютная любовь и Бог, осуждающий на вечное мучение, — не совместимы.

Так обнаруживается общая связь в этике: между чистой нравственным мотивом и сущностью верховного блага.

3) В связи с этим стоит и превращение нравственности в мораль. Сущность первоначальной проповеди — религиозно-нравственное заражение духом от духа. Сущность эта постепенно естественно утрачивалась и выдыхалась: экстенсивный рост Христианства шел в прямой ущерб интенсивности его духа и подлинности. Погоня за миссионерскими успехами все усиливала этот процесс. Категоризм и героизм нравственной сущности Христианства все более отрывал любовные заветы Христа от осуществления и действительности.

Первые общины; их значение как социально-этического опыта; результат: или компромиссы и уклонение, или «нравственно-социальные извращения» (Йодль³⁷).

Отсюда: живая органическая нравственность Христа все более разрывалась на норму и действительность. Являлась борьба между хотением и волей; появлялись пустыnnики и аскеты — герои морали, но не нравственности. Отмирала суть, выживала буква. Началось торжество легальности, с которым порвал Христос.

4) Наконец, Христианство вырождалось на пути компромисса.

Все направление Христова учения было на преобразование здешней, земной жизни. Христианство так и поняло свою задачу: обратить вселенную к истинной вере, преобразовать ее согласно завету Христа.

В обоих направлениях Христианству пришлось натолкнуться на исторически-готовое и хотя на поверхности и расшатанное, но в глубине твердое и застенелое. В обоих

случаях должна была открыться борьба старого с новым, и возможные исходы можно было предвидеть заранее: искоренение нацело побежденного было невозможно — победивший и побежденный проходят через процесс ассимиляции.

а) В религиозной области победившим оказалось Христианство. В рассмотрение причин входить здесь не место. Нельзя также проследить сколько-нибудь все то обрядное, проблемное и догматическое богатство, которое было постепенно воспринято христианством от язычества. В том что между обеими религиями оказалось много общего, можно убедиться из внимательного чтения историко-философских и историко-религиозных трудов самого глубокого из русских философов кн. С.Н. Трубецкого.

На этике Христианства это отзывалось самым плачевным образом: учение о иерархии святых, об индульгенции, о чудотворных предметах, о распределении функций среди святых, целый поток обрядов и даже догм — сдвигали центр тяжести с интимно-духовной стороны — на житейско-внешнюю.

б) Для нас глубоко интереснее процесс ассимиляции и вырождения — нравственно-правовой. Было упомянуто об антиправовой тенденции Христа. Дилемма, открывшаяся Христианству: *или* идти мимо государства и, не вступая с ним в открытый конфликт, упразднить его постепенно, незаметно, через непрерывный рост любовности; взять его измором; заставить его побледнеть и угаснуть, отмереть через фактическое нефункционирование, *или* воспользоваться его организованной силой, его средствами и прочностью — и использовать то, и другое, и третье для *своих* целей.

Трагедия цели и средства: средство может своей инокачественностью погубить осуществление цели.

Торжество любовности — недостижимо властной организации. Субъект, прибегший к такому средству, вырождается сам: ибо ни затушевать, ни замолчать того обстоятельства, что церковь *не* есть организация от мира сего, и что, исповедуя учение Христа, она не может допускать известного рода практики.

Церковь понемногу организовывалась, и это увлекало ее на путь компромисса — ибо в организации своей она понемногу неизбежно перенимала черты светской общины: появились решающие органы, исполнительные, вводился принцип голосования, принималось начало властное, создавались нормы церковного права. Наконец, окрепши — церковная организация увидела против себя государственную организацию как соперника и врага. Ибо радикализм постулатов и универсальность реформаторских притязаний церковь сохраняла и организовывалась.

Открылась борьба за преобладание, и все Средние века наполнены этой борьбой и литературными политическими и догматическими попытками решить этот конфликт. В этой борьбе церковь все больше забывала сущность своей задачи, все ниже опускалась нравственно и все чудовищнее становился ее титул «христианской». Церковь брала на себя функции в государстве, унижающие ее достоинство, и за это привлекалась им к власти (Толстой).

А между тем — церковь шла на этом пути к тому, что христианину совсем не нужно, и что, когда она получила это, не могло ей ни на что пригодиться.

Таковы были те пути, на коих вырождалась этика Христианства.

*Прочтено: начато 1912 г. 22 ноября,
кончено 1912 г. 29 ноября.*

[Лекция 8], часы 21, 22, 23

АВГУСТИН

В отыскании сущности нравственности человеческая мысль идет путем ориентирования и сближения нравственности с другими областями. Обе области проникаются взаимно.

Древний мир – сближение с знанием; взаимопроникновение (развить).

Христианство – с религией и верой; взаимопроникновение.

Одно сближается с другим, смешивается; задача дальнейшего: дифференциация, вскрытие в каждом элементов другого, обособление и размежевание.

Возникают соответственно специфические проблемы, из пограничности – в древности – проблемы нравственного знания – очевидности, изучимости добродетели, ее недоступности массе; в Христианстве – проблемы свободы воли и происхождения зла.

Августин как главный и одареннейший систематизатор учения церкви по этим двум вопросам.

Августин как феноменолог теоретического знания и волевого переживания.

Учение Августина как героический компромисс между *церковным учением и личным опытом*.

Рассмотрим его учение, построив его вокруг этих двух центральных нравственно-религиозных проблем.

1) Учение Августина о воле.

Категорическое требование совершенства, выдвинутое Христианством, ставит вопрос: возможно ли для человеческой души обратиться к нему?

Возможно; стоит лишь захотеть. Воля.

Но что делать, если воля влечется не к добру? Возникает идея, что воля *уже* раньше нагружена, обременена извечным образом, не свободна.

Вопрос: *чем*? Не решается отчетливо:

чужеродными, внешними факторами или своими наклонностями, свойствами;

эмпирически возникшими и явившимися или метафизически в ином мире избранными.

Такова проблема свободы воли в ее первоначальной, наивной постановке.

Августин подошел к ней так, что аргументы в пользу не-свободы воли и в пользу ее свободы выдвинулись с одина-

ковой силой. Личный элемент говорил в пользу свободы; религиозный – в пользу несвободы. Задача была – найти примирение.

Тезис: из личного опыта.

а) Исходный пункт учения: сомнение, данное ему с большою силою в личном внутреннем опыте. Путь через сомнение к достоверности. Во всяком восприятии, включая и переживание сомнения, дается некоторая первоначальная реальность – самого воспринимающего субъекта. Сомневаясь, я знаю, что я, сомневающийся, существую. Нелепо: я сомневаюсь, и притом не существую (предварение Декарта³⁸).

Итак: в сомнении дана реальность сознательного существа, сознающего себя самого. Но акт сомнения содержит в себе все виды сознания, все когитации³⁹: воспоминания, познания, желания, цельная живая личность. Она-то и есть первая находимая реальность.

В жизни личности есть то, *чем* она живет, и то, *что она живет*. Первое – это вся совокупность содержаний души. Второе – это внутреннее движение души, исходящее от основы ее – *от воли*.

Самонаблюдение и самоанализ приводят Августина к тому, что все без исключения состояния души – познания, представления – определяются *волей*. Воля есть как бы суверен души: *l'etat c'est moi. Omnes nihil aliud, quam voluntates sunt*⁴⁰.

Воля определяет внутреннюю жизнь личности, и в этом она свободна. Свобода воли состоит в том, что решение ее, ее согласие или выбор не зависит от мышления, от голоса разума, от навязывающихся мотивов и интересов, но само управляет всем этим.

Отсюда: путь к добру или ко злу выбирается самой волей; отсюда вменяемость греха и заслуга добродетели; отсюда – неповинность Бога в том, что выбрал сам человек.

б) *антитезис:* из религиозного учения.

Но как же случилось, что человечество так низко пало в грехе? Ужели человек из свободы только и сумел сделать апофеоз греха?

Первоначальная доброта человеческой природы.

Райское состояние: свобода и воля к добру.

Грехопадение как радикальное искажение природы человеческой души: утрачена воля к добру.

Наследственность первородного греха.

Свободная воля стала достаточна для зла, но слишком ничтожна для добра. Non posse non recedere⁴¹; наследственный грех есть наказание за первородный. В этой искаженности человек свободен в своем влечении ко злу, но свободы вернуться к добру у него уже нет. Его *природа* стала противоположна нравственности. Нравственность предносится человеку как недостижимая норма. Эта норма, если угодно, есть естественный закон, как учили древние: но закон не наличного естества, а идеального, первобытного, райского, утраченного естества.

И даже этот закон человеческая греховность не может познать самодеятельно и самостоятельно. Человеческое сознание не творит, не осуществляет этот закон и потому не познает его активно. Но пассивно; через *откровение*.

Психологический состав его:

наступление познания, абсолютно достоверного (все-таки сомнения) не в результате активности того, что определяется внутренне как «я», «мое», «моя личность»;

пассивное восприятие от чего-то «иного».

Религиозный состав его:

бытие Бога, который *есть* не я, но действует и обнаруживается и во мне;

осуществление этого возможного действия в моей душе в виде дарования мне некоторого абсолютного познания;

обыкновенно еще: истолковывающего смысл и закон высшего, реальности, бытия, смысла — и указующего мне пути для духонаправления.

Этот путь, по Августину, есть единственный путь к восстановлению добра в душе человека. Сам по себе человек не может ни узреть закон нравственного совершенства, ни начать быть добрым.

Откровение родит в человеке веру. Если спасение человека возможно только через нравственное совершенство,

то нравственное совершенство возможно только через откровение и веру. Но откровение дается Богом не всем, а только немногим избранным. Притом не по заслугам, а по непостижимому предопределению. Ап. Павел: «их же предведет»⁴² и т.д.

Избранный (по Августину) неизбежно и непреодолимо спасается; неизбранный — неизбежно гибнет. Все добро от Бога, и личная воля движется как бы от дуновения уст Его.

Таков второй член антиномии: свобода воли упраздняется. Воля раз навсегда неизменно предопределена.

с) *Синтезиз*: из философского постижения. Необходимость найти выход: воля свободна ото всего личного в душе человека — от его разума, интереса и т.д.; но всецело определена и подчинена усмотрению Божию, действию откровения и благодати.

Воля свободна внутренне про себя и несвободна — перед Богом; она свободна психически и несвободна мистически.

Но и психически она свободна только у избранных, а у других подчинена влечению ко злу. Только у избранных она необходимо добра; эта необходимость внешняя, божественная, мистическая; у неизбранных же она необходимо зла, и эта необходимость внутренняя, человеческая, эмпирическая. Отсюда неизбежный вопрос: в чем же ее свобода? Если у одних она связана злом, а у других добром.

Перестраивается понятие свободы воли. Свобода воли есть не свобода от всякого мотива, произвол переносится от одного к другому, полная несвязность, но свобода от эмпирического, наследственного греховного влечения ко злу.

Свобода воли есть ее мистически-необходимое влечение к добру. Это есть: мистически необходимое состояние свободы от влечения ко злу, от наследственного греха. Это — легкое и светлое радование добру, от которого воля уже не может да и не хочет уклониться. Этим решением предуказан исход в проблеме свободы воли всей дальнейшей философии (например, Кант — только вместо мистической связи — разумно-нуменальная).

Важно в этом: сближение идеи совершенства с необходимостью (*необходимым* следованием добру). Но у Августина эта необходимость не имманентная, а трансцендентная; не нравственная, а мистическая и первоначально однажды допустившая путь вниз — к греху.

2) Учение Августина о зле.

Общий абрис состояния человека:

два пути — ко злу и к добру; или то, или другое для человека необходимо; необходимое — необходимо не в силу внутреннего решения человека, а в силу внешнего ему определения Божественной воли.

Откуда же у человека такое бедственное состояние обреченности и беспомощности?

Постановка проблемы происхождения зла:

Чисто нравственное воззрение — зло идеально. Человек действует, действует сознательно; следовательно, выбирает исходы и оценивает; по большей части неизвестно откуда и как решает его душа — что одно хорошо, другое дурно; зло — есть мыслимое свойство человека и вещей; его нет вне оценивающей мысли; зло — результат сознательного решения и выбора человеческой души — действие или продукт его состояния.

Религиозное воззрение — зло реально. Зло не исчерпывается сознательными действиями человека и их производением; зло есть особое живое начало: или активный уклон метафизических корней души, или же живущая в мире сила, олицетворенная или нет. Не зло возникает в результате человеческой оценки; но человеческая оценка тайно и непостижимо движется наветами и шепотами злого начала. Зло — космическое начало, космическое противостояние Богу.

Проблема: откуда же всемогущему и всеблагому Богу противостояло это начало зла? Или Бог не всемогущ: всеблагости недостаточно, чтобы раз навсегда ликвидировать зло. Или Бог не всеблаг: утешаясь тайно своею силой, он не имеет достаточно мотивов для этой ликвидации. Или Бог все может, но он зол; тогда понятно, откуда зло, но Бог — не

Бог, а Дьявол. Или Бог всеблаг, но он беспомощен; тогда понятно, откуда зло, но Бог — не выше праведного человека.

Итак, вот проблема: показать, что Бог, всемогущий, всеблагой, все создавший — неповинен в бытии зла и что бытие этого реального зла необходимо.

Анализ решений:

Тут возможны по крайней мере три пути.

1) Все от Бога — мир есть истечение божественной воли — удаление от Бога, постепенное помрачение, возникновение зла (персы, гностики). На этом пути происхождение зла понятно; но корень его все же в Боге — ибо *все* от Бога. Как же возникло зло от всеблагого Бога?

2) В создании мира принимали участие всеблагая сила и зла[я] сила; отсюда зло. И здесь происхождение зла понятно; но Бог ограничен — недостойным сотрудничеством в мироздании (манихеи).

3) Третий исход — учителя церкви и Августин: Бог сотворил все добро зело. Зла не было. Но наряду с вещами он сотворил и одушевленные, самостоятельные существа. В идею самостоятельности входит возможность действовать независимо от Бога и уклоняться с его путей. Это уклонение и произошло единожды у прародителей, изгнанных затем из рая. Зло, по Августину, возникло *от* человека; Богу можно воздать только хвалу за то, что он создал существ с самостоятельной волей. Человек же, свободно уклонившийся ко злу, заслуживает только хулы и возмездия.

Как бы чувствуя смутно, что и это решение неудовлетворительно, Августин пытается разъяснить и оговориться, что зло *не* есть особая реальная сила, особое, качественно от добра отличное начало, что зло есть только недостаток добра.

Но этот оптимизм погибает у него вместе с учением о наследственном грехе. Сущность наследственности греха: качественное искажение воли и всей природы человеческой души; роковая передаваемость этого.

Из самостоятельности твари — ее оппозиция; из оппозиции — уклонение; из уклонения — радикальное искажение природы.

Необходимость искупления; сущность его:
 наличие греха и обреченности;
 неспособность обреченного реабилитироваться;
 привхождение нового существа;
 невинного и невинно страдающего;
 покрытие обреченности одной стороны невинным
 страданием другой.

Таково было деяние Христа. Искупление – есть искупление только от первородного и наследственного греха; это создание *возможности* добра, но еще далеко не реальности его. Это – *возможность* спасения, но еще не *спасение само*. Неспасенные, по Августину, обречены на вечное мучение. Спасение же достижимо только через нравственное совершенство. Оно только через откровение и веру, правую веру. Правая вера получается или через личное озарение, предопределенное Божией волей; или через освящение особою благодатью, хранительницей которой является *церковь* (также лишь для предопределенных).

Основное распадение духовного мира на протяжении всей истории на две сферы: царство Бога и царство дьявола.

Первое: несогрешившие ангелы и предопределенные к спасению христиане (отнюдь не добродетельные язычники – их добродетели суть лишь блестящие пороки).

Второе: дьяволы и те, кого Бог оставил в состоянии греха.

Это как бы два разных племени, касающиеся друг друга, но в корне духовно различные друг от друга.

Союз, именуемый царством Божиим, объединен мистической связью; он не от мира сего; он покоится на любви к Богу, доходящей до самопрезрения; он в виде церкви странствует по земле; но цель его на небе.

Союз, именуемый царством дьявола, есть от мира сего; он ведет свое начало от грехопадения ангелов и Адама; он покоится на любви к себе, доходящей до Богопрезрения; это – земное государство, покоящееся на главном грехе – гордыни и самопревознесении; оно ищет счастья на земле, но удел его – войны и междуусобия.

Эти царства на земле как бы смешаны; но это только видимость. Пусть в церкви восстают еретики, соблазненные дьяволами; пусть в ней по видимости есть злые и добрые.

Второе пришествие Христа положит конец этому; разделение будет тогда полным и последовательным: праведные узрят великую субботу — духовный покой и блаженство; злые же получают по заслугам — вечные муки — в виде духовного глада и неизменного созерцания сотворенного ими зла.

Таково учение Августина о происхождении зла.

Мой анализ чисто философский и нисколько не касается и не подрывает религиозных верований; они смело должны утверждать свою независимость.

Критический анализ:

1. Всемогущество и всеблагость Бога остаются непримиренными с реальностью зла. По учению Августина, Бог, творя человека, предвидел, что он согрешит, и все же сотворил. Следовательно, Бог дал свое согласие на грех и непримиримую разорванность мира. И не от хотения ли Августина Бога зависело бы сотворить все вновь иначе? Остается ссылка — на неисповедимость путей, но тогда лучше уже не философствовать о сем предмете.

2. Идея искупления как идея не Божественная, но антропоморфическая.

Три точки зрения в ней и их нравственная сущность:

а) искупаемого; отношение его

к себе — уничиженность, беспомощность, страх (отсюда не рождаются этические переживания);

к искупающему — благодарность, любовь, *преданность снизу, зависимость (idem)*;

к созерцающему правосудию — идея суда между Богом и человеком и недостойность ее;

b) искупающего;

c) судящегося с человеком Бога.

Вся идея двулика: абсолютная любовь и прикрываемое ею первоначальное попущение Божие.

3. Такова же идея Страшного суда и вечных мучений. Содержащийся в них отказ от идеи *любви*. Страх, суд, приговор,

неизменяемость его, мучение — все это внесение в религиозно-нравственную сферу идей *правовых*, *анти-любовных*.

Несмотря на неудовлетворенность философского и нравственного сознания, Августин имеет огромную заслугу — создателя первой теодицеи — философского учения о целесообразности в мире.

Его влияние на позднейшую мысль.

*Прочтено: начато 1913 г. 24 января,
кончено 1913 г. 31 января.*

[Лекция 9], часы 24, 25, 26, 27

СХОЛАСТИКА

Термин «схоластика» как аргумент в споре; этим обыкновенно выражают: это — ненужная, ничему в действительности не соответствующая мыслительная утонченность. Благодаря этому словоупотреблению термин схоластика получил значение чисто отрицательное, коим обычно грубые или вульгарные умы поражают построения более тонких умов.

Схоластика — совокупность философских учений, появившихся от IX до XIV века после Р.Х. приблизительно, — имеет в истории мысли огромные заслуги, и влияние ее на позднейшую философию, особенно на логику, теорию познания и метафизику, настолько велико, что в учениях XVIII и XIX веков многое можно понять лишь при знакомстве со схоластикой.

Теоретические основы современного знания начали вырабатываться именно в Средние века, и поскольку этика есть наука, постольку в ней есть ряд проблем, формулированных и подсказанных Средними веками.

В чем же сущность схоластики вообще и что она дает этике в частности?

Общее о схоластике: опосредствованность предмета; подчиненность философии; не «что», а «как».

Связь философии с религией. Вера — первоначально состояние человеческой души. Ее постоянное стремление перейти из переживания в учение: формулировать себя — свой предмет, свои мотивы, свой характер.

Христианская религия переживает в Средние века именно такой период: формулирования своего учения и превращение его в стройную теорию, догму.

Религиозное откровение состоялось и дано; разъяснение его, комментарии — также даны. Нужно привести это все в единую систему, изобразить в ряде положений, так чтобы одно вытекало последовательно из другого.

Итак, основная задача схоластика: философская систематизация христианского учения. Философия — есть средство; теология — цель.

В первый период схоластики — с IX—XII веков — философия является прислужницей христианской теологии. *Ancilla*⁴³. Схоластика за немногими исключениями не творит своего откровения, но систематизирует теорию прежнего. Отсюда: покорность авторитету и глядение из чужих рук. Это часто не мысль о самом предмете — о Боге, нравственности, знании, — но мысль о чужих мыслях о предмете. Опосредствованное философствование.

Схоласту *нередко* важнее всего не «что», а «как», не что есть, а как формулировать.

Отсюда склонность к разработке не столько *мысли*, сколько *способа* мыслить и *выразиться*. Культ метода, формы, формальных вопросов, формальной логики. Ни у кого вопрос о способе доказательства и верности его не стоял на такой высоте. Мы доселе питаемся схоластической мыслью и управляемся ей.

Отсюда же:

преимущественный культ вывода, а не проверки посылок;

преобладание дедуктивного познания над индуктивным; преобладание интереса к понятию, а не к природе.

Постепенное увлечение этой стороной познания. Культ диалектики — как учения о способах развивать и примирять

противоречия. Утонченные коллизии и глубокий отрыв их от внешнего опыта.

Курьезы:

Что делал Бог до творения?

Мог ли бы Христос воплотиться в женщину?

Причастилась ли мышь св. Таин? и т.п.

Все это — внешняя сторона, сторона формы; было бы поверхностно сводить к ней всю схоластику.

Внутренняя сторона: культ мистического переживания.

Лучшие и глубочайшие схоласты были мистически одаренные люди: т.е. души, способные к интимному, подлинному религиозному переживанию. Недавно умерший французский мыслитель (Фуллье⁴⁴) вполне правильно указывает на то, что сущность схоластики состоит именно в сочетании *мистического с логическим*.

Мистическое переживание есть обычно данное душе содержательное богатство, переживаемое в известной смутной и слитной цельности чувством, интуицией. Это содержательное богатство как бы еще завернуто, инволюировано; в состоянии интенсивности. Переведение его в мысль, влекущуюся прежде всего к четкости, прозрачности, граненности, — обнаруживает всегда, что единое, цельное и простое в чувстве оказывается необычайно сложным, требующим утонченности, многообразия мыслительных формулировок, тщательных различений, определений и т.д.

Передача истинной мистической глубины в философских терминах требует огромного и сложного логического аппарата и высокой логической техники.

Всякая истинная философия может быть разложена на непосредственное, интуитивное, духовное видение и рационально-логическую форму мысли, в которую облекается это зримое содержание. Возможно на этой почве разделение труда: культ содержательной интуиции и культ отвлеченной логической формы. Это разделение и имело место в схоластике. Т.е. целый ряд схоластов предавались утонченному разрабатыванию пустой, хотя и научно, и

религиозно не безразличной формы. Этот труд был подобен труду поденщика, метущего дорожки, по коим он сам ходить не будет.

Но были и иные схоласты, как Скот Эриугена⁴⁵, Ансельм Кентерберийский⁴⁶, Дунс Скот⁴⁷, которые не столько совершенствовали логическую форму на чужом и, в сущности, безразличном мистическом содержании, сколько искали для собственной подлинной и иногда изумительной по глубине религиозно-нравственной интуиции – адекватную и совершенную логическую форму.

Герои мысли те, кто верит в высшую разумность данного им откровения и посвящает свою жизнь на переводение его в термины прозрачной мысли. Таковы были лучшие из схоластов.

А между тем и на своем, и на чужом религиозном содержании логическая и научная форма росла и совершенствовалась. Подобно Гераклу, в услужении научная мысль дисциплинировалась и зрела на службе у теологии.

Схоластическую эпоху можно разделить на три периода.

1) От IX до начала XIII века – до знакомства с Аристотелем – влияние Платоновского учения об идеях – первенство богословия и подчинение ему философии. Этот период дал основную постановку знаменитому спору о реальности понятий.

2) XIII век – изучение Аристотеля и его преобладающее влияние – постепенное признание его авторитета (предполагали даже причислить его к лику святых) – уравнивание философии и теологии – попытки слить их – эпоха синкретизма.

3) XIV век – разъединение философии и теологии – приобретение ими самостоятельности – обособление мистики от логики – философское вырождение первой в практику экстатических состояний, второй – в мелочную и отвлеченную диалектику и схематизацию.

Что же значительного получает этика от всей этой схоластической эпохи?

Нет возможности дать сколько-нибудь систематический анализ; одно перечисление имен заняло бы несколько часов. Укажу лишь самое значительное и интересное.

1. *Остановимся на споре реалистов и номиналистов.*

Мысль неизменно образует общие понятия. Ибо в едином акте мысли нельзя охватить многого. Познание же требует чего-то большего, чем оперирование с единичными предметами.

Два выхода от единичного предмета —

1) к соединению единичных предметов, как они есть, в большие группы, в целые сочетания, из которых каждое получает свое название (дюжина стульев, армия Ксеркса). Мысль наша думает о цельных многих предметах как об одном большом предмете;

2) соединяются в одно не целые предметы, а отдельные стороны их, мысленно отвлеченные; мысль замечает у многих предметов одно и то же (например, красный цвет, красивую форму, неприятное звучание) и этому одному и тому же, отвлеченно-мыслимому, содержанию дает известное наименование. Мысль наша думает не о многих предметах и не об одном *большом* предмете — а об одном качестве; и берет его то самостоятельно, то привлекая предметы, обладающие им (образующие род этого родового понятия).

Об этом-то родовом понятии и стал вопрос: реально оно или не реально?

Мотивы за «реальность»:

сущность вещи — это всеобщее, а сущность-то и есть самое реальное;

не иллюзорен же самый устойчивый продукт мысли;

познавательная ценность всеобщих понятий;

стройность, устойчивость и своеобразие отношения между ними;

содержание понятия не совпадает со свойствами предметов;

авторитет Платона.

Мотивы против «реальности»:

понятие — мысль, мысль субъективна;

субъективное — неустойчиво;

всеобщему понятию — не соответствует никакой всеобщий предмет (например, грех вообще);

всеобщую мысль делаем *мы*, а индивидуальные предметы даны Богом, посему всеобщее имеет лишь значение условной выдумки.

Разрешение:

мышление — смысл;

объективность не есть существенность, еще eo ipso реальность;

не-реальность не есть eo ipso иллюзорность;

познавательно ценно не только ens reale⁴⁸;

предмет не есть непременно вещь;

предмет логически всеобщ — смысл, но не соответствуя, а имманентно присутствуя.

Ступени реализма-номинализма:

1) *крайний реализм* — universalia ante rem⁴⁹ (будь то по достоинству, по причинности или по времени), только всеобщее реально само по себе, индивидуальное же в меру наличности в нем всеобщего (Эриугена, *Ансельм Кентеберийский*) [метафизический уклон⁵⁰];

2) *умеренный реализм* universalia in rem⁵¹. Всеобщее реально, но (Аристотель!) лишь в сочетании с индивидуальным, единичным. Следовательно, сами по себе понятия реальности не имеют, отдельно от вещей они суть лишь порождения ума — conceptus. Концептуализм *Абеляра*⁵² [эмпирический уклон];

3) *крайний номинализм* universalia post rem⁵³. Реальны только единичные вещи и их единичные свойства. Общие понятия — только слова, звуки голоса, nomen, flatus vocis (Росцеллин⁵⁴, пожалуй, Дунс Скот) [скептический уклон].

Ясно, что все области знания и мысли получают совершенно особую, своеобразную конструкцию в зависимости от принятия той или иной формы реализма-номинализма. Ибо все области знания имеют дело с общими понятиями. Это относится и к этике: все ее основные понятия — добро, совесть, воля, свобода, долг, Бог — получают значение метафизических реальностей в крайнем реализме, эмпирических реальностей — в умеренном реализме и условных обозначений — в номинализме. Проследить это систематиче-

ски и исторически было бы крайне интересно, но увело бы нас теперь в сторону и завлекло бы в большие трудности. Остановимся на другом, не менее интересном последствии всей проблемы.

В истории мысли два указанных нами вида всеобщностей — всеобщее-целое и всеобщее-отвлеченное — почти совершенно не различались. Например: и государство, и отвлеченное понятие одинаково называли *всеобщим* — смутно опираясь на то, что в обоих видах всеобщего есть некоторое множество, есть объединение его элементов, позволяющее говорить о всем как о единстве; есть особый словесный термин, называющий это единство; наконец, есть даже некоторая возможность говорить о единстве так, чтобы это относилось к его членам. Например: если полк мужественен, значит все части его, элементы — солдаты — более или менее мужественны; если в понятие солдата входит признак мундира — то это значит, что все единичные предметы, входящие в его объем, будут обладать этим свойством — иметь мундир.

Это смешение двух всеобщих — всеобщего-целого и всеобщего-отвлеченного — вело к тому, что *реализм и номинализм* распространялись и до сих пор нередко распространяются и на *всеобщее-целое*.

Интересный, хотя и очень трудный вопрос — имеет ли семья, общество, государство особую, самостоятельную реальность, независимую от реальности их членов — может решаться также реалистически или номиналистически. Например: семья.

1) Крайний реализм — только семья, это единство отца, матери и детей — имеет реальность, и притом самостоятельную реальность; отдельные же члены семьи только и реальны в меру принадлежности их, причастности к семье. Отец, оторванный от семьи, не реален как отец, а есть просто человек и т.д. Умрут все члены, а дух семьи будет жить и не исчезнет. (Например: Аристотель-гражданин реален через государство, а не наоборот.)

2) Умеренный реализм — семья не реальна сама по себе, но только в своих членах; семья неотрывна от отца, мате-

ри и детей; отдельно от них она есть лишь отвлечение ума, понятие, *conceptus*. Умрут все члены семьи — и семья как реальность исчезнет, останется лишь отвлеченное понятие, продукт ума.

3) Номинализм — реальны только отдельные члены семьи, никакой общего семейного духа нет; слову семья не соответствует никакая реальность, это просто условный значок для нескольких людей; только эти люди и имеют реальность. Умрут они — и условный значок потеряет свой смысл.

Таковы социальный реализм и номинализм.

К первому мы отнесем все исторические доктрины, утверждающие, что реальны лишь народы, сословия, классы, а личность, индивидуум сам по себе — есть историческая фикция (в этом ряду движется марксизм, гегельянство).

К последнему — все исторические доктрины, утверждающие, что реален индивид, живой человек, а народ есть лишь слово для механической суммы живых конкретных индивидуумов (крайние индивидуалисты; пожалуй, русские народники).

Наконец, также чрезвычайно интересное осложнение происходит благодаря тому, что в истории философии постоянно обнаруживается склонность к переходу от преимущественной реальности чего-нибудь к его преимущественной ценности. Что реальнее — то и важнее, ценнее, то и должно первенствовать, господствовать, преобладать над менее реальным и, следовательно, менее ценным. Более реальное — практически говоря — есть цель, менее реальное — средство.

Возможность обратного: неосуществленный идеал — гораздо ценнее, например, чем удручающая и позорная действительность.

Итак, если более реальное есть и более ценное, то мы получим

1) у крайнего реалиста — если он и социальный реалист — первенство общества над личностью; общество (государство, класс, семья) есть цель, а личность — средство

для благоденствия общества (этический и социально-философский универсализм);

2) у крайнего номиналиста — если он социальный номиналист — первенство личности над обществом; личность есть цель, а семья, государство, класс — лишь средство для развития и совершенствования личности (этический и социально-философский индивидуализм).

Можно изобразить схему:

1) логический реализм — социальный реализм — этический универсализм;

2) логический номинализм — социальный номинализм — этический индивидуализм.

Возможность иных сочетаний обнаружится в дальнейшем.

Таково формальное и методологическое значение схоластических определений в этике. Но и в содержании своих этических воззрений схоластика дала немало интересного. Здесь можно отличить лишь самое замечательное.

1) Мистическое течение схоластики как наиболее плодотворное; ибо — для уяснения сущности нравственности необходима живая духовная одаренность.

Приближение христианства в схоластической мистике к пантеизму. Вездесущие Божие было признано и принято еще ранним христианством. Идея пантеизма вырастает постепенно из сочетания вездесущия Божия с его всеблагостью; ибо если Бог незримо присутствует во всем и он всеблаг — то не остается места для зла. Тогда нет ничего, что не могло бы проникнуться духом Божиим. Это проникновение принимает у ранних схоластов (Скот Эриугена) форму — начального и конечного состояния.

Именно сотворенное некогда до творения пребывало в Боге, потом отделилось от него, но по основному закону Божественному имеет вновь вернуться в него. И в этом возвращении сойдется вновь *все* в радости и спасении.

Неприемлемым уже представляется мрачное учение Августина о том, что большая часть человеческого мира обречена Богом на верную гибель. Все грешники, все падшие ангелы, все язычники и злодеи — все будет принято в лоно Божие. Бог есть *все* в начале; и Бог будет *всем* в конце.

Схоласты-мистики ощутили в своем душевном опыте с новой и особой силой, что Бог есть абсолютная доброта и абсолютная любовь. Тем неприемлемее становилось бытие зла. А между тем оно сохраняет свое значение и в умеренном пантеизме Скота Эриугены; ибо в среднем состоянии все-таки есть многое оторванное от Бога и греховное.

И вот позднейшая схоластика, несмотря на угрозы и осуждение церкви, костры и преследования, делает последний шаг к последовательному признанию пантеизма. С этой точки зрения нет ничего, что не было бы проникнуто духом Божиим. Бог есть живая субстанция всех вещей; все в Боге едино.

Христианская идея о том, что Бог есть наш отец, а мы его дети, воспринятая еще мистиками первых веков, вновь находит себе новое и утонченное истолкование. Возникает учение о том, что в глубине души каждый из нас может пережить мистическое соединение с ниспосланным нам духом Божиим. И отсюда, из этого духовного слияния с всеблагою, разлитою всюду сущностью мира возникает полная и всецелая святость воли и личности. Воля, познавшая свое мистическое единство с духом Божиим, — непогрешима. Кто сознал, что в нем Бог, тому нельзя и нечего горевать и оплакивать грехи свои. Он должен радоваться и миловать. Ибо нет в нем ни зла, ни греха. Он весь оправдан; и к чему его тянет — то и добро. Свят он сам и все его влечения.

Таково было учение знаменитого Бенского священника и парижского профессора Амальриха и его последователей (умер в начале XIII века).

Отсюда делались теоретические и практические выводы: отрицание норм морали, законов, права, государства, коммунизм имущественный и общность жен.

Анализ доктрины:

Радикальное преодоление зла в мире — через поглощение всего Богом. Бог утрачивает личный характер — становится всеобщей мировой сущностью, сохраняя значение всеблагого начала. В корне учения лежит признание, что или Бог реален, или зло. И где присутствует Бог, там зло само отмирает.

Идея о том, что Бог есть нравственно-совершенное начало, разрабатывается схоластами с особенной любовью и настойчивостью. Бог не знает зла; следовательно, не знает и нормы; он в силу своего совершенства не имеет дела с *правилами* доброго поведения, он неморален или аморален. Но душа человеческая может с ним слиться. Тогда она становится аморальна — ибо совершенна.

Таков был самый смелый и интересный этический тезис схоластики.

Критика позже: Амальрих, предшественник Штирнера и других последовательных аморалистов.

2) В том же ряду — разработки идеи о Божием совершенстве — лежат и построения Ансельма Кентерберийского (и Дунса Скота).

Ансельм. Впервые онтологическое доказательство бытия Божия: высшее существо — если оно сущее — выше, чем высшее существо, если оно только мыслимое. Следовательно, высшее существо по самой идее своей причастно бытию.

Предтеча — Декарта, Спинозы, Лейбница, Гегеля.

Схоластика этим впервые находит путь для удовлетворения одного из основных требований человеческого сознания: обеспечить самой и одной наличностью идеи о нравственном совершенстве — безусловной доброте — его необходимую реальность.

Мы увидим впоследствии, как Кант разрушит это доказательство.

*Прочтено: начато 1913 г. 31 января,
продолжено 1913 г. 14 февраля,
окончено 1913 г. 28 февраля*

[Лекция 10], часы 28, 29

МАКИАВЕЛЛИ И ПЕРЕХОД К НОВОМУ ВРЕМЕНИ

Несмотря на всю интуитивную глубину и теоретическую интересность схоластики, невольно вздох облегчения вырывается у исследователя, переходящего к Новому времени.

Естественность первоначального ориентирования этического искания на соседних областях и невозможность углубиться в ее самостоятельную сущность (образ двух скованных орлов).

Конец Средних веков стоит перед необходимостью и неизбежностью героических отрывов этики от тех областей, с которыми она была сплетена.

Стоики и эпикурейцы оторвали этику от теории познания. Христианство унаследовало прикрепленность этики к политике и приковало ее неотрывно к религиозному учению. Вся средневековая философия ставит этический вопрос как религиозный, а политический вопрос как религиозный и религиозно-этический (бесконечные дебаты о религиозно-нравственных преимуществах и преобладании папы над королем и короля над папой).

Первые отрывы, ведущие к самостоятельности этики и знаменующие переход к Новому времени, производят:

- 1) Макиавелли,
- 2) гуманизм и реформация,
- 3) философия английских эмпириков.

Начнем с Макиавелли.

Может быть, ни одно в истории политических учений не вызывало против себя такого потока осуждений и брани, как славное имя секретаря Флорентийской республики — Макиавелли. С легкой руки иезуитов, католических монахов и поверхностного публициста XVI века Жантилье, впустившего впервые в оборот словечко макиавеллизм, имя это сделалось синонимом политической безнравственности, политического коварства и вседозволенности.

Между тем осуждение Макиавелли слагается из трех моментов: неосведомленности, лицемерия и ошибочного смещения теоретического изучения с практической оценкой. Замечательно, что Макиавелли не был нравственным философом и ничего не писал самостоятельно по этике. Но его работы, даже практический комментарий к первым десяти книгам Тита Ливия, проникнуты и движутся вопросом: что нужно делать? Что позволено делать? Как быть ..., чтобы Чтобы спасти Италию, погибающую в бедствиях непрерывных междоусобных войн, ведущихся друг с другом мелкими княжествами; чтобы объединить Италию в могучее, единое национальное государство, демократически управляющуюся республику, обслуживающую благо народа.

Таков политический идеал Макиавелли. Такова его цель.

Вера в то, что объединение может быть выполнено только единою, искусною, но твердою княжески-монархической властью.

Патриотический огонь, в котором горит душа Макиавелли, диктует ему практическую прямолинейность в достижении поставленной цели. Отсюда оправдание дурных средств, политического коварства и жестокостей в руках князя-патриота.

Подойдем теперь к его учению от корня, и мы увидим, как у него слагалось это допущение коварства и безнравственности.

Мир как хаос враждующих сил; этим хаосом руководят: безликая и непостижимая в путях своих судьба и сознательные усилия организующегося человечества. Эти сознательные усилия не проистекают, однако, из доброй воли или стремления к добру. Макиавелли не верит в субстанциональную доброту человека; люди любят только себя, преследуют только свои интересы и привержены ко злу. Именно прочный государственный порядок может, и только он один, прекратить хаос разложения и вражды в пределах

общества; государство должно установить суровый режим принудительного воспитания людей к добру и миру и приучить их к мирной жизни в свободном республиканском строе.

Но если так — то ясно, что, по твердому убеждению Макиавелли, зло, царящее среди людей, может быть преодолено и устранено только властью и дисциплинирующими мероприятиями.

Зло — бесцельное и не имеющее конца во времени — нуждается для лечения своего зла целесообразного и временно допускаемого. И на пути к достижению этой высокой цели — остановиться ли перед нарушением политического обязательства, перед казнью врага, перед тонким политическим лукавством?

Первое, что приковывает наше внимание, — это полная свобода мировоззрения Макиавелли от религиозного элемента и постановки всего в пределы церковности. От учения Макиавелли не только не веет христианским духом, но иногда прямо-таки своеобразным атеизмом. Полное отсутствие мистического полета. Полное пренебрежение богословскими проблемами.

Макиавелли как политический эмпирик и политический идеалист. Идеал его обосновывается в пространных рассуждениях и не формулируется в нарочитом исследовании. Он намечается им *между прочим* и остается преимущественно в сфере того *настроения*, которым проникнуты его писания. Это-то и обманывает всех поверхностных читателей его. Все искания Макиавелли не выходят из рамок здешнего земного мира, за пределы эмпирически допустимого горизонта. Его мысль, его идеалы, его познание — все время здесь, на земле, и притом преимущественно в Италии: в Италии времен Римской республики и в Италии эпохи Возрождения.

Религия и религиозное перестает быть у Макиавелли не только самым ценным в жизни, но она вообще теряет свою самостоятельную ценность. Она есть лишь средство в руках опытного государственного правителя.

Этим совершается резкий разрыв с традицией Средних веков и освобождение политики от теологии.

Но отрывы у Макиавелли идут и дальше. Древний мир строил учение о государстве и общественной жизни, подходя к нему из учения о нравственном совершенстве. Цель правовой совместности была там — в доставлении торжества нравственным требованиям. У *Макиавелли* нет самостоятельного учения о нравственном идеале, и мысль его подходит к государству и его задаче свободно и непосредственно, вне дедуктивного сращения с этикой. Можно было бы даже прямо сказать: цель человеческой совместности формулируется независимо от какого-нибудь определенного нравственного идеала. Идеал Макиавелли есть идеал политический, а не нравственно-политический.

Таков второй основной отрыв: политики от этики.

Это не значит, что Макиавелли отрицает нравственность. Нет; но он просто не разрабатывает учение о ней как первое и основное; собственно говоря, у него вообще *нет* самостоятельного нравственного учения. Но это не значит, что Макиавелли не относится ко многому с нравственным осуждением. Нет. Он твердо знает и отчетливо всегда выговаривает, иногда с горем и скорбью, что порок есть порок, низость есть низость, что коварство, убийство, лесть, жестокость — безнравственны. Он много раз говорит, что князь-освободитель должен до последней возможности не покидать пути добра и только должен уметь вступить на путь насилия и зла тогда, когда это окажется *необходимым*.

Поэтому нельзя сказать, что Макиавелли *исключает* нравственность из политической жизни и деятельности. Но можно сказать, что нравственность в его учении *не* господствует в государственных делах как первое и непререкаемое.

Макиавелли как перелом и этап между древностью (этизация политики) и Гоббсом и Гегелем (политизация этики).

1) Отрыв этики от политики не только отрицательный, но и положительный: иное значение понятия цели. Цель у Платона и Аристотеля — едина, абсолютна, определена

единообразно для всего мира, подчинена учению о высшем благе. Цель у Макиавелли — это не то, к чему стремится неуклонно или должен стремиться весь мир в целом; это то, на что направлена воля данного, конкретного человека.

Множественность целей; относительность их.

Постановка вопроса: что нужно делать, чтобы добиться в общественной жизни того, чего хочется.

Итак, новое: цель — есть признаваемое *волей* единичного человека; цель релятивна, множественна. Это типичный образец развития понятий в освобождении их от исключительной прикрепленности к единственному случаю или содержанию.

2) Макиавелли как перелом в истории *утопизма*: никто с такой силой, как он, не выяснил, что вся политика, весь государственный и правовой строй и уклад — есть *компромисс*; компромисс не только потому, что сила и право далеки от любви и бескорыстия, но и потому, что общественная жизнь людей имеет свою особую, подобно природе, закономерность, суровую, неумолимую, ломающую личную волю, как вихрь былинку.

3) Постепенное вырастание из политического релятивизма — социологических исследований.

Причинная связь между средством и целью.

Средство есть причина цели.

Подмена вопроса: «какие средства ведут к каким целям?» другим: «какие причины вызывают какие следствия?»

Все это об общественной жизни людей, следовательно задеваются и вопросы о характере, воле, пороках и добродетелях людей.

Макиавелли как родоначальник социологии и генетического изучения нравственности: происхождение и условия развития пороков и добродетелей. Аристотель как предшественник. Английские эмпирики как прямые последователи Макиавелли.

Таково значение Макиавелли в истории этики.

Переход к Новому времени

В истории этики переход к Новому времени характеризуется не только через приобретение ею самостоятельности, но и через появление новых подходов к ней (внутреннего и внешнего) и через углубление нравственного переживания в сущность индивидуальной души.

Посмотрим, как это складывалось.

Два параллельных процесса:

а) разложение старого — церковной организации, церковной нравственности, церковной философии;

б) появление нового — возрождение древности, зрелость научного интереса, великие открытия, реформация, новые государственные формы.

а) **Разложение старого**

1. *Церковная организация.*

Борьба церкви с государством за преобладание на протяжении всех Средних веков.

Поблуднение духовности и «не от мира сего» в церкви.

Первенство за вопросом влияния и организации.

Образование внутренних противоречий: непогрешимость пап — и их падение (Александр VI, Иоанн XXII), нестяжательность — и практика индульгенций, милосердие — и крестовые походы против еретиков, чистосердечие и любовь — и иезуитство.

Крушению церкви благоприятствовали: все доктрины Средних веков, ограничивавшие власть пап и авторитет церкви (Арнольд Брешианский, Петр Дюбуа, Иоанн Парижский, Оккам); вся юмористическая и обличительная литература против церкви.

Крушение это было не светское, а духовное; нравственная и религиозная несостоятельность.

Разложение христианской нравственности среди католического духовенства как один из важных толчков к кризису ее вообще (вспомним, что в основе Христианства искони лежала проповедь примером, заразой, показательством).

2. Кризис христианской этики; т.е. учения о нравственности.

Раньше говорено было о: гетерономности, компромиссности, бесплодном морализировании.

Пафос не к нравственному, а к эмпирическим реликвиям (крестовые походы).

Важно еще: все усиливалось *аскетическое* истолкование Христианства, монашествующие ордена, обеты и епитимии, пустыничество и удаление от жизни.

Христианский аскетизм как беспредельный по объему.

Отречение и удаление от живых и творческих сторон души, от целого ряда способов духовного творчества (наука, искусство, политика).

Обеднение духом в результате как обеднение *духа*.

Раскол на совершенных (столпников и монахов) и на «свободных» грешников.

Аскез как *мораль*: его «трудность», его безрадостность, его нелюбовь в отъединении.

У одних от моральности не осталось жизни, у других от жизни не осталось моральности.

Общая картина: неравномерная сконцентрированность и разреженность до безразличия, накопление мнимых и распродаваемых запасов заслуг и возможность купить свободу греха и обеспеченность спасения.

О разложении церковной организации и этики было говорено.

3. Разложение церковной философии.

К концу Средних веков происходит в схоластике распадение мистического и рационального.

В самой идее теологии кроется признание, что разум и доказательство нужны для религии. Разум был нужен религии до тех пор, пока религия не перестала быть нужна созревшему разуму.

К концу Средних веков и Возрождению обычная картина такова: *две истины*: одна, основанная на лично-объективной очевидности, не дерзающая открыто выступить, осторожная, но интимно важная, философски и познава-

тельно прогрессивная; *другая*, всюду возглашаемая, религиозная догма, все более безразличная и силой борющаяся за свое первенство.

Церковь начинает бороться за свою истину силой: крестовые походы против еретиков, костры инквизиции (Бруно, Ванини), пытки (Кампанелла), тюрьма (Галилей).

Общее правило: силой борется за свою правоту учение, которое духовно погибает.

Освобождение от церковного ига совершается далеко не сразу: философия на протяжении столетий, как бы настрашенная и загипнотизированная, косится опасливо на церковную догму; но это уже не мысль боится религиозных страхов, а *слово* боится насилий и преследований (смещение Фихте, конец XVIII в.; отлучение Толстого, конец XIX в.).

б) Появление нового.

«*Возрождение*» — есть возрождение самостоятельного живого духовного опыта.

Аристотель возрожден был еще схоластикой. Этим была пробита брешь; духовная значительность греческой мысли и литература сделали свое дело. В 1209 году церковь предала Аристотеля анафеме. Через некоторое недолгое время он считался предшественником Христа в делах естественных, и его хотели объявить святым.

Широкое и глубокое движение гуманизма сложилось именно в потоке этого возрождения: в признании духовной самоценности классической древности и во все возрастающем равнодушии к христианско-церковному мирозерцанию. Для гуманиста знание не есть уже знание о религии, но знание о природе, о логике, о древности, обо всем, что затрагивает сознание человека.

Великие открытия Колумба и Коперника (переход от геоцентризма к гелиоцентризму) как будто вдохнули в душу просыпающегося человечества, что *его* дела не суть дела *мира*; что человек есть капля в океане мировых реальностей; что в мире есть строй, гармония и закон, о которых человек не может себе составить представления.

Словом, это было возвращение от мысли о мысли к мысли о предмете и от самодовольной гордыни к смирению и переоценке.

Схоластическая теология как душное средостение, закрепившее себе человека, не пуская его свободно *ни* к свободному углублению в жизнь личности, *ни* к опытному познанию вещей.

Сосредотачиваясь только на этике, нужно сказать, что Новое время и есть прорыв в оба направления: в мистическую глубину личного и в эмпирическую ширину нравственного.

1. *Реформация* как путь к первой.

Отрицательное значение ее — раскол церкви, его удача — расшатание единой сковывающей правоверности.

Потребность: сохранить веру, но придать ей новые внутренние и внешние формы.

Внутренние формы:

отвержение аскетизма — Бог и радость,

отвержение власти церкви, если она внутренне не приемлется,

Лютер против *Menschensatzungen* — *lauter Gottes Wort*⁵⁵: возвращение к первоисточникам и непосредственности Христианства,

возобновление интимной религиозности: отвержение посредников, допущение мирян к причастию, непосредственное общение с Богом.

Момент индивидуалистический в реформации: право верить в силу личной очевидности.

Отсюда: *личный* пересмотр догмы; субъективизация догмы.

Личность ищет в глубине своей души оснований для приемлемого.

Значение этого для нравственности: нравственность как дело свободной очевидности и самосвязи.

На внешних формах и судьбах не останавливаться.

2. Освобождение самостоятельного теоретического научного интереса как дело гуманизма.

Универсализация теоретического подхода; Леонардо.

Новое время: эмпирический объективный подход к религии и нравственности.

Конец XVI в., Монтень — множество религий, трудно разобраться, дело привычки, ошибка — не грех.

Начало XVII в., Шаррон — можно быть нравственным и без религии (предшественники: Пелагий и Эриугена).

Конец XVI — начало XVII в., лорд Бэкон — безверие лучше, чем суеверие. Постановка самостоятельного генетического вопроса в этике.

*Прочтено: начато 1913 г. 28 февраля,
кончено 1913 г. 7 марта.*

[Лекция 11], часы 30, 31

ГОББС И ШЕФТСБЁРИ

Гоббс

Общий тезис английского эмпиризма в этике: сущность этики есть учение о происхождении нравственности; чтобы сказать, что́ есть нравственность, нужно познать ее зарождение и происхождение в душе человека и условия ее развития во времени.

Гоббс⁵⁶ еще более, чем Бэкон⁵⁷, — родоначальник всего английского эмпиризма, кончая Миллем⁵⁸ и Спенсером⁵⁹. С этой серией учений мы вступаем на совершенно новую почву, что и увидим сейчас, обозрев теорию Гоббса с самых ее корней.

Философией Гоббс называет изучение причинных связей в движении тел.

Философия изучает тела:

дух и государство суть тоже тела или субстанции;

вещь есть тело естественное и действующее на чувство;

дух есть тело естественное, столь тонкое, что оно не действует на чувство;

государство есть тело искусственное или составное.

Отсюда Гоббс как

материалист — даже мысль и чувство есть движение в мозгу и сердце;

атомист — расчленение тела и материи в познании на мелкие составные части и ведение исследования от них;

механист — все естествознание и, следовательно, вся философия (спорно лишь о геометрии) как механика атомов, т.е. изучение законов, управляющих движением этих мельчайших частиц материи. Влияние Галилея и его успехов; перенесение механического атомизма на изучение общества и нравственности;

сенсуалист — научное, первичное и достоверное знание есть знание, основанное на ощущениях; знание есть, по существу, чувственное отражение в мозгу тел, на наши чувства воздействующих;

номиналист — понятия сами по себе не реальны; в познании — они вторичны; они не всеобщи; всеобщи лишь имена, приложимые ко многим одинаковым вещам.

В этом направлении слагается у Гоббса и учение о душе. Все сводится в сущности к движению в нашем мозгу, или вообще в теле. Что облегчает это движение — то приятно; что затрудняет — то неприятно. Вещи, своим воздействием облегчающие жизненное движение в нас, вызывают в нас стремление стать к ним поближе; это есть влечение, любовь и, соответственно, при удовлетворении удовольствие; обратное — отвращение, страх, страдание.

То, что нравится, — именуется благом; то, что не нравится, — злом. Нет абсолютного добра или абсолютного зла. Добро и зло — условны, относительны. В корне души своей человек эгоист; он стремится к максимуму удовольствия, обладания, господства. *Все* остальные побуждения души вытекают из этого эгоизма. Например: сострадание — опасливое предвосхищение зла, могущего постигнуть нас и уже постигшего соседа.

Совесть — стремление закрепить в общем мнении как истинные мнения, которые нам выгодны.

Невольно хочется остановиться здесь и спросить: какое же при этом возможно нравственное учение?

Этика развивается у Гоббса в тесной связи с учением об общественном сожительстве людей. К нему и нужно нам обратиться.

В основу своей дедукции Гоббс полагает допущение некоторого естественного состояния. Недостаточно ясно признавал Гоббс это естественное состояние за действительный факт, имевший место в истории, или это было у него строго методологической предпосылкой.

Естественное состояние как то, что было бы с людьми, если бы государство перестало существовать, и что и сейчас происходит там, где нет прочной и единой высшей власти, — междоусобие, революционный распад, международные отношения.

Чем же характеризуется это естественное состояние?

Это есть внегосударственное состояние людей, в котором люди не связали себя никакими договорами. В этом состоянии никто ничем не ограничен: все имеют право на все; а так как все по природе своей чистые эгоисты и вождения у каждого ненасытны и необузданны, то возникает неизбежно война всех против всех.

В естественном состоянии — человек человеку волк.

Нет ничего чужого и своего; все предоставлено усмотрению индивида, этого общественного атома, движимого по механическим законам своей природы. Сколько у атома силы, столько у него и права. Это есть свобода без подчинения, страсть без разума, подобие людей диким зверям.

Влекомые от природы друг к другу социальным инстинктом, люди и здесь повинуются лишь своему себялюбию и самолюбию и *не* обладают *от природы* способностью к упорядоченному сожительству.

Инстинкт: все стремятся ко благу в силу естественной необходимости. Война всех против всех испытывается все-

ми как зло. Вспыхивает стихийное влечение в людях — спастись от *bellum omnium*⁶⁰ во что бы то ни стало. На помощь приходит разумная способность человека познавать явления, их связи и выбирать верные средства к устранению бедствий.

Эту способность Гоббс именует *природой* человека, или *правым разумом*. Эта природа, или правый разум, предъявляет постепенно целый ряд требований; формулирует законы поведения, которые и именуются *естественными* законами.

Естественный закон *не* господствует в естественном состоянии; наоборот, он спасает от него, выводит из него. Первый и основной естественный закон формулирует цель: *pax querenda est* — должно искать мира. Единственный путь к этому — заключение договоров и выполнение их — *pactis standum est*.

Естественный закон есть не что иное, как закон разума, или моральный закон. Отчасти в порядке дедукции, отчасти нанизывая в перечислении, Гоббс призывает и остальные 18 естественных законов. Вот они приблизительно:

- предписывается благодарность;
- предписывается сострадание;
- предписывается скромность;
- воспрещается оскорбление;
- воспрещается гордость;
- воспрещается пьянство;
- каждый должен проявлять свою пригодность;
- наказывать нужно только ради будущего;
- если имущество неделимо, то им нужно пользоваться сообща или делить по жребию;
- о третейском суде;
- о неподкупности суда;
- о первом завладении;
- о выслушании беспартийных свидетелей и т.д.

По форме эти законы выводимы дедуктивно, как тезисы геометрии, и потому обладают математической достоверностью. По существу эти законы вечны и неизменны. Но обязательны они только при взаимном соблюдении.

По мнению Гоббса, эти естественные законы совпадают с законом Христа. Нравственность или праведность человека состоит в стремлении исполнять естественные законы; для праведности достаточно доброй воли, но истинной и устойчивой. Эти моральные правила и добродетели и суть не что иное, как средства, необходимые для достижения мира. Они *необходимы*; но их *одних* недостаточно.

Дело в том, что моральные законы молчат в естественном состоянии. Для осуществления их нужна взаимность, и притом обеспеченная взаимность; а для этого нужна единая общая власть. Здесь мало соглашения, нужен прочный, основанный на договоре *союз*. Этот договор состоит в том, что каждый обязуется по отношению к каждому не оказывать сопротивления единой, учрежденной воле и подчиняться ей во всем. Это воля — есть воля единого человека или собрания, она почитается за волю каждого и всех в отдельности; власть ее верховна, суверенна и столь сильна, что может посредством страха сочетать в единство согласие воли отдельных людей. Так возникает государство.

Государство (Гоббс смешивает его нередко с верховным органом) имеет власть абсолютную, непререкаемую и безграничную. Индивидуум перенес на него *всю* свою силу и оказывается против него наподобие раба или ребенка. Его воля *включена в волю* суверена.

Повеления государства или государя суть гражданские законы. Гражданские законы определяют, как граждане должны поступать, что кому принадлежит, что право и неправо, что нравственно и хорошо.

В гражданском состоянии мерилom добра, правого и приличия являются, говорит Гоббс, гражданские законы.

Учение о том, что единичный человек может в гражданском состоянии судить, что добро и что зло, есть, по Гоббсу, *революционное* учение.

Конечно, суверен связан сам моральными законами и обязан стремиться к благу государства, т.е., по Гоббсу, «ко всякой пользе» народного большинства и к «возможно

счастливой жизни их». Такой государь есть законный государь, и, повинуясь ему, подданные грешить не могут.

Наоборот, нарушение законов гражданских – есть нарушение моральных законов: ибо гражданские законы не могут разойтись с моральными и им противоречить.

Не могу проследить целый ряд уклонений и внутренних разноречий, противоречий и неясностей, которые есть у Гоббса; дам только краткий анализ.

Общая элементарность и упрощенность в подходе к нравственности.

Психологический анализ – как примитив и гротеск.

Одаренность Гоббса к теории, к эмпирическому знанию и неодаренность к нравственности.

Генезис нравственного – не есть путь к его сущности: и природа, и душа знают *качественное* изменение в безразличном с виду временном ряду происхождения. Здесь необходим качественный, феноменологически-самостоятельный анализ. Пример: картина, симфония.

Отсюда: если все из эгоизма – то не значит, что все эгоизм.

Грубость и наивность в материалистическом сведении нравственности к движению.

Подчиненное положение нравственного: моральность личности –

как средство к общему благополучию;

мораль как средство к миру;

определение морали через гражданский закон;

смешение содержания морали с содержанием права.

Анализ: праведный государь как источник определения добра и суррогат очевидности.

Все отличие морали от права сведено к подчиненному объекту, к адресату – тут воля, там действие, «революционное учение».

Совершенно утрачена автономность нравственной воли.

Совершенно отсутствует самостоятельная ценность добра.

Все благо сведено к удовольствию и пользе.

В сущности все, что Гоббс знает и говорит о нравственности, не выходит за пределы того, что говорят детям плохие воспитательницы няньки. Послушание и хотение к послушанию – вот *ultima ratio*⁶¹ Гоббсовой морали. Неужели в этом сущность нравственности?

И все же в подходе Гоббса к этике есть известная свежесть и самостоятельность. Антитеологизм построения. Ценен и важен способ исходить от индивидуума и его воли. Гоббс по результатам универсалист – ибо государство есть высшее, и благо большинства совершенно подавляет благо личности; но по исходу и построению – индивидуалист.

Шефтсбёри

Нравственно доброе соответствует человеческой природе, и потому человек инстинктивно и неизбежно стремится к добру – вот основное и пламенное убеждение одного из самых замечательных нравственных мыслителей Англии и человечества – графа Антония Шефтсбёри⁶².

Явная и сознательная оппозиция Гоббсу и его учению об исключительном первенстве эгоизма.

Нравственное не есть продукт внешних условий, среды, общества, общественного мнения, предписаний государственной власти. Нет; нравственное приходит *не* извне, но изнутри, из глубины человеческой души.

Человеческая душа есть сложное образование, и противоположные влечения живут в ней и нередко раздражают ее. Но первоначальным, основным, субстанциональным ядром ее является стремление к добру.

Добро не выдумка, не отвлечение от фактов, не пустое понятие. Это – живая движущая сила человеческой души. Что же это такое – нравственное состояние души?

Шефтсбёри различает три основных вида аффектов или влечений души:

1) естественно доброжелательные аффекты, социальные или альтруистические, направленные на общее благо;

2) эгоистические аффекты, направленные на свое личное благо;

3) противоестественные аффекты, направленные на вред как личный, так и общественный.

Состояние человека будет доброжелательным или порочным в зависимости от того, в каком отношении эти аффекты находятся в нем.

Социальные наклонности, благожелательные или великодушно-благородные, присущи человеческой душе первоначально; они первичны, как сама душа. Шефтсбёри верит, что нельзя вообразить такого человека, чтобы он, соприкоснувшись своей чувствующей душой, не ощутил в себе доброжелательных побуждений, любви, сострадания. Жизнь в этих аффектах и наклонностях является, по его мнению, основным и важнейшим условием для счастья и наслаждения.

Однако это совсем не значит, чтобы эгоистические аффекты подлежали бы целиком подавлению; преобладание их является, конечно, дурным; эгоист, преследующий только свое благо, живет как бы в пустыне, отрываясь ото всех, он как бы совершает над собой самоубийство, и в душе его остается раздор. Но и отсутствие этих аффектов не ведет к добру, и мы увидим тотчас же, почему.

Исключаются, конечно, аффекты третьего рода, типичным примером которых является зложелательство.

Но главное и существенное в душе человека это — *гармония различных аффектов и наклонностей*.

Нравственное состояние есть состояние гармонии духа, когда противоположные наклонности и страсти — социальные и эгоистические — находят себе состояние равновесия, уживаются в одном, срашиваются воедино так, как, например, звуки срастаются в симфонию, линии и краски в картину. Такое состояние Шефтсбёри, по-видимому, представлял так, что *человек находит свое благо, свою радость, свое удовлетворение — в благе, радости и удовлетворении дру-*

гих людей. Тогда служение эгоистическое совпадает со служением альтруистическим; благо мое состоит в том, чтобы осуществлять благо других, и в этом душа обретает *радостную гармонию.*

В этом состоянии нет противоположных, раздражающих душу стремлений; душа нашла свое примирение, свою цельность; в ней все необходимо и легко; в ней — красота. Это состояние Шефтсбёри *не* противопоставляет как якобы иррациональное — мысли и разуму; нет, добродетель есть состояние осознанное, это сознательная жизнь души, которая не только чувствует гармонично, но *знает*, что хорошо и что дурно, оценивает, выбирает, одобряет и *судит.* И во всем этом душа находит себе высочайшее внутреннее удовлетворение.

Напрасно изображать Шефтсбёри в приближении к банальному гедонизму, отождествляющему и смешивающему добро и удовольствие. Кто хочет понять сокровенную, интимную мысль этого философа, тот должен увидеть сам, в своей душе, убедиться на опыте, что такое гармоническое состояние есть состояние необычайной легкой духовной *радости.* И это — та самая радость, о которой говорил Христос, которую знал Франциск Ассизский, к которой взывал Амальрих Беннский.

Шефтсбёри говорил здесь об *энтузиазме*, с которым личность видит добро, ставшим сущностью своей души. И для него это был энтузиазм потопления своего блага в благо других. Поэтому-то он и ставил с такой уверенностью рядом с нравственностью — ее черты: непосредственность, искренность, естественность, легкость и свободу духа.

Замечательно в этом понимании нравственного, что оно предносилось Шефтсбёри не как тяжелый труд, не как борьба разумной воли с неразумным хотением, а как следование своей собственной природной склонности. Нравственное совершенствование, по его убеждению, совсем не нуждается в содействии или помощи какой-нибудь сверхъестественной силы — благодати или откровения. Оно состоит в гармоническом развитии того, что присуще каж-

дой личности без исключения, что образует ее особую и особенную от других принадлежность.

И в этом новое открытие Шефтсбёри, не разработанное им до конца, но оплодотворившее позднее этику немецких романтиков; *именно*: нет и не может быть единого для всех, типичного, неизбежного пути к нравственному совершенствованию; люди не похожи один на другого; они своеобразны, и хотя в каждого вложено первоначальное стремление к добру, но в каждого по-особому. Как струны одного инструмента не годятся для другого, так пути одного не суть пути для другого.

Отправляясь от разных задатков добра, люди совершенствуются по-разному, но все приходят к тому, чтобы непосредственный аффект побуждал их к доброй деятельности; т.е. приходят к душевной гармонии, к духовной красоте.

Шефтсбёри, по-видимому, предносился идеал, впоследствии отчетливо формулированный и развитый Шлейермахером: мир людей как гармонически выросших и своеобразно воплощающих духовную красоту созданий.

Вряд ли каждому нужно еще добавлять обстоятельный анализ. Добавлю только несколько кратких замечаний.

1) Как истинный талант, Шефтсбёри вычитал из собственной души все, что он говорит о нравственности. Удивительная гармония царит между его мыслью и чувством, чувством и делами. До нас дошли свидетельства людей, его знавших: о его мягком благородстве, о его любовном отношении ко всему живому и о многом другом.

2) От Христа до Шефтсбёри этическое чувство углубилось и созрело настолько, что поглотило в себя религиозное чувство и религиозную санкцию. Нравственное добро у Шефтсбёри уже не нуждается в той религиозной мотивировке, которую придало ему в своей проповеди Христианство. Добро стало самоценно. Этика Шефтсбёри *атеологична*, *безрелигиозна*. Это видно не только в допущении совершенствования без помощи благодати (Августин!); мало того — всякое религиозное верование, по его убежде-

нию, должно оправдать свое содержание перед нравственностью; нельзя верить в безнравственное.

Наконец, нравственность не нуждается в загробных наградах, наказаниях и угрозах; кто добр из страха, тот раб.

3) Говоря о нравственности, Шефтсбёри употребляет термин *мораль*; он называет даже основу своей этики — «moral sense⁶³». Но на самом деле он имел в виду не «мораль» — сущность которой в борьбе между разумной волей к долгу и слепым хотением приятного. Нравственное у Шефтсбёри — не закон, не норма, не долг, а живое, реальное влечение.

Моралисты начинают с воли к добру и стремятся к дисциплине хотения; Шефтсбёри, как до него Христос, а после него Гегель, начинают с хотения добра и стремятся бережно растить его и через разумное осознание превратить в волю.

4) Так у Шефтсбёри нравственное не противостоит человеческому естеству, как в Христианстве, а в корне совпадает с ним. Райское состояние Адамовой воли, об утрате которой говорит Августин, — открывается теперь в каждом человеке, но не в каждом в развитом виде; у многих лишь в зачатке.

Шефтсбёри *не* говорит: ты хочешь греха, но ты *должен* хотеть добра. Шефтсбёри говорит: ты *уже* хочешь добра; посмотри, убедись в этом и попробуй отдаться этому хотению.

Именно этот светлый и радостный оптимизм, столь противоположный подозрительному пессимизму Гоббса, — заставил впоследствии Лейбница сказать: «Я нашел у Шефтсбёри сразу почти всю мою Теодицею, раньше, чем она увидела свет... Если бы я был знаком с его (этим) сочинением *до* опубликования моей Теодицеи, то я воспользовался бы им как следует и заимствовал бы из него многое».

5) Из всего сказанного ясно, каково было отношение Шефтсбёри к Гоббсу. Я нарочно поставил рядом эти два учения, предоставляя Вам закончить дело их сопоставлением. Думаю, что не стоит повторять еще раз, кто из них был по призванию философом нравственности.

б) Дальнейшее влияние Шефтсбёри было огромно. Шефтсбёри не только создал школу в Англии, где к нему примыкали Бётлер, Гетчесон, Юм, Смит и другие. Его влияние на Лейбница, Вольтера, Лессинга, Гердера, Гегеля, Шлейермахера и Гербарта было очень велико, и мы еще встретимся с ним не раз.

*Прочтено: начато 1913 г. 7 марта,
кончено 1913 г. 14 марта.*

[Лекция 12], часы 32, 33, 34

СПИНОЗА

Нам предстоит сегодня познакомиться с метафизическим и этическим учением Спинозы⁶⁴. В истории философии бесспорна его теснейшая связь с учением Декарта. Декарт не создал самостоятельного этического учения, хотя кое в чем предварил Спинозу и указал ему путь. И тем не менее, ввиду значительной стесненности во времени, мы подойдем к Спинозе непосредственно. (О Декарте хорошо прочесть хотя бы по Виндельбанду.)

Вся философия Спинозы живет и дышит познанием Бога, стремлением к этому познанию и осуществлением его. Добро, по учению Спинозы, есть познание Бога; человек тем совершеннее, чем ближе он к этому познанию, чем полнее оно занимает и поглощает его душу. Бог есть первое и последнее в учении Спинозы.

Как же могло случиться, что Спинозу долгое время считали и объявляли атеистом, что за его учением отрицали способность подойти к нравственности? Откуда эти нелепые, но жестокие гонения на Спинозу?

В этом случае перед нами интересный пример такой ошибки, которая типична в истории мысли. Ум человеческий в силу косности и своеобразной духовной слепоты

склонен отождествлять *сущность идеи* с тем логическим и психологическим одеянием, которое она получает впервые, и видеть ее в котором он привык. Общая, самостоятельная сущность этой идеи познается только тогда, когда мысль увидит, что идея осталась и в новом одеянии, что суть ее сохранилась и в новой связи, в новом сочетании и систематическом использовании. Так особенно бывает в религии и в этике, особенно наглядно, хотя не реже и в теории познания. *Например*: Бог есть христианский Бог, личный триединый, противостоящий человеку и миру; нравственность — есть нравственность любви и самоотвержения; поэтому: безличный Бог — не есть Бог; нравственность жестокости — не есть нравственность. Именно так случилось и со Спинозой.

Спиноза не атеист, а пантеист. Бог — есть все, природа или мир; нет ничего, что не было бы в Боге и Бог.

Отсюда: Бог не имеет лица, он не личность, не воля, не духовная единица, хотя бы и совершенная. Бог не противостоит миру; но есть мир. Мир не противостоит Богу, но есть Бог⁶⁵. Мир не хаос и не зло. Падают одна за другой проблемы: *зачем* Бог создал мир; откуда в мире появилось зло? Все, что мыслится о Боге, мыслится тем самым о самом мире. А так как в Боге все необходимо и совершенно, то и все необходимо и совершенно в мире.

Раз это было уже у Амальриха Бенского. Последовательный пантеист не знает зла и, следовательно, не противопоставляет зла — добру. Он не имеет, следовательно, оснований и говорить о должном, о норме, о морали. Амальрих выводил из пантеизма — аморальность, вседозволенность. Посмотрим же, как складывается учение Спинозы.

Почти все учение, если отвлечься от некоторых важных идейных включений со стороны, вытекает у Спинозы из идеи *абсолютного*, или *субстанции*. Именно: абсолютная субстанция как абсолютная не имеет ничего вне себя. Она одна, едина, единственна. Вне ее нет ничего; все, что есть, есть в ней. Следовательно, она ни от чего иного не зависит, не существует ни в чем другом и не может быть познана че-

рез что-либо другое. Она не имеет границ; ибо что же могло бы ее ограничить, если *вне* ее ничего нет? Следовательно, она *бесконечна*. Она ни от чего не зависит; нет никакой причины, которая могла бы на нее подействовать. Она есть сама своя причина. Она есть причина себя и всего другого. Ибо если она ни от чего не зависит, то все другое зависит от нее. Но все остальное, что определяется ею и через нее, — не может быть *вне* ее; ибо тогда вне ее была бы какая-нибудь другая субстанция; а ведь она единственна.

Поэтому все вещи, создаваемые субстанцией, остаются в ней самой. Эта субстанция, бесконечная, абсолютно независимая, причина всего, есть Бог или природа.

Итак: Бог есть независимое, производящее. Вещи суть зависимое, произведенное. И в то же время вещи остаются в Боге или Бог в вещах. Бог есть единое, целое. Вещи суть его многие части.

Здесь мы встречаемся с серьезною трудностью в понимании, которая может казаться непреодолимой. Как это понять, что созданное не имеет бытия вне создавшего? Как это понять, что вещи *суть* в Боге *или* Бог в вещах? Или что Бог — независим от вещей и все же он в вещах?

До окончательного разъяснения этого заметим еще, что Бог соединен с вещами как бы не непосредственно, а через свои атрибуты. Атрибутом Спиноза называет некоторую реальность, как бы свойство (в сущности, *не* свойство!), составляющее сущность субстанции. Атрибут входит в состав субстанции как составляющий ее сущность. Чем больше реальности в субстанции, вообще говоря, тем больше в ней атрибутов.

Бог есть высшая реальность, абсолютная реальность, всереальность. Поэтому в Бога входят *все* атрибуты; их в Боге — бесконечное множество. Каждый из атрибутов есть сущность Бога, особым образом, своеобразно выраженная.

Таких атрибутов мы знаем только два: атрибут мышления и атрибут протяжения (для простоты можно условиться: дух и материя). Как мышление, дух, так и протяжение, материя, имеют известные состояния, видоизменения или

модусы. Эти состояния или модусы атрибутов и суть вещи и люди.

Каждая вещь есть состояние обоих атрибутов: в каждой вещи есть и мышление, и протяжение, и дух, и материя. Все вещи и все люди одновременно и духовны и материальны; каждое есть некоторое единство, но о двух сторонах: одна сторона духовная, а другая материальная.

Но ведь дух и материя суть сама сущность Бога. Следовательно, каждая вещь есть особое состояние сущности Божией. Бог в вещах — ибо дух в вещах и материя в вещах. Вещи в Боге — ибо каждая есть как бы часть обоих атрибутов.

Каждый гений имеет свой способ видения; чтобы понять его мысль, надо усилием мысли и духа усвоить себе этот способ видения. Так и со Спинозой. Все философствование Спинозы покоится на особом своеобразном сращении логического и реального. Именно *связи между реальными величинами он* (не сознавая всю философскую неверность этого, недопустимость и трудность понимания) рассматривает так, как *если бы это были связи и состояния между логическими величинами (гипостазирует логический порядок)*.

Логические величины бывают двоякие: понятия и суждения. Поэтому и связи между ними бывают двоякие: связи между понятиями и связи между суждениями. Согласно обычному формально логическому воззрению, понятие имеет содержание и объем. Содержание — совокупность мыслей, признаков, образующих сущность понятия. Объем — совокупность понятий или предметов, причастных этим признакам, несущих в себе эти мысли как свои признаки или свойства.

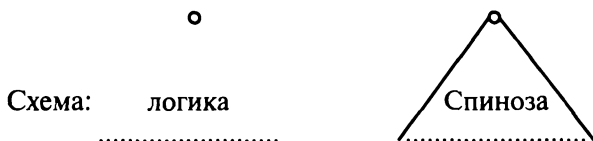
Понятие, имеющее в себе все признаки другого + еще некоторые, подчинено первому, есть видовое. Родовое понятие всегда во всем своем качестве присутствует в видовом. Родовое понятие есть как бы особое состояние родового.

В образующейся, через подчинение, лестнице понятий то из них стоит выше, у которого содержание беднее;

чем беднее содержание, тем больше объем. Или иначе: чем меньше признаков или «определений» у понятия, тем в большем числе подчиненных понятий или вещей оно будет присутствовать во всем своем качестве. Согласно этому вершина всей пирамиды, самое неопределенное понятие, например бытие или нечто, — будет в своем содержании присуще всему.

Именно от этого порядка отправляется Спиноза. Восприятие от формальной логики: *omnis determination est negation* — всякое определение есть ограничение.

Применение его к Богу. Бог безграничен, ничем не ограничен — и потому есть нечто абсолютно неопределенное. Он есть та вершина в пирамиде понятий, которая своими признаками присутствует во всей подчиненной сфере. Он есть вершина — и потому объем его равен всему.



Бог во всех вещах — так, как верхнее понятие во всех предметах подчиненного ему объема.

Далее: атрибут входит в сущность Бога — так, как признак входит в содержание понятия. Понятие = его признаки; Бог = его атрибуты. Но атрибуты его пронизывают *всю* подчиненную сферу; вот почему *оба* атрибута — дух и материя — присутствуют во всех вещах: ибо видовому понятию присущи *все* признаки родового.

Но этого мало для Спинозы: это логическое соотношение мыслится как реальное; *Бог* не только содержит в себе свое содержание, свои атрибуты; он, присутствуя во всех предметах своего объема (а объем его = всему, миру, природе), *есть — все они, вся природа*. Ибо каждая вещь содержит в себе *все* признаки Бога, или каждая вещь *есть* *весь* Бог.

Поэтому Бог — (в схеме) уже не кружок только, а весь треугольник.

Теперь понятно также, что модус есть состояние атрибута так, как видовое понятие или предмет, вещь есть состояние или видоизменение родового понятия. Так: каждый человек есть особое состояние или видоизменение духа и материи.

Теперь станет также понятным, откуда в системе Спинозы та неподвижность, та застывшая закоренелость, которая нас поражает. Он говорит: Бог, природа, вещь, человек, а представляет себе отвлеченные логические сущности — *realia* — средневековой схоластики. Спиноза как образцовый схоласт — реалист.

Понятно также, как это вещи вытекают из Бога и в то же время в нем остаются: тут Спиноза берет Бога и вещи уже не как понятия, а как суждения. Одно суждение выводится или вытекает из другого. Следствие, вывод — содержится в посылках, хотя и вытекает из них. Применение геометрического хода: теорема выводится из аксиом и в то же время содержится в ней.

Итак, вещи выводятся из Бога и содержатся в Боге так, как суждения выводятся из аксиом. Но ведь, как мы говорили выше, отношение Бога к вещам состоит в создании их; Бог есть *причина* всех вещей. Аксиома же не есть причина теорем; посылки в силлогизме не суть причины вывода.

Тут перед нами открывается труднейший для понимания пункт Спинозовой системы; понять его — значит действительно получить доступ в его систему. В глазах Спинозы причина относится к созданному ею результату точно так же, как суждение к тому выводу, который из него добывается. Одна вещь есть причина другой; одна обуславливает реальное бытие другой. Для Спинозы вещь порождает другую точь-в-точь так же, как логическое основание порождает логическое следствие, вывод.

Противоестественность этого смешения для нас: реальное сочинение, связывание вещей мы уже не можем смешать или отождествить с идеальным подчинением, логической связью суждений.

Если мы поняли и усвоили себе это, то мы можем идти дальше.

Если атрибут по отношению к модусу подобен родовому понятию в его отношении к видовому — то модус должен неизбежно иметь такие определения, которых не имеет атрибут. Иначе: вещь и человек имеют в себе оба атрибута — и дух и материю, — но не в их чистом виде, а в видоизмененном, известным образом определенном. Так это и есть. По учению Спинозы, один атрибут не определяется другим атрибутом; и точно так же модусы одного атрибута не воздействуют на модусы другого атрибута. Подобно признакам одного понятия, равнодушно стоящим в этом понятии рядом, — мышление не воздействует на протяжение или дух не воздействует на материю и материя не воздействует на дух.

Каждая вещь есть, как мы говорили, единство материи и духа; то, что с одной стороны, изнутри, есть состояние духа; то самое с другой стороны, снаружи, есть состояние материи. Одно состояние души воздействует причинно на другое; и одно состояние тела воздействует причинно на другое. Но тело не влияет на душу, и душа не влияет на тело. Между состояниями каждого есть только неуклонное закономерное соответствие. Каждому изменению в душе соответствует такое же изменение в теле. В сущности говоря, это одно только изменение: изнутри — изменился модус духовного атрибута, снаружи идя — изменился модус материального атрибута. *Ordo et connexio rerum id est ac ordo et connexio idearum*⁶⁶. *Id est* — выражает тождество. Отсюда впоследствии — психофизиологический⁶⁷ параллелизм.

Но если атрибуты, таким образом, никакого внешнего воздействия не терпят, то модусы их терпят такое воздействие от других модусов. Т.е., как мы видели, — тела причинно влияют на другие тела; — душевные состояния причинно влияют на другие душевные состояния. Вот почему модусы, по учению Спинозы, имеют больше определений,

чем атрибуты. Поэтому в мировой лестнице модусы стоят на низшей ступени.

Эта низшая ступень есть мир конечных вещей. Бог, по учению Спинозы, бесконечен во всех отношениях — ничем не определяется. Атрибуты бесконечны — только каждый в своем роде, ибо, например, дух в своих пределах бесконечен, но уже ограничен тем, что он не материя. Модусы же конечны, ибо вполне определены: отчасти своей атрибутивной природой, отчасти другими модусами.

Таким образом, мир конечных вещей (или вещи и люди) является как бы двусторонним: одна сторона — это сторона атрибутов, которые образуют основной состав вещи; другая сторона — сторона модусов — сторона конечных определений другими вещами.

Все вещи и люди имеют, таким образом, по учению Спинозы: один лик Божественный; другой лик конечный. Первый лик всех вещей — Божественный — есть божественная *причинность* в вещах; природа является активной, производящей — *natura naturans*⁶⁸; второй лик всех вещей — конечный — есть конечная причинность в вещах; природа является здесь пассивной, терпящей воздействие — *natura naturata*⁶⁹.

Здесь-то у Спинозы и совершается переход в этику: в учение об аффектах и в учение о высшем благе. Именно: человеческая душа тем совершеннее, чем меньше в ней пассивности, чем меньше на нее воздействий извне, чем менее она *natura naturata*; иначе: она тем совершеннее, чем больше в ней активности, чем больше она определяется своим атрибутивным, чем более она *natura naturans*, чем, следовательно, сильнее в ней лик Божественной причинности.

Это, конечно, нуждается в разъяснении и анализе.

Мы уже видели, что по основному замыслу Спинозы в мире нет объективного добра и зла; в мире все необходимо — ибо все закономерно вытекает из самодовлеющей природы Божества. Все только и может быть таким, каким оно есть. Где же место добру и злу?

Согласно этому, по основному замыслу Спинозы, этика может сводиться исключительно к изучению и познанию законов, необходимым образом управляющих жизнью человеческой души. Этика может изучать только: что есть в душе и почему? Законы эти – не законы должного, не нормы; а формулы правильного чередования душевных переживаний. Согласно этому, в душе все определено с той же необходимостью, как и в вещах. Каждое состояние души с необходимостью причинно определено предшествующими состояниями. Поэтому понятно, что Спиноза не признает вовсе свободы воли.

В самом деле – что есть свобода? Свобода, по его учению, есть способность определяться только самим собой, и ничем больше. Свобода в том, чтобы делать все исключительно по побуждениям собственной природы. Ясно, что такая свобода может быть присуща только Богу, ибо только он есть субстанция, ничем иным, кроме закона своей природы, не определяющаяся. Да и в нем свобода совпадает с необходимостью: свобода от ино-определения есть в Боге необходимое самоопределение.

Поэтому в модусах свободы нет вовсе: ибо хотя душа знает и первичность первичную, Божественную, идущую от *natura naturans*, но она во всем подчинена и необходимому определению, вторичному, конечному, идущему от *natura naturata*.

Итак, дух человека не знает свободы. Но зато он знает бóльшую и мёньшую активность.

Две основные формы душевной жизни: познание и воля.

Две ступени познания:

1) *воображение, imaginatio*, направлено на множество конечных эмпирических вещей, на *natura naturata*.

2) *разум, intellectus*, направлен на познание бесконечной субстанции в ее атрибутах, на *natura naturans*.

Все, что человек познает, Спиноза называет идеями. Идеи суть или неадекватные, смутные; это чувственные восприятия, получаемые от конечных вещей. Или же идеи

суть адекватные, ясные и отчетливые (Декарт); это познания общих свойств того, что обще всем вещам; познания атрибутов и Божественной субстанции. Иначе говоря: так как субстанция в своих атрибутах имеет бытие именно в вещах, имманентна им, то: неадекватные идеи познают вещи как конечные и преходящие, отдельные и единичные; адекватные же идеи познают вещи в их необходимой связи с атрибутами и единой субстанцией.

Этим двум ступеням познания соответствуют и две стороны воли:

1) желание – которым управляет воображение и которое влечется к познанию конечных вещей и отдается аффектам, ими возбуждаемым;

2) воля – которою руководит разум и которая стремится к познанию Божественной субстанции и отдается аффектам, ею возбуждаемым.

Первые аффекты суть аффекты пассивные; они возникают из смутных идей; они влекут душу вниз и подчиняют ее чувственным желаниям; душа в них пассивна, она определяется не собою, а другим; она рабствует инобытию (Платон).

Вторые же аффекты суть аффекты активные; они возникают из адекватных идей, ясных, направленных на Божество; они стремят душу вверх, освобождают ее от чувственных желаний. В этом состоянии душа постигает во всем божественную сущность, она видит во всем божественную необходимость. Страсти уже не беспокоят нас, *ибо мы познаем их ясно* (Freud⁷⁰), душа не страдает от них, но чувствует свою силу и управляет ими. Мало того: душа открывает в себе и во всем способность и влечение к самосохранению (Аристотель и эгоизм).

Эта способность есть действие атрибуального состава души и вещей; это есть действие Божественной природы, первичной причинности в вещах. Ибо самосохранение состоит в определении себя исключительно по закону своей внутренней природы, а это и есть дело Бога. Отдаться этому стремлению, которое можно обозначить как эгоистиче-

ское в высшем смысле слова, может только душа, живущая адекватными идеями. Такая душа полна истинной деятельности – адекватного познания. Она полна истинной добродетели – силы Божией, силы самосохранения. Она полна своим аспектом, обращенным к *natura naturans*. Она, освободившись от страстей и отдавшись разумному познанию субстанции, Бога, природы, *радуется*; это радостное познание Бога сильным духом и есть добродетель. И высшее, что дано человеку, – есть непрестанное созерцательно-мыслительное горение души о Боге, интеллектуальная любовь к Богу.

Таково в общих и кратких чертах этическое учение Спинозы.

Анализ:

Основное этическое затруднение: нет добра и зла; и потом появление.

Добро – культивирование рационального познания бесконечного в природе.

Примирение этого: перед лицом Бога – все равно необходимо и добро; перед лицом человека – нет. Ибо, вращаясь среди конечных вещей, человек замечает, что одно задерживает в нем достижение истинной радостной силы и самостоятельности, а другое содействует этому достижению. Тогда он и придумывает название добра и зла. На самом же деле зло есть только меньшая по степени реальность – т.е. деятельность, т.е. разумное познание.

Никакие попытки не примирят двойственности в ответе. Если бытие конечных вещей и их причинность не иллюзия, то и зло не иллюзия и не фикция. В этом основное затруднение пантеизма: или Бог все, тогда нет конечных вещей и нет зла; или же в вещах есть конечная сторона, сторона ограниченности и, следовательно, зла. Отринуть зло – значит отринуть мир конечный, мир чувственных, ограниченных вещей. А это невозможно и нелепо. А если нельзя отринуть зло, то остается два пути: или отринуть Бога, но это для Спинозы невозможно; или ввести зло в Бога, отняв у него качественный характер (зло – лишь меньшая степень реальности).

Спиноза так и делает; на вопрос же о том, зачем Бог не сделал всего одинаково совершенно реальным, ссылается на то, что в бесконечном богатстве Божией силы и содержания должны быть представлены и меньшие ступени реальности.

Мы увидим, как ставили эту проблему после Спинозы.

Отметим далее:

1) Интеллектуализм этики Спинозы (добродетель есть высшая ступень познания; именно так: совершенство есть совершенное знание).

Любовь также получает значение познавательного устремления и познавательного радования.

Деятельность также по существу есть познавательная деятельность.

Наконец, самая реальность и степень ее есть не что иное, как более адекватное познание. Душа обращается с добром и с Богом только через познание. Это вполне соответствует тому логизированию реальных вещей и субстанции, о котором мы говорили выше. Все в мысли — из мысли и через мысль. Пусть не через абстрактную мысль, а через гипостазированную, реализованную; но все же — через мысль. Отсюда та заостренность и отверделость, которая характеризует все учение Спинозы.

Этический пафос Спинозы бесконечно силен и глубок. Но есть пафос не из пребывания добра, а из переживания истины (как высшей реальности).

2) Это выражается и в том замкнутом состоянии души, в которое Спиноза помещает нравственное.

Эгоизм Спинозы как начало замыкающее и отъединяющее.

Сторона анти-социальная в нем.

Сторона не-личная в нем: погружение не в свою эмпирическую субъективность, а в Божественно объективные струи духа.

Эта объективность как истинный элемент в философии и в этике.

Этика Спинозы, исповедуя эгоизм, говорит об «я» — которое не «я», а Бог во мне и через меня.

Близость к Аристотелю.

3) Этика связана с идеей деятельности, духовного действия.

Идея активности у Спинозы: статически понятое причинное определение, в сущности равняющееся логическому вытеканию.

Этика Спинозы — как наследие схоластики (Эриугена): строится статическая лестница ценностей и реально-стей, а не динамическое устремление по ступеням.

Учение о душе и ее жизни подобно прекрасно классифицированному гербарию.

Этика есть по-настоящему — теория практики; у Спинозы — теория теории.

4) Этика Спинозы как этика, построенная принципиально без свободы.

Совершенствование возможно благодаря второму ряду причинности.

Проблема свободы воли: что человек может противопоставить дурному влечению? Ответ Спинозы: не свободное решение души, а идущую из Божества силу, влекущую к самосохранению.

Мы увидим, что этим сущность проблемы свободы воли еще не решена. Ибо остается неустроенной идея *заслуги и вменения*, из которой собственно и вырастает проблема свободы воли.

5) Идея позитивно-научного исследования аффективной жизни.

Спиноза как один из родоначальников этики теоретической в отличие от этики нормативной. Важность для теоретической этики не порывать с сознанием духовной значительности того, что подвергается индуктивному изучению. Это то, что Спиноза выражал как присутствие Бога во *всех модусах*.

*Прочтено: начато 1913 г. 21 марта,
кончено 1913 г. 28 марта.*

[Лекция 13], часы 35, 36

ЛЕЙБНИЦ

История этики показывает, что у человека есть неискоренимая потребность мыслить *добро как реальное*; не как далекий, неосуществленный и неосуществимый, может быть, идеал, а как абсолютно сильное, абсолютно реальное средоточие.

Бывают мыслители и эпохи критические, осторожные, сомневающиеся (Кант, Фихте вначале). Но бывают и такие, вся философия которых состоит именно в этом неосторожном, безоглядном, верующем утверждении. Они даже не столько подтверждают и спасают идеал через познание реального; сколько наоборот — познавая совершенство как высшую реальность, они спасают, и освящают, и подтверждают мир как реальность второго плана. Таков Платон, таков Гегель, таков *Лейбниц*.

Лейбниц⁷¹ был последний великий метафизик, собравший и по-своему объединивший перед наступлением критической эпохи Канта все то, что можно было сказать в пользу величия Бога и прекрасности мира. Мир прекрасен; вот первое и последнее слово Лейбница; этому посвящена его мысль, его знание, его радость и его вера.

Из этого уже видно, что Лейбниц велик в истории этики не столько своим психологическим анализом нравственного или критическим обоснованием его, сколько метафизическим построением и обнаружением в мире добра; этика Лейбница посвящена не столько субъективному добру в человеке, сколько объективному добру в Боге и в мире.

Лейбниц — величайший оптимист; огромные знания, колоссальная разносторонность мысли, тончайшая мысль — все было направлено им на то, чтобы решить эту проблему: показать, что мир прекрасен. Следовательно, вопрос о сущности зла должен стоять у него на первом плане. Обратимся же теперь к его мысли.

В основе всего у Лейбница лежит учение о субстанции или монаде. Сущность субстанции состоит в первоначальной, независимой, абсолютной активности. Так, прежде всего, если субстанция есть начало активное, то активность есть основной признак бытия. Все, что *есть*, — активно, действует; что не активно, то не имеет бытия.

Пассивного не существует; откуда пассивность? Пассивность проистекает из воздействия одной пространственной, материальной вещи на другую; но раз пассивного нет, то не существует в действительности ни материи, ни пространства, ни воздействия одной вещи на другую.

Материи нет; есть один только дух. Следовательно, монада есть начало духовное. Пространства нет; следовательно, монада есть начало внепространственное. Нет взаимодействия вещей; следовательно, монада не получает ниоткуда никаких воздействий.

Итак, монада есть чисто активная, чисто духовная, внепространственная, не получающая ниоткуда воздействий субстанция.

Активное — это сила; монада есть духовная сила. Эта активность определяется исключительно через себя; монада есть самостоятельная духовная сила. Она сама себя движет, сама есть причина своих изменений; ее деятельность протекает исключительно по свойственному ее природе внутреннему закону.

Но из всего этого (так исправляет Лейбниц Спинозу) совсем еще не следует, что субстанция или монада безгранична и единственна. Нет; монад много, их бесчисленное множество. Мир состоит из бесчисленного множества самостоятельных духовных центров сил, непротяженных, атомнообразных. Между этими неделимыми активными центрами нет взаимодействия или взаимоопределения. Монада не имеет окон, через которые пришло бы такое воздействие. Духовная деятельность ее, раз она духовная, состоит в том, что она создает в себе представления. Оставаясь единой и простой, она создает в своем замкнутом мире бесконечное множество представлений. Эти пред-

ставления по самой сущности своей отражают внешнее во внутреннем, многое в едином. Но это отражение отнюдь не есть результат внешнего воздействия. Каждая монада представляет себе все другие монады, она знает их и знает о них. Но это знание, более или менее соответствующее и верное, она создала из себя. В каждой монаде совершается все то, что совершается в других монадах и в их общем хоре. Но все это есть результат самодеятельности каждой. Мир в каждой соответствует миру в целом и другим мирам, без того, чтобы одна воздействовала на другую. Каждая есть самодеятельный микрокосм (мир в малом).

Совпадение же внешних монаде процессов с ее внутренним миром объясняется особым божественным установлением — предустановленной гармонией. В силу этой гармонии монады по своим внутренним природам приспособлены друг другу так, что изменения в них совершаются хотя и по имманентным законам, но параллельно (подобно ходу множества часов, независимых, но показывающих одно и то же время).

Созданием этого учения Лейбниц удовлетворяет сразу многим потребностям: спасает возможность свободы; низводит зло на последнюю ступень; приемля атомизм, обслуживает естествознание; и, наконец, находит путь к доказательству того, что наш мир есть лучший из возможных миров, и т.д.

Мы сейчас это и проследим. Но прежде чем перейти к учению о Боге, творении мира и зле, я разъясню Вам тот *эмпирический* смысл, который Лейбниц вкладывал в *метафизическое* учение о монаде.

Все, что мы видим вокруг нас, — вещи, животные, организмы, — представляет из себя сочетание монад. В организмах есть одна главенствующая монада — душа организма; остальные же монады представляют ее тело. Монады различаются между собой по виду и качеству своих представлений.

Представления, по Лейбницу, бывают: ясные и отчетливые и темные и спутанные.

Представление ясно и отчетливо тогда, когда оно в достаточной мере и во всех своих частях отлично от других. В противном случае оно есть темное или спутанное. Ни одна монада не свободна от темных и спутанных представлений; хотя у одной их больше, а у другой их меньше. В зависимости от этого монады и составляющиеся из них вещи делятся на три группы, из которых высшая обладает всеми способностями низшей + еще некоторыми.

Итак:

1) монады с исключительно смутными представлениями, как бы вечно спящие, — из них состоит неорганическая природа;

2) монады, достигшие сознания и памяти, — из них и из первых монад состоят животные;

3) монады, достигшие самосознания, разума и способные понять вечные истины, т.е. мыслить логически и математически, — из них и их низших состоят духи и человек.

Весь мир представляет из себя градацию монад и их комплексов — от низших, простых, полных смутных представлений, до высшей и совершеннейшей монады — Бога, абсолютно свободного от неясных и спутанных представлений.

Наличностью в нас, в душе нашей этих неясных представлений Лейбниц и объясняет то, что мы воображаем, будто есть материя, тело, пространство, время. На самом деле суть только: духовные монады, мир, гармонически созданный из них, и создатель его — высшая монада, Бог.

Лейбниц приемлет все известные до него доказательства бытия Божия:

и *онтологическое* — Бог совершенен во всех отношениях; следовательно, он совершенен и в отношении бытия;

и *космологическое* — бесконечный ряд причин неизбежно ведет к признанию безусловной, первоначальной причины, которая лежит вне мира;

и *телеологическое* — которое для него особенно важно.

Именно: в мире царит целесообразность; это видно уже из соотношения монад, которое невольно представляется

нам действительным, истинным мировым чудом. Но такую удивительную целесообразность в мире могло установить только разумное, целесообразно хотящее и притом совершенное существо.

Здесь мы приходим к основному тезису Лейбница: существующий мир есть лучший из всех возможных миров. Естественен вопрос: но тогда откуда же в нем зло?

Вспомним развитую нами уже раньше дилемму: если в мире есть зло, — то Бог или не всемогущ, или не всеблаг. В обоих случаях он не Бог. Бытие зла в мире несовместимо с бытием Бога.

Лейбниц подходит к этому вопросу с другой стороны, и мысль его может быть изложена так. В Божьем разуме, предвечно, в силу всемогущества его, были идеи всех возможных монад и всех возможных сочетаний из них — миров. В силу природы самих монад-сил каждая из них стремилась перейти из возможности в действительности, осуществиться. В этом осуществлении каждая из них, в силу своей самобытности, только и могла сохранить неизменной ту природу свою, которую она имела в разуме Бога. Реализация не прибавляла монаде новых качеств. Но Бог в силу всеблагости своей не мог допустить, чтобы осуществились все монады и вступили между собой в любое, произвольное сочетание. Нет, Бог мог создать только лучший из всех возможных миров.

Из всех возможных сочетаний монад стали осуществляться только те, которые могли стать наиболее гармоничными; и если для гармонии нужно было участие не лучшей монады, а более простой, с более смутными представлениями, то она получала бытие.

Ради гармонии, согласия, стройности и красоты целого высшие монады должны были уступить в соревновании свое место низшим, и так возникла гармония целого. Вот так возникло то, что несовершенство появилось в мире: совершенство целого требовало несовершенства отдельных, единичных частей и элементов. Низшая дисгармония служит высшей гармонии; и те, кто настаивают на реально-

сти дурного и осуждают за это мир, остаются при смутном представлении: ясное познание мира открыло бы им, что это дурное нельзя рассматривать в отрыве от мира, а взятое в целом мироздания — оно оправдывается.

Однако же может подняться вопрос: почему же, если Бог всемогущ, не удалось ему выбрать такую гармонию целого, которая не нуждалась бы в несовершенном состоянии отдельных монад?

В ответ на это размыслим вместе с Лейбницем так.

Совершенный Бог, создавая, что создает:

1) создаст ли нечто лучшее, высшее, чем он сам? Но тогда он был бы сам несовершенен; ибо совершенный не имеет путей вверх — это ясно из самой идеи совершенства;

2) создаст ли нечто, подобное во всем себе? Но тогда он создал бы второго Бога; не могут быть два совершенных Бога, ибо между ними неизбежно возникнет конкурирующее взаимоограничение;

3) но что же остается? Только создать нечто менее совершенное. Нечто, имеющее дефект в совершенстве.

К этому последнему и сводится мысль Лейбница. Зло, по его учению, не есть что-то положительное, реальное, самостоятельное; зло есть лишь дефект совершенства, который Бог не мог не создать при всем своем всемогуществе. Лучший мир был бы *логически* невозможен. А разум Божий связан логическим законом, ибо логический закон есть самая природа Божьего разума.

Разум же Божий господствует над волей его. Бог не может хотеть противоразумного. Воля же господствует над всемогуществом Божиим. И так возник мир с дефектом совершенства.

На этом общем и принципиальном обнаружении необходимости зла Лейбниц не останавливается, но стремится провести его и в деталях.

Три вида зла:

1) *метафизическое зло* — состоит в ограниченности, конечности бытия; неизбежность его выведена логически;

2) *физическое зло* – состоит в страдании конечных существ.

Страдания эти служат добру.

Страданий в мире меньше, чем удовлетворения и радости.

Страдания предотвращают бóльшие страдания: лекарство.

Страдания наказуют и исправляют.

Цель мира – не в отсутствии страданий у единиц; а совершенство и гармония целого.

Страдания телесные – связаны с телом; самое тело есть результат неясных представлений;

3) *моральное зло* – состоит в недостаточно развитой и сильной воле, направленной к добру.

В ряду моральных зол – зло есть также недостаток.

Недостаток волевой энергии и недостаток ее направления.

Воля развивается нечем иным, как разумом.

Разум как способность отчетливого и ясного представления – функционирует, познавая, мысля и рассуждая.

Мышление и рассуждение есть основная, воспитывающая волю функция. Так: обилие неясных представлений расслабляет волю и отдает ее во власть чувственных иллюзий. Неправильное воленавращение имеет по существу тот же самый источник: ясное и отчетливое познание ведет к правильному представлению о том, что есть истинное добро. Отчетливое и ясное познание обнаружат перед нами неизбежно, что лучшее, что доступно человеку, – есть любовь к прекрасному миру и любовное самоотречение, отказ от эгоизма. Истинная любовь есть аффект, в котором мы радуемся счастьем другого.

Но если неясные представления есть причина морального зла, то, с другой стороны, они неизбежны. Это ясно: 1) из общего несовершенства твари; 2) из первенствующего положения мирового совершенства над совершенством монад.

Отсюда целесообразность морального зла:

1) оно причинно ведет нередко к бóльшему добру, например Христос;

2) оно качественно всегда оттеняет достоинство добра.

Наконец: даже если стать на точку зрения обыденного человека, обвиняющего Бога за свои пороки, то:

1. Бог вложил во всех людей добрые инстинкты, влекущие их неизменно к добру.

Дело человека осознать их, развить, формулировать принципы добра; на что ему также дан и разум. В смысле этой первоначальной инстинктивной доброты нет человека, абсолютно злого.

2. Правда, человек в результате наследственного греха имеет и общую наклонность ко злу.

Правда, что люди по-разному одарены к нравственности. Но за то человек одарен и *свободой*: он есть мыслящая монада, и ему дана *способность определять свою жизнь согласно требованиям своей разумной природы*.

3. Посему и вина в грехе лежит не на Боге, а на человеке.

Бог не хотел греха и не принуждает человека к его совершению.

Бог только допустил грех, а человек был злым еще до своего сотворения.

Посему вина лежит на нем, и он может по справедливости заслужить вечные муки ада.

Таковы основные черты нравственного мировоззрения Лейбница.

Анализ:

1. По основному замыслу философия Лейбница есть философия рационалистическая: проблема оправдания мира и бытия зла – разумным построением и разумными доводами. А между тем, в основание всего положено учение о величайшем чуде, выполненном силою Божественной благодати: учение о предустановленной гармонии. Разумное построение, трактующее о том, что позволяет ему в любой момент сослаться на необъяснимое и непонятное действие высшего начала. Однако это отвод формальный.

По содержанию:

2. Учение Лейбница о Боге в высшей степени антропоморфно. Разум. Воля. Сила. Их стройное подчинение друг другу. Связанность законами логики. Применение идей: мысли, представления, рассуждения, цели, вины и т.д. Коренное отличие от субстанции Спинозы. Учение Лейбница не пантеизм: монады и мир вне Бога; Бог вне мира. Это для того, чтобы не помещать зло в Бога, но отвести ему домену в человеке. Неудача этого: монады несовершенны; не только конечностью, но и внутренне; природа их при реализации и выходе из Бога не изменилась; следовательно, она была несовершенна и в Боге.

Теодицею Лейбница постигает общая участь всех теодицей: помещение зла в Бога. Но в таком случае человек не виновен: природа его не от него, а из Бога. А если Бог не мог избежать зла, то как же избежать его человеку?

3. Вторая судьба всех теодицей также постигает Лейбница: умаление и искажение природы зла.

Зло как пассивность, нереальность, материальность, чувственность, конечность.

Пассивность – исключается: все – активно.

Нереальность также исключается; ибо реальное = деятельное.

Материальность и чувственность объявляются иллюзией, возникающей из смутных представлений.

Остается конечность и ограниченность монад и неясность представлений.

Это зло – необходимо. Видимая дерзновенность тезиса: зло необходимо Богу, или Бог нуждается во зле.

Зло сводится на недостаток добра. Добро – на ясность и отчетливость представлений. Зло становится дефектом познания. Дефект познания в монадах – нужен Богу, нужен мировому совершенству. Но тогда за что же адские мучения, да еще вечные. Падает основание вины.

4. Общая примирительная позиция Лейбница во всем: Локк со Спинозой, Христианство с рационалистической

философией и т.д. Отсюда наличие чужеродных тенденций и расхождения.

5. Никто доселе не измерил качественную глубину зла в человеке. А это необходимое условие построения этики. Зло в человеке: нехотение добра; неволение добра; неволение воли добра; вплоть до непредставимости добра.

6. Идея вины не обоснована Лейбницем; за свободой вскрылась высшая необходимость «творения» и «от творения»; нравственность обойдется без вины; в морали вина есть существенный ингредиент.

7. Индивидуализм и универсализм у Лейбница.

а) Идея индивидуализма:

замкнутость монады;

самодеятельность монады;

разнообразие и своеобразие их;

углубление их жизни признанием иррациональных элементов;

последовательна была бы этика не альтруизма, а эгоизма (этика полного одиночества и отъединенности; тем более что для монады «ближний» как таковой *в живом взаимодействии* вовсе не существует). Монады спаяны лишь в Боге.

б) Примат универсума:

вся задача в построении целого, мира;

и притом совершенного мира;

ему обрекаются в жертву совершенство монад и даже их вечное блаженство;

эстетический момент и примирение в идее органического сочетания (предварение Гегеля).

8. Теодицея есть поэма больше, чем философия. От нее просыпаешься, как от сна или сказки.

Прочтено: 1913 г. 4 апреля.

[Лекция 14], часы 37, 38

РУССО

Может быть, на протяжении всей истории мысли никто не верил так пламенно и неукоснительно в первоначальную и коренную доброту и гармоничность человеческой природы. Даже Шефтсбёри и Лейбниц отходят перед этой убежденностью на второй план.

В истории этики не раз появляется эта идея человеческой природы и притом в разных значениях.

1. Или она *в корне* своем дурна и эгоистична; исправить ее есть задача государства – Маккиавели, Гоббс.

2. Или она *в корне* своем добра; и тогда:

а) или добра по существу своему *неизменно* и надо лишь помочь ее росту – Шефтсбёри, Лейбниц;

б) или была некогда безусловно добра, а потом под влиянием чего-нибудь *испортилась*:

I) в результате *грехопадения* или *не до корня* – Пелагий, Эриугена, или *до самого корня*, так что без содействия благодати она обречена на погибель – Августин;

II) под влиянием иного ложного пути, именуемого *культурой*, наукой, ложной государственностью – Руссо⁷².

Мы видим, таким образом, что Руссо, веруя непоколебимо в коренную человеческую доброту, отличается в то же время от Шефтсбёри тем, что признает эту природу, ныне затемненную, уклонившуюся.

Сообразно с этим и основная задача его иная: надо найти те условия, при которых эта природа вновь сможет воссиять в своем чистом виде. Этим определяется и сущность его построений: есть два главных подхода к основной проблеме этики – что есть нравственность?

1. Или прямо попытаться вскрыть ее сущность.

2. Или искать те *пути*, на которых всякий всегда сможет решить, что следует делать и чего не следует.

Для Руссо всецело характерен второй подход: вся его философия может быть объединена вокруг этого одного и

основного вопроса: каким образом можно с абсолютной и непоколебимой уверенностью узнать в каждом данном случае, что есть добро и что есть зло; или — как следует действовать и как *не* следует.

Посмотрим же на установленные им пути к обретению и познанию нравственного.

И биографически, и систематически Руссо начинает с признания и характеристики *естественного состояния*. Первобытное состояние — состояние невинности; животное-подобная жизнь инстинктом; человек, в сущности, ни добр, ни зол; потребности неразвиты, обязанностей нет; нет и страстей; но нет и несчастья; *но воля стремится к добру*.

Несчастье и испорченность есть плод ложной культуры и искусственного просвещения. Роковой момент — захват вещей и земли в собственность, защита насилием и переход к организованному на насилии гражданскому состоянию. В борьбе за собственность развилось естественное неравенство способностей, появились богатые и бедные, выросли ненужные потребности, пороки и создалась ложная рассудочная культура и наука, клонящаяся к защите неравенства, несправедливости и не-свободы. Карпентер⁷³ (задолго предварение гр. Толстого и Кропоткина).

С этим вместе первоначальный чистый источник воли, стремящейся к добру, замутился в человеке. Интересы корысти, самолюбия, эгоизма, гордости примешались к мотивам человеческой воли и повели людей к раздору, вражде, войнам и взаимному угнетению.

Это совсем не значит, что доброта человека исчезла. Нет; по-прежнему в глубине личной души живет голос разумной и справедливой воли, говорящей человеку, что целью его должно быть стремление к *общему благу*, бескорыстное служение ему. Разрываемый в душе своей различными направлениями воли современный человек носит в глубине своей души возможность и предчувствие духовной цельности и легкой естественной гармонии.

Точно так же в глубине общественной жизни лежит в возможности социальная гармония, строй справедливости, равенства, братства, согласия и свободы.

Проблема Руссо: как быть, что сделать и предпринять, куда обратиться, чтобы заставить этот голос вновь зазвучать из-под слоя искажений и извращений, созданного ложной культурой и государственностью. Праведная справедливая воля – присуща всем, но молчит и бездействует. Она – *общая воля*, подземное, скрытое стремление всех и каждого. Общая воля – есть *фактическая, но латентная* сила, живущая в каждом; она не отвлеченная норма, но душевная реальность; надо сделать ее определяющей силой в личной и совместной жизни людей.

Отыскивая средства к этой своей основной цели, Руссо идет от двух отправных пунктов: от личного самочувствия индивидуального человека и от совместной организованной жизни людей. Оба этих подхода стоят у него до известной степени рядом и как бы борются за преобладание. Но один из них, второй, выдвигается сначала на первый план, разрабатывается подробно в общественном договоре, терпит некоторое внутреннее и внешним образом далеко не всем ясное крушение и затем уступает свое преобладание первому.

Руссо как бы (о прочном установлении периодов здесь трудно говорить) начинает с социального искания путей к нравственному и подчиняет личность нравственному голосу общины, государства; потом признает за нею самостоятельные права и строит этику на личном чувстве индивидуума. В этом порядке мы теперь и пойдем.

Под влиянием ложной культуры и собственнической конкуренции люди испортились и стали эгоистами. Необходимо построить общественную солидарность, отправляясь от этого видимого эгоизма. Нужно, приняв этот эгоизм за отправной пункт, найти средство к тому, чтобы проявить социальную гармонию, таящуюся в возможности. Вот это средство: признать общественный договор за основание совместной жизни и организации; образовать единую со-

вместную волю; организовать ее господство и подчиниться ее постановлениям как высшему и безусловному закону.

Общественный договор есть коллективный акт, стоящий на рубеже гражданского и естественного состояний. У него две задачи:

1) обеспечить справедливость — т.е., как говорит Руссо, обеспечить каждому сочлену защиту его личности и его благ всей общей силой;

2) сохранить свободу и автономию — т.е. устроить так, чтобы каждый, соединяясь со всеми, оставался бы по-прежнему свободным и повиновался бы только самому себе.

В этом последнем сказывается твердая уверенность Руссо, что на пути к нравственному индивидуум не должен и не может утратить самоопределение. Каждый в отдельности и все одинаково производят полное и безызыятное отчуждение всех своих прав обществу. Все в одинаковом положении полной отчужденности, и потому никто не заинтересован в угнетении других. Отдаваясь *всем*, — я не отдаюсь, в сущности говоря, никому, и приобретая над каждым то право, которое я передаю ему над собой, — я получаю назад весь эквивалент отчужденного мною с прибавкой силы для защиты своих благ.

Этим создается новый вид свободы — гражданской. Гражданская свобода есть свобода от всякой частной, негосударственной, личной зависимости и чрезвычайное подчинение государству (*excessive dependence de la cité*⁷⁴).

Итак, общественный договор, учреждая государство, дает индивидууму: совершенную независимость от граждан и чрезвычайную зависимость от государства. Эта зависимость доходит до того, что индивидуум совершенно лишен перед лицом государства тех первоначальных и неприкосновенных прав личности, которые потом стали лозунгом политического индивидуализма. Это не значит, что у индивидуума вовсе и с самого начала отнята всякая свобода: нет; но эта свобода *не* неотъемлема, не неприкосновенна; государство может ее ему даровать, а может и отобрать. Все

права личности прекарны⁷⁵ и депозитны⁷⁶. Даже жизнь его рассматривается как дар государства: отдавая ее за отечество, индивидуум только возвращает ее государству.

Естественная свобода знала только одну границу — силу индивидуума; гражданская свобода учреждает на ее место другую. Стремясь спасти свободу для лица и его самоопределение, Руссо странным образом не замечает, что вместо *свободы* он учредил *равенство*, и равенство в несправии и подчинении, или равное для всех несправие и несвободу. Неблагополучие этой конструкции он как будто и сам чувствует, впрочем, давая два различных ответа на вопрос: кому же я собственно отчуждаю свои права?

Для основания государства нужно, чтобы я отчуждил их общине; и Руссо говорит — «общине». Но тогда погибла моя свобода, ибо община возвращает мне уже не мои неотъемлемые права, а какие-то прекарные, если даже вообще что-нибудь возвращает. И Руссо говорит — «каждому в отдельности». Но этим государства нельзя основать: обмен прав между многими парами не ведет к созданию единой государственной власти.

Руссо и не думает серьезно спасти этим автономию лица. Для этого он делает иное.

1. Участие в общественном договоре предполагает *добровольность* и *единодушие*. Каждый решает *сам* и притом *без* всякого принуждения. Общественный договор есть свободное наложение само-связи, но не определенной по содержанию, формальной, могущей получить содержание, самое разнообразное. Это *последнее* проявление естественной свободы: упразднение ее во имя свободы гражданской. В государство входят лишь те, кто примкнули к общественному договору во время его заключения.

Но разве этот договор есть исторический факт? Он есть вероятный факт и, во всяком случае, всюду молчаливо допускаемая презумпция. Не примкнувшие оказываются в положении чужестранцев.

Таково начало общественного договора. Каков же его конец?

Общественный договор может быть или разрушен, или нарушен. Разрушен он может быть только единогласно, актом народа, *in согоре*⁷⁷. Нарушен же — преступлением и насилием со стороны отдельного индивидуума. Преступление по последствиям своим есть смесь самоисключения и самоизгнания. Следовательно, свободного, законного конвенционального (т.е. по одностороннему заявлению) выхода индивидууму *не* предоставляется.

Вот первое право индивидуума, которое он получает от государства: лично и добровольно, но бесповоротно ликвидировать свою естественную свободу.

2. После этого он получает второе право: принимать участие голосованием в решениях народного собрания.

Общественный договор создает в мире нечто новое. Именно — новую публичную личность. Публичная личность или государство имеет, по Руссо, абсолютную власть над гражданами или суверенитет. Суверен — это народ, организованный воедино. В состав народа входят все и каждый. Поэтому ничто не может лишить гражданина права голосовать в каждом акте суверена. Акт суверена — это его волеизъявление, закон. Поэтому всякий закон должен пройти через народное голосование. И только тогда он будет воистину законом, будет актом общей воли.

Таково второе право, приобретаемое индивидуумом в государстве.

По-видимому, это второе право сохраняет за индивидуумом утраченную им было автономию. Ведь он связан только тем предписанием, в голосовании которого он лично принимал участие. По-видимому, Руссо именно так и представлялось. Ибо, превратив закон по форме в новое *пособие нравственной самосвязи*, Руссо вслед за тем распространяет его компетенцию на определение нравственного и безнравственного.

Закон есть акт общей воли; но ведь общая воля — это было искомое первоначально и существенно *доброе* воле-направление. Поэтому закон натурально является для каж-

дого гражданина правилом поведения, критерием справедливого «la règle du juste et de l'injuste»⁷⁸.

Воля индивидуума есть воля частная; воля народного собрания есть воля общая. Частная воля может быть добра и не добра; общая воля может быть только добра. Поэтому добродетель личности состоит в согласовании этой частной воли с общей. Частная воля толкает человека к преследованию своих особых, эгоистических интересов, отличных от интереса общего: равенства, справедливости, свободы. Общая воля предписывает ему правое, справедливое поведение, состоящее в подчинении частного интереса общему. Добродетель личности состоит в отречении ото всего частного, особенного и в подчинении предписаниям общей воли.

Так у Руссо при соблюдении требований, вытекающих из общественного договора — добровольного вступления в государство и народного согласия, — закон, изданный государственной властью, является источником нравственных предписаний; что предписывает правовая норма, то получает знание морального предписания. Вера в возможность построить точно так же законами государственную религию.

Это может показаться странным и непонятным, если мы упустим из вида ход мысли Руссо, а возьмем только один вывод.

Нравственность состоит в: добровольном хотении добра. *Добровольность* Руссо думает спасти через: добровольное вступление и личное голосование в народном собрании. *Направление на добро* — через выявление общей воли, которая потому и общая, т.е. живет в каждом, присуща всем, что добра.

Но разве народное голосование есть средство всегда и во всех случаях безошибочно выявить и формулировать эту скрытую в душе каждого и всего народа — *доброту*?

Действительно ли «общая воля», построенная Руссо через общественный договор, — всегда выражает первоначальную доброту человеческого существа?

Пытаясь ответить на этот вопрос утвердительно и развить учение о государственной общей воле, Руссо переживает некоторый кризис, заставляющий его вернуться от государственной морали и государственной религии — к личной, интимной нравственности и религиозной вере. Кризис этот складывается приблизительно так.

Общая воля, т.е. воля, живущая во всех людях и гражданах, есть, по учению Руссо, непогрешимый природный инстинкт, только и могущий хотеть добра. А так как добро однозначно у Руссо с общим благом, с благом народа, или с общим интересом, — то общая воля всегда безошибочно направлена на общий интерес. Общая воля всегда права — «*toujours droit*⁷⁹»; она обладает — «*rectitude naturelle*⁸⁰»; она есть начало справедливости, живущее в нас; она не может ошибаться; она непогрешима; она всегда постоянна, неизменна, чиста; она не может быть соvrашена (хотя в формулировке ее и можно исказить).

Как узнать ее?

1. *Первоначально*: заставить всех граждан проголосовать непосредственно (Руссо отвергал народное представительство!!) и подвести итоги в общей формулировке; тогда крайности уравниваются и отпадут, а с ними отпадут и отклонения в сторону частного интереса.

Затруднение: если каждый голосует за свой *частный* интерес, то ведь он голосует тем самым *не* за общее благо; если произвести нейтрализующую и обобщающую логическую обработку над множеством эгоистических и своекорыстных требований, то в лучшем случае получится то, что выяснятся требования среднего эгоиста; а может быть, все разойдется так, что ничего общего не окажется. Во всяком случае, требования среднего эгоиста не представляют общего блага.

2. Как бы почувствовав это возможное возражение, Руссо вносит *поправку*: каждый, голосуя, пусть голосует не за то, чего *ему* хочется, а за то, чего, по его мнению, хочет все собрание, т.е. то, что есть общая воля. Тогда если он окажется в меньшинстве, то он, значит, неправильно представлял себе общую волю.

И здесь оказываются *затруднения*:

Как заставить голосовать за предполагаемую волю собрания?

Как узнать эту волю, когда, может быть, она *явно* отсутствует?

Как же можно требовать голосования за *чужую* волю, когда все назначение личного, непосредственного участия в голосовании состоит в спасении *добровольности*, автономности индивидуума?

Наконец — как могу я голосовать за общее мнение, если оно может быть, по моему глубокому убеждению, явно несправедливо?

Именно последнее приобретает в глазах Руссо особенный вес, ибо опыт жизни настойчиво твердил ему, что не каждое народное решение ведет к равенству и справедливости; что фактически публичные решения далеко не всегда справедливы; что бывают случаи, когда в итоге торжествует не интерес народа, а интерес отдельных групп.

Итак: голосование народного собрания — погрешимо; общая воля — непогрешима. Следовательно, фактическая воля всего народа не есть достойный сосуд для общей воли. Воля общая — не есть фактическая воля всех. Воля общая есть то, что все *должны* хотеть, но чего, увы, может быть, фактически и не хотят. Она может быть доступна одиноко стоящему доброму и справедливому человеку и может не быть доступна народному собранию.

Так складывается у Руссо этот кризис и разочарование. Народное голосование *не* есть абсолютно верный источник для опознания исконно доброй воли и ее предписаний. Личность может также познать ее в себе. Пусть каждый из нас разберется в душе в своих различных волеуказаниях, и то из них, которое стремится к интересу народа, к общему равенству и торжеству справедливости, то волеуказание и есть доброе. Так, добрая душа и чистое сердце есть источник более верный; они суть истинный сосуд общей воли — этого божественного голоса на земле.

С этим связан у Руссо переход от политической этики к этике чувства. Руссо как будто понял, что суть общей воли не в том, что она *общая*, а в том, что она *добрая*. Не то важно, что она у *всех*, а то, что она непогрешимо добра.

С этим связан и переход от преобладания общественно-государственного интереса и строительства к интимному, личному, нравственно-педагогическому интересу и строительству.

Руссо любовно работает над Эмилем⁸¹, пишет исповедь савойского викария, и центр тяжести передвигается у него на культ естественной, легкой и радостной эмоции любви и благожелательства. «C'est un livre à refaire⁸²», — говорит он сам в последствии об «Общественном договоре». Теперь «добро» постигается уже не из закона, созданного волею всех, а из голоса личной совести. Прислушиваясь к тому, что говорит мне совесть, я спокойно иду вперед и знаю, что хорошо то, что я ощущаю как хорошее. И в сущности этого голоса согласны все: никто никогда не скажет, что милосердие и великодушие — дурны, а коварство и вероломство хороши.

Главное же как в нравственности, так и в религии, — не резонировать, не умствовать, не теоретизировать, строя мнимую науку из хитросплетений мысленных. Бытие Божие, как и требования совести, не нуждается в доказательствах; и когда религиозное или нравственное чувство дают мне очевидность Бога или добра, то эта очевидность есть высшее, что может быть мне дано.

Изложенное не нуждается в особом анализе и пояснениях. В истории этики Руссо имеет огромную и неоспоримую заслугу. В его учении погиб тезис Гоббса, пытавшегося ополитизировать этику: сделать политический закон источником нравственного закона.

В противоположность этому Руссо добыл новый тезис: *политика в ее эмпирической сущности не есть источник и сфера нравственности*. (Этим отрыв политики от этики, выполненный Макиавелли, получил новое и содержательное углубленное значение.)

Отсюда возможно:

не искать нравственное в политическом, а искать в индивидуальной душе человека: Руссо — в чувстве, в интуиции, в совести; Кант — в разуме, в принципе, в долге;

не искать нравственное в эмпирической сущности политики, а искать ее в метафизической сущности государства, таков был путь Гегеля.

Мы увидим теперь, как сложились эти новые пути.

Не прочтено.

[Лекция 15], часы 39, 40

КАНТ. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

В истории философии есть пункт, в котором лучи предшествующих исканий и лучи последующих исканий сходятся и расходятся, как в фокус и из фокуса. Этот пункт есть учение Канта.

Почти все, что было значительного *позднее*, — прошло через его философию; мыслители же, стоящие в стороне (Милль, Спенсер, некоторые французы), до сих пор не могут не производить впечатления философской наивности на всякого, кто знает Канта.

Проникнуть в позднейшую философию и в современную философскую лабораторию нельзя, минуя Канта. Рискующий говорить о теории познания или этике без знания Канта рискует оказаться в комическом положении авторитетного профана. Следует ставить изучение Канта в центр философских занятий и притом как в теории познания, так и в этике.

Центральное положение Канта объясняется как его общим и основным подходом к философии, так и содержательной глубиной и обаятельной аналитической тонкостью его мысли.

Подход Канта:

всякое серьезное знание стремится быть научным;

научное познание есть достоверное познание;
а что же такое есть достоверное познание?

Что значит познавать достоверно?

И есть ли у нас какие-нибудь достоверные познания?

И если есть, то в чем их достоверность и как они возможны?

И нет ли каких-нибудь неизбежных пределов в деле достоверного познания?

Задача философии — в том, чтобы ответить на все эти вопросы.

Философия получает впервые (если не считать Юма) значение теории познания.

Философия как судья над всеми знаниями, науками и философскими учениями.

Вопрос ее ко всем предшествующим и последующим учениям: о правомерности такого-то познания и о критерии этой правомерности. Ибо всякое суждение — о вещах, о природе, о душе, о Боге, о нравственности — есть *sui generis*⁸³ познание и подлежит вопросу о сущности познания.

Теория познания становится первой наукой; наукой всех наук; основной, первой. Прежде чем что-нибудь познавать, надо выяснить принципиально и систематически вопрос о сущности познания и о критерии его достоверности.

Критика Чистого Разума как суд над всяким познанием и над всеми науками. Общий результат ее — ограничительный. Известные виды познания объявляются недопустимыми, иллюзорными, неправомерными.

Так: *теоретически* мы ничего не можем познать об абсолютном бытии, о свободе воли и о Боге. Но все это — только теоретически. Однако есть еще особый вид познания: практический. То, от чего отрекается теоретическая наука, то оказывается основным и первым условием *нравственности*.

Научное познание признается возможным и обосновывается Кантом и вне этих трех начал. Мало того — только *вне* их оно и может быть обосновано, по убеждению Канта. Но

сущность нравственного не может обойтись без них; и эту потребность Кант и признает возможным удовлетворить, предоставив нравственному побуждению *верить* в абсолютную реальность, в свободу воли и во всеблагое Божество.

Таков в самых общих и поверхностных чертах путь Канта. Теперь Вы видите, чего можно ожидать на этом пути.

Кант как аналитик по преимуществу; система его не имеет кованого единства Спинозы. Мысль его решает проблемы преимущественно путем дифференциации понятий, различий, разрывов. Открывается сложность, где было просто; производится новое и коренное генеральное межевание в самых основных понятиях философии и науки. Мысль Канта видит и с необычайной меткостью формулирует некоторые действительно основные и последние различия; и нам предстоит теперь попытаться увидеть их вместе с ним.

Философия до Канта ставила вопрос о достоверном, истинном или абсолютном познании в неразрывной связи с вопросом об абсолютном бытии. Истинное знание и есть знание истинного бытия. Знать достоверно — значит знать абсолютное бытие.

Два большие течения *до* Канта:

Эмпирико-скептическое (Бэкон, Локк, Юм) отвечало отрицательно на этот дву-единый вопрос: познание наше не аподиктично⁸⁴, и абсолютное бытие нам недоступно.

Рационально-догматическое (Декарт, Спиноза, Лейбниц) отвечало утвердительно на оба вопроса: познание наше аподиктично; сущность его в познании абсолютной субстанции.

Первым делом Канта было разорвать эту постановку вопроса — поставить оба вопроса отдельно и дать на них различные ответы. Именно: достоверное познание нам доступно; но оно не состоит в познании абсолютного бытия; достоверное познание есть познание явлений; абсолютное же бытие непознаваемо.

Кант знает три основные науки: математику, естествознание и метафизику (т.е. учение о субстанции, свободе и Боге).

Вопрос его: возможна ли математика как наука? Да, возможна, ибо она познает явления. Как она возможна? Ответ в Критике Чистого Разума.

Возможно ли естествознание как наука? Да, возможно, ибо оно познает явления. Как оно возможно? *Ibidem*.

Возможна ли метафизика как наука? Нет, ибо она выходит за пределы явлений. Метафизика возможна лишь тогда, если этим именем называть теорию познания.

Посмотрим же, как доказывал Кант возможность математики и естествознания и невозможность метафизики как науки. (Метафизика = рационалистическое учение о Боге, свободе и личной – субстанциональной – бессмертной душе).

Прежде всего о постановке вопроса:

Все наше познание начинается с чувственных восприятий: звуки, цвета, запахи, осязательные и вкусовые ощущения. Но не все наше познание исчерпывается ими. Будь так, оно все было бы недостоверно. Ибо все наши чувственные восприятия – изменчивы, мимолетны, гаснут и рождаются и устойчивости не имеют. Посему если чувственные восприятия назвать а posteriori, или опытными, то достоверного познания нет в пределах a posteriori; достоверное познание есть познание вне опытной ценности; оно a priori, или априорно.

Всякое познание есть суждение. Во всяком суждении устанавливается связь между двумя элементами: субъектом и предикатом.

В достоверном познании эта связь устанавливается как всеобщая и необходимая. Априорные суждения, т.е. устанавливающие всеобщую и необходимую связь, могут быть аналитические и синтетические.

Аналитические – предикат уже мыслится в субъекте (чайная роза есть растение).

Синтетические – предикат заново присоединяется к субъекту (все чайные розы не переносят холода).

Аналитические — всегда дают достоверность, ибо они только раскрывают сущность предмета, не расширяют познания.

Синтетические — сомнительны; они расширяют познание и потому образуют самый корпус науки; но откуда их достоверность?

Опорой синтеза или связи в них не может быть чувственное восприятие: ибо тогда это были бы апостериорные суждения.

Но что же тогда?

Вот основная проблема Канта: возможны ли синтетические априорные суждения в человеческом познании, и если возможны, то как?

Во всяком познании есть элемент от субъекта и элемент от объекта. В том, что идет от объекта, — в том человеческий ум пассивен; он терпит воздействие от объекта, получает от него впечатление; таково чувственное восприятие. В этой пассивности человек получает материю познания или содержание познания — материал чувственных впечатлений; данность. Но есть в познании непременно и неизбежно и элемент от субъекта. Это то, что человеческий ум привносит от себя в познание; в этом он активен. В познании человек активно создает *форму*.

Материал чувственных впечатлений несет с собой недостоверность, непознаваемость до конца, неисчерпаемую сложность, иррациональность. Напротив: форма познания идет от разума; она есть начало достоверности, ее можно познать отчетливо и до конца; она — рациональна.

Материал чувственных впечатлений — изменчив; он — всюду иной. Зато форма познания — всюду та же; она неизменна, устойчива, постоянна.

Итак: субъективное — формально — рационально — постоянно — начало достоверности. Материя — чувственные созерцания — без формы слепа, неразумна, не оразумлена. Форма — без материи — не заполнена, пуста.

Теперь скажем то, что мы добыли: синтетические априорные суждения нуждаются в опоре, в основе, которая га-

рантировала бы их достоверность. Этой основой не может быть данность, материя, ибо она *aposteriori*. Но в таком случае этой новой основой может быть только форма, начало устойчивое, разумное, субъективное. В этом и состоит основное открытие и доказательство Канта.

Присмотримся к нему еще поближе.

Радикально меняется положение и значение субъективного элемента познания: субъективность обычно элемент произвола, изменчивости, случайности. Здесь субъективность — есть как бы некоторый фильтр, через который непременно и неизбежно должно процедиться всякое познание; или это тиски, неизбежно придающие всему свою форму. Они всеобщи и необходимы для нашего познания; ничто не пройдет мимо них и не ускользнет от них. Эта форма познания *априорна*. Как же Кант доказывает это?

Мы имеем синтетические априорные суждения.

Таковы:

любое арифметическое уравнение ($13 \times 12 = 156$);

любая геометрическая теорема ($S\Delta = 2d$);

любой закон физики или механики (например, при изменениях в телесном мире количество материи не меняется; или угол падения тела равен углу отражения).

Они синтетичны и априорны. Совокупность их Кант называет научным опытом.

Доказательство распадается на две части:

1. Анализируется какое-нибудь синтетическое суждение; например, геометрическое. Оказывается, что возможность его предполагает в субъекте известную способность: например, способность к созерцанию чистого пространства.

2. Спрашивается, есть ли у нас такая способность? Действительно ли пространство субъективно, есть созерцание формальное, есть созерцание априори? Анализ того, как мы переживаем пространство, обнаруживает, что пространство есть действительно субъективное, формальное созерцание *a priori*.

Этим доказательством дано: достоверность суждения требует такой способности от человеческого разума, которую он действительно обладает. Такой же анализ прodelывается по отношению к арифметическим суждениям и к суждениям естествознания. Этим оправдана и объяснена способность познавать синтетически а priori. Метод такого доказательства Кант назвал трансцендентальным.

Результаты положительной части Критики Чистого Разума:

Все познание начинается с чувственных восприятий, но не все познание в своей достоверности от них зависит. Человеческий дух привносит к их материалу свои необходимые формирующие элементы, в которых он самостоятелен и активен. Эти формы Критика Чистого Разума анализирует и познает в их чистом виде, вне чувственной наполненности. Такими формами являются: пространство, время и целый ряд рассудочных понятий или категорий. Такими категориями, через которые проходит весь материал естествознания, являются, между прочим: единство, множество, бытие, причинность, возможность и необходимость.

Всякое суждение о чувственном материале — будь оно апостериорно или априорно (т.е. научно достоверно), — предполагает рассудочную обработку при помощи категорий выполненной, иначе говоря, предполагает, что категории применены к материалу чувственных ощущений. Поэтому, например, по Канту (сначала: субъективность пространства), сказать: человек существует, значит применить к нему категорию бытия.

Причинная связь вещей — не есть связь между самими вещами, но лишь связь их в нашей мысли. В представлении каждой вещи, каждого поступка зарыта уже бессознательно нами выполненная рассудочная обработка вломившихся в нашу душу чувственных впечатлений.

Поэтому: пространство, время, категории — суть, с одной стороны, бессознательно функционирующие способности нашего духа; с другой — приемы научного мышления, ведущие в своем чистом применении к расширению

нашего знания — к созданию синтетических априорных суждений: *это методы научного знания.*

Таковы положительные итоги Критики Чистого Разума. Вынужденная суммарность изложения.

Для этики нужны отрицательные итоги.

Результаты отрицательной Критики Чистого Разума:

Одно из основных завоеваний Канта: происхождение познаний не влияет на их достоверность (или общее: вопрос генезиса и вопрос ценности суть вопросы, лежащие в различных плоскостях и друг друга не определяющие).

Так обстоит со всем нашим познанием. Все оно начинается с чувственных восприятий, хотя в своей ценности зависит и не от этого. Теперь для нас важнее всего первая часть этого вывода. Откуда же приходят к нам эти чувственные восприятия? Почему мы в получении их пассивны? И если все познание с них начинается, то значит, оно все с самого начала субъективно?

Мы указали выше, что чувственный материал идет *от* объекта. И тем не менее он весь субъективен. Ибо откуда бы ни шло *восприятие*, раз что оно — *есть восприятие*, оно уже получило пространственно временную форму; а пространство и время суть, по Канту, исключительно наши субъективные созерцания — формы.

Итак, оказывается: *все* наше познание субъективно; и в пассивно-материальных элементах; и в активно-формальных.

Еще со времен английского эмпиризма философия начала понимать, что многое из того, что мы познаем о телах, есть не свойство тел, а лишь наши субъективные состояния. Так отпали к нам от вещей — цвета, запахи, вкусы, теплота, твердость. Оставшееся после этого отделения получало значение «самой вещи», или «самих вещей», или «вещей самих по себе». У Канта отпадает от них и *все остальное* познаваемое: пространство, время, количество, даже бытие и возможность. Остается неизвестный, неопределенный Икс, недоступный, непознаваемый; Икс, о котором, последовательно говоря, ничего нельзя ни сказать, ни помыс-

лить; можно только пожать плечами. Этот Икс и есть абсолютное бытие, абсолютная субстанция, или «вещь в себе».

Раз что все познание начинается с чувственных созерцаний, то, следовательно, без них никакое познание невозможно. Категории рассудка, учит Кант, применимы только к данному в чувственных созерцаниях. Но вещь в себе — субстанция докантовских философий — абсолютна; она никак не дана в чувственных созерцаниях. Следовательно, к ней неприменима ни одна рассудочная категория. Про вещь в себе нельзя сказать ни что она есть; ни что ее нет; ни что она возможна или необходима; ни что она едина или множественна. Она остается всецело по ту сторону познания.

С одной стороны, это очень хорошо; ибо именно потому, что наше познание сверху и донизу субъективно, — возможна наука, возможны синтетические априорные суждения. С другой стороны — для нас оказывается совершенно запертым познание вещей в себе; мы не знаем и никогда ничего не узнаем теоретически об абсолютном бытии. Покушение говорить о нем — есть неправомерный выход за пределы, трансцензус.

Этот трансцензус совершали все рационалисты до Канта: они говорили об абсолютном бытии, не подвергнув проверке возможность его познания; они были не критики, а *догматики*. Поэтому метафизика как учение об абсолютном бытии невозможна; такое познание иллюзорно, пусто. Здесь граница человеческого познания. За нее нельзя выйти теоретическому мышлению.

Вещь в себе из абсолютного бытия становится *понятием*: это понятие стоит на границе, подобно пограничному столбу или межевой яме, вырытой землемером как бы для того, чтобы всякий, кто забудет о границе, вспомнил о ней в неожиданном падении.

Так, по Канту, вещь в себе сохраняет даже в теории научную ценность: отграничивая пределы дозволенного, сдерживая мысль в пределах опыта, она служит высшей и единой цели научного познания. К тому же, думает Кант, понятие это не содержит внутреннего противоречия.

Необходимо признать, что, устанавливая этот предел, Кант сам не остался верен ему. Наряду со строго выдержанным пониманием вещи в себе как пограничного понятия у Канта постоянно появляется другое, непоследовательное, но для него в высшей степени важное. Согласно этому пониманию вещь в себе есть именно тот самый остаток, тот неизвестный Икс, который остается от окружающих нас вещей по отвлечении всего субъективного. Этот неизвестный остаток мыслится Кантом как нечто реальное, что уже само по себе непоследовательно. Мало того: вещь в себе оказывается как бы скрытой в глубине каждой вещи; их много; и они-то именно своим воздействием на нашу пассивно восприимчивую психику производят в нас материал чувственных представлений. Вещь в себе мыслится как *причина* материи познания.

Этим непоследовательным пониманием Кант как бы подготавливает себе столь нужную ему почву для нравственной философии. В самом деле, оставаясь в пределах опыта, нельзя познать реальности того, что необходимо нравственной философии: субстанциональную, бессмертную душу; свободу воли; совершенного и всеправедного Бога.

Следовательно, если они должны быть реальны, то им не остается другой сферы, кроме трансцендентной, метафизической; кроме сферы вещи в себе. И именно поэтому Кант в высшей степени заинтересован в том, чтобы еще в теории познания установить: что идея вещи в себе внутренне противоречива; что вещь в себе хотя и неизвестна, но противостоит явлению и коренным образом отличается от него; и что, может быть, даже не так уж противоестественно мыслить ее и в теории познания как скрытую в вещах глубочайшую основу их бытия.

Тогда познавательный аскез и ограничение, установленные им в Критике Чистого разума, получают свои пределы: для вещи в себе открывается некоторая новая возможность, не все надежды исчезают, и метафизика имеет еще воскреснуть в другом применении и в новых условиях.

Таково соотношение теоретико-познавательного и морального учения Канта: второе возможно только на ос-

новах, созданных первым, ибо сущность теории познания Канта состоит в этом отношении в *ограничении* познания, но в *ограниченном ограничении*.

Итак: теоретическое познание, ограниченное пределами опытной данности, не может именно поэтому познать субстанциональную душу, свободу воли и Бога. Доказательству этого посвящена вся третья часть Критики Чистого Разума. Формулируем вкратце ее выводы.

1. Высшей идеей, лежащей в основании всякого познавательного синтеза, является идея *единства*. В познании должен быть некоторый единый, устойчивый центр, объединяющий весь материал, воспринимающий его и связующий. Такой центр и есть у нас: это высшее «Я», или самосознание. Это самосознание есть высший *логический* центр всего познания; его отвлеченная, чистая вершина.

Но этот логический центр — не есть реальная субстанция, не есть реальный центр, бессмертная душа. Кант радикально порывает с тем, что он называет ошибкой догматиков: нельзя из понятия выводить, что реален предмет, мыслимый в этом понятии. Идея логического центра не означает, что этот центр реален (пример на 30 талерах). Тем более нельзя выводить, что он реален метафизически.

Время есть форма всех внутренних восприятий, так же как пространство есть форма всех внешних восприятий. Все, что мы знаем о своем внутреннем мире, о своей «душе», — есть совокупность временных восприятий и представлений. А вещь в себе чужда временности. Этим не исключается возможность того, что где-то в глубине души лежит сокрытое и непознаваемое метафизическое ядро, духовная вещь в себе, воздействием на внутреннее чувство дающее нам внутренние восприятия.

2. Непознаваемость свободы Кант развивает в форме антиномии (в числе других трех, для коих нет времени). Антиномии: одинаковая доказательность противоположных взаимоисключающихся тезисов.

С одной стороны: закон природы гласит, что ничто в мире не совершается без достаточной причины в прошлом. Согласно этому закону все определено с необходимостью предшествующими событиями и состояниями. Все имеет в прошлом свою необходимую причину. И, следовательно, свободы нет.

С другой стороны: непрерывный переход от одной причины к другой создает бесконечный ряд; мы должны где-нибудь остановиться в нем и оставить последний член необъясненным; а так как *все* имеет свою причину, то мы должны для полноты познания признать такую причину, которая начинается весь ряд из себя, определяясь только собой: самопочинную или спонтанную или, что то же, свободную причину.

Антиномия свободы принадлежит к числу тех, которые Кант примеряет через допущение — *и-и*. Именно причинная необходимость всего относится им категорически в ряд опытный, ряд явлений. А свободная причинность относится им гипотетически, т.е. предположительно, в ряд метафизический, ряд вещей в себе.

3. В обнаружении непознаваемости Божества Кант разбирает критически все три доказательства, установленные до него.

I. Телеологическое.

Кант: мир целесообразен, но в целесообразности несовершенен; следовательно, заключать можно не к совершенному Богу, а к ограниченному, хотя и искусному строителю.

II. Космологическое.

Кант: непозволителен переход от опытной причинности к сверхопытной конечной причине.

III. Онтологическое.

Кант: непозволителен переход от идеи, понятия о совершеннейшем существе к его бытию; «бытие» если и мыслится присущим Богу, то как признак понятия, а не как качество реальной вещи.

Отсюда крушение всей метафизики — рациональной психологии (рациональной космологии) и рациональной теологии.

Обвинения Канта в атеизме и безнравственности. Несправедливость их: одни доказательства отвергаются только как несостоятельные; на их место ставятся новые. Эти новые доказательства — моральные — в высшей степени близки к философскому оправданию *веры* в реальность доказуемого. Мораль Канта своими корнями питается не в знании, а в вере.

Не прочтено.

[Лекция 16], часы 41, 42

КАНТ. МОРАЛЬНОЕ УЧЕНИЕ

Мораль Канта

Итоги теоретические:

Рассматривая теоретическое учение Канта, мы видели, что оно устанавливает известное ограниченное ограничение для познания. Отказ от познаваемости «вещи в себе» и вместе с нею свободы, субстанциональной бессмертной души и Бога. Признание идеи вещи в себе или *нумена* — ценной для теоретического познания и логически-мыслимой, т.е. не содержащей внутреннего противоречия.

Кант производит, с одной стороны, полное очищение нуменальной сферы от определений; с другой стороны — подготавливает себе почву тем, что подчеркивает инако-определенность нумена по сравнению с явлением. С третьей стороны — непоследовательным образом придает нумену целый ряд определений: «вещей в себе» много; они лежат где-то в глубине эмпирических предметов; причинно определяют наше внешнее и внутреннее чувство; и — гипотетически говоря — может быть, являются носителями особого рода причинности — самоопределяющейся, спонтанной, свободной причинности, или, проще говоря — свободы.

Таковы результаты теоретического анализа Канта.

Этика. Постановка вопроса

В основании лежит противоположение закона природы и нормы.

Закон природы — суждение, устанавливающее связь между явлениями, фактически повсюду и неизбежно осуществляющуюся; норма — суждение, устанавливающее известный порядок как должный, независимо от того, осуществляется он в действительности или не осуществляется.

Этика Канта, впервые открыто и сознательно установив это различие, трактует именно о должном. Здесь повторяется то же, что и в теории: вопрос ценности, значимости, долженствования становится и разбирается как самостоятельный. Однако и здесь, как и в теории, — с интересными и характерными отступлениями.

Итак: Кант ищет норм человеческого поведения; эти нормы *не принуждают* с железной необходимостью к известному поведению, а предписывают его как правильное и должное. Такие нормы Кант называет практическими основоположениями.

Практические основоположения могут быть или *максимы* — правила личного поведения для единичного индивидуума, субъективные правила (*не пить вина*), или *императивы* — правила поведения, обязательные для всякого разумного существа как такового; объективные, общеобязательные правила (*никто не должен лгать*).

В свою очередь *императивы* могут быть или *гипотетические* — правила поведения, обязательные для всякого, кто поставил себе определенную цель (связь с иным желанием; обусловленное значение; если ты стремишься к воздержанию — то не пей вина), или *категорические* — правила для всякой воли как таковой, независимо от желаний ее, целей; безусловно обязательные правила. Истинные императивы.

Гипотетические императивы получают свою убедительность из опыта, а обязательность от той цели, достижению которой служит их соблюдение. Апостериорны.

Категорические императивы — образующие самую суть морали — почерпают свою убедительность из разума, а обязательность — из самих себя, и ниоткуда более. Они априорны.

Первые сами определяют через какое-нибудь условное добро и условное зло (например, хорошо быть купцом; займись торговлей). Вторые сами определяют, что добро и что зло, и притом, что есть *безусловное добро* и *безусловное зло*.

Категорические императивы суть синтетические (связь между поведением и одобрением) априорные (всеобщие-необходимые, из разума) суждения в сфере практики.

Имеются ли у нас такие суждения? Каковы они? Осуществимо ли то, что они предписывают? И если осуществимы, то при каких условиях? Или: какие способности человеческого духа делают возможным их осуществление, и есть ли у нас такие способности?

Вот задача Кантовой этики.

Построение

Ответ на этот основной вопрос будет стоять в том, чтобы указать известное правильное и должное, всеобщезначимое направление. Вся этика Канта может быть охарактеризована как искание и обретение правильного соотношения между разумом, волей и хотением.

Основой и центром всего является именно воля и определение ее различными направлениями и мотивами. Воля, по Канту, есть способность действовать, следуя сознательным представлениям, разумным основаниям: воля есть практический разум. Этим разумным основаниям противостоят темные и неясные, неразумные, чувственные или инстинктивные влечения и основания. Разумное существо определяет свою жизнь целью и притом именно сознательной целью. Этой сознательной целью не может быть счастье: счастье достижимо и верно действующим инстинктом. Разум имеет некоторое высшее и лучшее значение.

Он вообще не средство, он не служит ничему высшему. Соответственно, и воля или практический разум есть сам по себе нечто ценное и высшее.

В морали высшее есть воля, т.е. разумная воля или добрая воля. Что есть добрая воля? Не всякая воля добра. Воля имеет свое истинное назначение, но она не всегда верна ему. Это назначение определяет ее предписанием; указывает ей долг. Воля добра — если она верна своему долгу; в чем этот долг, мы еще не знаем; но воля, не верная долгу — в чем бы долг ни состоял, — не может быть доброю.

Верность долгу может быть внешней; в морали важна не внешняя верность долгу (она важна в праве), а внутреннее побуждение, мотив воли и настроение. Но если моральность лежит во внутреннем побуждении, то не всякое внутреннее побуждение морально. Моральным может быть признано только такое побуждение, которое 1) строго едино, 2) может быть налицо во всех случаях, 3) и потому (естественно) чисто формально.

Так, естественная склонность не может быть всегда моральною, ибо она легко может разойтись с тем, что предписывает долг (например, эгоизм при гибели корабля). Такова естественная склонность и в альтруистических проявлениях, ибо в них побуждение может разойтись с предписанием долга (например, долг наложить суровое наказание).

Таким образом, добрая воля целиком должна быть проникнута уважением к долгу; настолько, что это уважение должно сделаться у нее единственным двигающим мотивом. Моральна та воля, которая свободна от всех иных мотивов воли, кроме *уважения к долгу*, или чувства долга. Моральный закон должен исполняться единственно из уважения к нему: тогда и только тогда воля моральна. Любить ближнего, например, следует не потому, что так велел Бог или воспитатели; не потому, что нас влечет к этому сердце; не потому, что нам подсказывает это правильно понятый эгоизм; но потому, что это велит долг, а мы чтим долг выше всего.

Мы еще не знаем *в чем* наш долг; но знаем, что этот долг есть *разумное определение*, которое наш разум устанавлива-

ет и формулирует сам. Мораль — автономна и самозаконна. Сущность ее в том, что воля определяется не чем иным, как только своим собственным законом и уважением к нему. Всякое иное определение воли будет гетерономным — будет ли определяющим фактором чувство, инстинкт, Бог, право или люди.

В чем же состоит априорный, всеобще необходимый и формальный закон морали? Ее категорический императив?

Всякое направление воли на объект — внешний ей, иной от нее, противостоящий ей — есть направление эмпирическое; и правило, требующее этого направления воли, не может быть априорным, не может быть категорическим императивом.

Мы уже знаем, что воля должна хотеть, чем определяться, — стремлением исполнить свой долг. Но если долг ее есть действительно моральный долг, то он не только *ее* долг; он не только ее максима; он в то же время объективно верен, он есть всеобщий долг. То, что морально, то морально не для одного, а для всех; долг одного — есть долг всех. Иначе говоря: моральная максима есть в то же время неизбежно категорический императив. Пример с гибелью корабля: уступивший свое место мужчина исполнил известное правило — он исполнил *свой* долг, т.е. соблюл субъективное правило; но если он морально прав в этом, то это его субъективное правило должно быть вменено в обязанность всем, все должны поступить как он.

Поэтому Кант и формулирует так сущность категорического императива:

поступай всегда так, чтобы правило твоего поведения могло быть сделано принципом всеобщего законодательства;

или: поступай всегда так, чтобы ты мог, не впадая во внутреннее противоречие, вменить всем в обязанность делать по-твоему;

или: воля твоя должна быть направлена только на такие предметы, которых, по твоему убеждению, все должны хотеть.

Проверка: представить себе, что принцип воли стал общим законом природы, что получится? Например, убийство (гибель разума и воли), ненависть (гибель разумного общежития) etc.

Таков первый и основной предмет воли: исполнение долга, стремление быть морально хотящим, создать себе добрую волю.

Категорический императив формален: он не говорит, *чего* именно хотеть; но каким условиям должно удовлетворять направление твоей воли. Он априорен: ибо всеобщезначим; ибо не связан ни с каким эмпирическим содержанием. Он синтетичен. Он — искомое разрешение проблемы.

Категоризм его имеет значение: для всего объема поступков данной личности, для всего объема поступков всех людей. Категоризм — как безызытность, как требование неуклонности.

Не формальность его погубила бы его априорность, всеобщезначимость. Но в то же время формальность его явно оставляет открытым вопрос о содержании морального закона. Вопрос о содержании — *чего* именно хотеть? То, на что направлена воля, — есть ее цель. Гипотетические императивы могут формулировать цель, служащую другой высшей цели, как средство. Категорический императив может формулировать только верховную цель, цель, ничему высшему не служащую; цель, которая не может никак и никогда быть средством.

Моральная цель имеет абсолютную ценность и абсолютное достоинство. Такое достоинство может иметь только разум и носитель его — человеческая личность. Только человеческая личность есть цель, не могущая служить средством ничему высшему. Вещи имеют полезность и годность; всегда относительные. Человеческий дух имеет абсолютную ценность и абсолютное достоинство. Поэтому категорический императив получает вторую формулу, восполняющую до известной степени *первую*: «Поступай так, чтобы человек всегда служил тебе целью, а не средством».

Это относится, конечно, как к самому действующему (он — цель), так и к другим людям (они — цель).

Кант поясняет эту формулу так: целью должны быть *твоя моральность* (ибо возможно лишь *само*-совершенство) и *блаженство других* (ибо стремление к собственному счастью есть дело инстинкта).

Так разрешается первый вопрос: каковы предписания морали?

Теперь встают другие вопросы: осуществимо ли то, что они предписывают? И какие условия необходимы для того, чтобы они осуществились?

Разум есть верховный законодатель морали. Противоречиво думать, что разум требует невозможного. Отсюда: ты должен; следовательно, ты можешь. Моральная жизнь разворачивается как непрерывная борьба чистого долга с противоборствующей чувственностью или чистой воли с хотением инстинктов.

Чистая воля стремится к тому, чтобы следовать закону разума; т.е. самоопределяться; к автономии. Разумная воля, определяющая себя сама, есть воля, ничем иным не определенная, т.е. свободная. Следовательно, если человек может быть моральным (а он может, ибо он должен), то он может быть самоопределяющимся через разум, т.е. свободным. Следовательно, человек наряду со своею сплошной причинною определенностью по закону природы может быть и свободным.

Но в феноменальном мире все необходимо-причинно-обусловлено. Следовательно, свобода в феноменальном мире невозможна. Очевидно, для свободы остается только мир нумена, духовной вещи в себе. Так в человеке открывается в глубине души живущее метафизически свободное, духовное ядро. Мы знаем о нем и узнаем, что мы свободны потому, что к этому ведет нас разумность и осуществимость морального закона. Он есть *ratio cognoscendi*⁸⁵ свободы. Чтобы моральный закон осуществился, должна существовать свобода. Свобода есть *ratio essendi*⁸⁶ морального закона.

Нуменальное бытие нашей души и нашу свободу мы познаем не теоретически; мы не утверждаем научно, что она есть; но мы *требуем* ее реальности; мы *постулируем* ее, отправляясь от разумности и, следовательно, осуществимости морального закона. И на этом основании мы *веруем* в ее реальность.

Свобода есть не предмет знания; а предмет *моральной веры*. Эта моральная вера утверждает свою независимость от теоретического знания; а теоретическое знание, ограничив себя строгими пределами и признав свою метафизическую некомпетентность, уступает это поле практическому разуму.

В вопросах метафизики и веры Кант утверждает *примат практического разума*, первенство его над разумом теоретическим. Согласно этому первенству и новому открытию — мир людей раскрывается и разворачивается в два таинственно соприкасающихся и взаимно связанных ряда или мира: мир нуменальный, мир интеллигибельный — царство свободы; и мир феноменальный, мир чувственный — царство необходимости.

Мы подчинены необходимости в наших хотениях и поступках — как феномены, как являющиеся люди. И в то же время мы не подчинены необходимости, мы свободны — как нумены, как метафизические духовные единицы.

Вопрос о проведении границы между обоими царствами затруднителен, и у Канта решается нетвердо. Первоначально — мы свободны, когда следуем разуму, т.е. когда воля наша определяется только уважением к чистому долгу. Но наряду с этим свобода нужна была Канту для возможности *вменения* человеку его деяний и решений. Ибо сущность необходимой определенности и состоит именно в том, что человеку ничего нельзя вменить. А между тем вменение есть необходимый ингредиент в представлении о *самоопределяющемся* существе. Ибо самоопределение есть первоначально самоопределение к добру; но оно по существу может быть и самоопределением к злу. Вменение — есть вменение не только добра, но и зла. Если человек свободен выбрать добро, то он свободен и выбрать зло.

Этим значительно расширяются пределы свободы. Существование свободы и необходимости разворачивается в полный параллелизм — в двойное определение каждого поступка. Каждое решение воли и каждый поступок (не только чисто моральный) — весь свободен нуменально и весь необходим феноменально. Но если человек свободен и во зле, то наличная свобода не гарантирует еще того, что его воля самоопределяется только к добру, что она моральна. Воля и свободная может быть не моральна; но сама самоопределяется ко злу.

На эту же возможность нуменального зла указывает и самая форма морали, т.е. неизменной борьбы в человеке между волей и хотением, которую Кант придал своему нравственному учению. В человеческой природе есть некоторое радикально злое начало, некоторое предрасположение ко злу, и моральность далеко не есть еще достижение совершенства. Моральность есть только начало истинного освобождения человека.

Свобода, допускающая вменение человеку его деяний, не означает еще, что достигнуто истинное освобождение человеческого нумена от зла. Свобода от зла — феноменального (чувственности) и нуменального (предрасположения) — становится далеким неосуществимым идеалом, к которому возможно и необходимо вечное приближение. С этой точки зрения свободная воля есть идеальная воля или совершенная воля, *святая* воля, как ее называет Кант, есть воля, утратившая способность определять себя произвольно ко злу; в святой воле возможность зла погашена; она только и может творить согласно категорическому императиву; мораль становится как бы второй природой (долг и обязанность теряют для нее смысл и отпадают). Но такая воля, святая, — есть идеал, осуществление которого отодвигается в бесконечность (Критика Практического Разума. 58).

Эта бесконечность, согласно неизменно и категорически требующему моральному закону, должна быть непременно и неизбежно предоставлена каждому индивидууму.

Голос морального долга категоричен; он требует совершенствования во что бы то ни стало. А между тем люди конечны и смертны. Смерть обрывает возможность бесконечного процесса. Отсюда возникает второй постулат практического разума — постулат личного бессмертия. Личное бессмертие необходимо морально для бесконечного совершенствования личности. Разум постулирует продолжение жизни за гробом, и этим идея личного бессмертия практически доказана.

По результатам своим эта святость должна неизбежно вести к состоянию блаженства. И блаженства в духовной жизни лица должно быть тем больше, чем ближе оно к этому идеальному состоянию.

Таково самоочевидное справедливое соотношение. Но подобно тому, как святость, так и справедливое соотношение между ее степенью и степенью блаженства *не* устанавливается в этой жизни. Эта справедливость должна быть установлена в посмертной жизни людей, и моральный закон требует верной и прочной гарантии того, что это так и будет. Такой гарантией может быть только бытие Бога — всемогущего, всеправедного, властного над обоими мирами и несущего справедливое воздаяние «коемуждо⁸⁷ по делом его⁸⁸».

Таков третий и последний постулат практического разума. Таково единственно верное — *моральное* доказательство бытия Божия.

Мы видим, таким образом, что метафизика и теология, исключенные Кантом из сферы теоретического познания, восстают в познании практическом. Это уже моральная метафизика и моральная теология. Или вернее — это вызванная потребностями морали *вера* в сверхчувственное бытие души и во всеблагое Божество.

Развивая последовательно эту мысль, Кант установил новое отношение и ко всей религии в целом. Вся религия основывается на морали; вся сущность религии — моральна. Все же остальное в религии не имеет права на существо-

вание. Религия только подкрепляет и интенсифицирует моральные требования; религия есть средство в моральной педагогике. Все религиозные догматы Кант признает лишь в меру их морального значения. Также таинства, обряды и церковную организацию.

Кант подходит ко всему религиозному с точки зрения разумного просвещенного моралиста. Чистый религиозный интерес чужд ему, и с ним он не считается. Так, вера в Христа есть вера в представленный его личностью моральный идеал. Кант чутко понял символическую сущность и значение религиозного, но пределы этой символики сурово ограничил рамками своего морального учения. В этой сфере мораль и моральное остается последним словом Кантова учения⁸⁹.

Мы знаем, что в эстетике он пошел еще дальше и углубил до истинной и свободной метафизики свое учение о цели и о целесообразности в природе. Но в разбираемой нами области моральная теология осталась последним его словом, если не считать его правовых построений.

Анализ:

Невозможно дать здесь сколько-нибудь обстоятельный анализ Кантовой этики. Намечу лишь главные пункты, работа над которыми должна быть продуктивна, по моему убеждению.

1. Подход Канта к этике не чисто феноменологичен, но сдвинут в сторону спекуляции (недостаток ширины; непосредственного этически данного переживания; искание непременно формального априори, etc.).

2. Отсюда: этику Кант понимает только как этику борьбы (мораль), а не этику достижения (нравственность). Нет примирения. Нет успокоения. Мораль есть некоторое вечное и все-таки ни к какому концу не приводящее самораспятие и самоглодание. И нет пути от ада к раю. Узаконено противостояние чистой воли — эмпирическому хотению; доброй нуменальности — злой нуменальности. Правда, у Канта есть в высшей степени глубокое и продуктивное уче-

ние о совершенной воле — в коей воля и хотение срастаются в новую светлую природу. Но это — лишь недостижимый и нереализуемый идеал.

Мораль Канта — отнюдь не нравственность Христа (как думает Фалькенберг⁹⁰): Христос учил 1) жить сердцем, а не долгом, 2) постоянно сливать волю и хотение.

3. С этим связаны сложность и неустойчивость учения о свободе.

Три идеи свободы:

1) *свобода от чувственного определения воли* (определение одним долгом; эта свобода очень хорошо уживается с детерминизмом, ибо это «самоопределение» может явиться результатом предшествующих причин);

2) *свобода нуменальная, совпадающая по существу с первой, но уже детерминистская* (это нуменальная свобода в добре; для вменения — ее слишком мало, а для следования долгу — ее слишком много; свобода именно в этом значении становится затем нереализуемым идеалом);

3) *свобода нуменальная в добре и зле* (необходима для вменения; полный индетерминизм; именно она создает полный параллелизм двух царств*; соотношение двух царств остается неясным; Кант *не* размежевывает, что именно в определениях воли идет от свободного нумена и что от необходимого феномена; действие свободы и необходимости остаются в состоянии таинственного симбиоза и проблема вменения нерешенной: неизвестно, что вменимо и что нет?).

4. В связи с этим стоит вопрос (впоследствии обострившийся для Фихте, но ведущий свою историю еще от Аристотеля) о том: что свобода есть первоначальное состояние духа или недостижимый идеал.

Повидимо⁹¹: факт — как *liber arbitrium*⁹², идеал — как святость вне зла.

* Этот параллелизм есть онтологическое выражение, гипостазирование — двух рядов методологического характера: генетические рассмотрения и критические рассмотрения.

Полная нереализуемость святости ведет к нелепости: зачем стремиться к недостижимому? Поэтому необходимо учение о достижении святости понемногу, частями. Кант не дал этого учения; оно имеет свои серьезные затруднения.

5. Огромная заслуга Канта: найден верно принцип морали, *долг*; этим в высшей степени облегчено противопоставление морали и нравственности. Точно так же верно и глубоко выяснена необходимость примирения автономии (добровольного признания добра) с объективностью (всеобщезначимостью добра). Интересно, что Кант остановился на *норме*, не поднявшись к *ценности* (тогда как норма есть лишь проекция ценности к действительности, и *ценность* трансцендентально и логически первее нормы).

Только благодаря этому он мог удовлетвориться:

- 1) формальным, несодержательным императивом,
- 2) объемною, а не трансцендентальною *всеобщностью* добра.

6. Это стоит в тесной связи с неудовлетворительностью его основного императива. Верно в нем то, что добро действительно есть для всех добро, и, соответственно, верное поведение есть верное поведение для всех.

Неудовлетворительно:

1) Любая попытка использовать этот критерий обнаруживает провал в некоторое неформулированное, содержательное, молчаливо признанное добро (например: общее благополучие; разумный порядок; общежитие; бытие разумных существ).

2) Необходимо добавить оговорку: «для всех находящихся в этом же эмпирически данном положении» (например, уступка места на корабле; выход профессора в отставку); а так как при сколько-нибудь глубоком учете душевной данности оказывается, что «аналогичное» положение вовсе и никогда не повторимо, то критерий изменяет и оставляет без помощи; спасти может только переход к фингированному ряду, т.е. к трансцендентальной всеобщности.

7. Спекулятивный формализм приводит далее Канта к признанию единственно моральным мотивом — уважение к

долгу. Между тем он сам в учении о святой воле признал, что святая воля — не ведает долга. Следовательно, моральный мотив — не есть мотив для совершенной воли; и с этим вместе весь пафос, который Кант посвятил долгу, оказывается недоразумением. У святой воли — добро тоже самозаконно, ибо она любит добро только за то, что оно очень хорошо. Но она не знает неэстетичного и нецелостного состояния душевного разрыва — между долгом и душевным влечением. Добрая воля Канта — не добрая, а лишь *послушная* воля: она следует зову долга — и только. Вечное действие из чувства долга может по справедливости вызвать чувство нравственной скуки и отвращения. Например: нельзя *любить* из чувства долга. Таков, например, чеховский человек в футляре. Шиллер первый обратил внимание на это: его знаменитый иронический стишок⁹³.

Кант превратил живое настроение, чувство, которым живет нравственная душа, в некоторое схематическое и мертвое, хотя и с пафосом совершаемое, принятие лекарства по моральному рецепту. Отвергая чувственное начало в теории познания и этике, он вместе с чувственными влечениями исключил и *чувство* из этики. В результате его моральность воли есть лишь моральная легальность ее.

8. Не могу не отметить, наконец, что с этим связано и отношение Канта к религии. Религия — сфера чувства по преимуществу. Взяв на подозрение всякое живое чувство как таковое, Кант должен был сделать то же и с религией. Отсюда погибла ее самостоятельность и самозаконность. И с гибелью ее самозаконности погибла вместе и независимость ее критерия истинности. Вера, покоящаяся на религиозной очевидности, не нуждается ни в каких, ни теоретических, ни моральных проверках, цензурах и доказательствах. А между тем в своем учении о постулатах практического разума Кант силится придать чистой и свободной *вере* вид рационального доказательства. Необходимо смело и свободно признать, что постулирование это есть излишнее рационализирование религиозной сферы.

Однако есть в этом и своеобразная метафизическая глубина [приводящая волею судьбы к представленной гармонии Лейбница]⁹⁴. Разум, устанавливающий моральный закон, находится как бы в некотором первоначальном ведении или согласии с непознаваемой для человека метафизической правдой. Он не требует ничего невозможного, ибо он ведаёт, что свобода, бессмертие и Бог — все условия морального осуществления — подлинно реальны. Здесь разум как бы формулирует уверенно то, корни чего доступны нам лишь через веру.

Такова сущность Кантовой этики в ее основных чертах.

NB! Все в мире — по верховной цели — стало убогим от сведения к моральности людской как высшей задаче мира⁹⁵.

Не прочтено.

[Лекция 17], часы 43, 44

ФИХТЕ

Одной из замечательных черт того ряда философских учений, который носит в истории название «немецкого идеализма», является тесная органическая сращенность и преемство философского развития.

Фихте является представителем Кантовой мысли, подобно тому, как Шеллинг начинает с того, что добыто Фихте, Гегель увенчивает своею мыслью работу Шеллинга. Из всех четырех мыслителей Фихте сравнительно с другими дает наименее нового. Вся мысль может быть охарактеризована как *развитие идеи свободы, данной Кантом (NB!)*. При этом он долгое время не освобождает решение Канта от наметившихся у него затруднений и осложнений, но принимает их, продумывая их, и запутывается в них все сильнее.

Медленно начинает он сознавать эти затруднения; мысль его останавливается перед ними, как перед неразрешенными для рационализма конфликтами мысли, и скло-

няется все более к своеобразному мистическому настроению, навязанному опозтезивировавшим Спинозу Якоби.

Таким образом, делом Фихте является по существу: опыт систематизации Кантовой мысли, вскрытие своею мыслью ее затруднений и осознание необходимости иного подхода к философским проблемам.

Этика Фихте слагается по существу в первом периоде, когда проблемы Канта владеют его мыслью почти всецело. При этом его первая работа, Наукоучение, содержит в основе весь ход его второй большой работы — Учения о нравственности. Понять вторую без первой — невозможно (NB!).

Поэтому мы начнем с Канта и Наукоучения.

Фихте подходит к Канту с тем, чтобы исправить его учение в нескольких пунктах.

1. Учение о том, что вещь в себе своим воздействием на чувственность человека порождает в нем материал чувственных представлений. *Нельзя* трактовать вещь в себе ни как субстанцию, ни как причину. *Но* откуда же материал чувственных представлений? Ведь человек в нем пассивен.

Дилемма: от объекта — т.е. от бытия в себе, или от субъекта — т.е. от человеческого духа.

Первый выход заперт. Остается второй.

2. Но ведь элемент, вносимый в познание от субъекта, есть элемент *активный*. Как же примирить *оба* элемента выведением из субъекта?

Проблема особенно затрудняется, если принять во внимание, что ведь и у Канта именно элемент чувственный вносил в познание недостоверность, иррациональность.

Ища выхода из этих затруднений, Фихте обращается к идее, формулированной тем же Кантом. По Канту, чувственность дает только созерцания; рассудок только мыслит. Рассудок может применять свои категории только к чувственному материалу, и этим он ограничен; и именно поэтому он не может познать вещь в себе. Так обстоит у человека.

Но возможно представить себе другой, божественный интеллект, который не пассивен в получении чувственного материала, а активен. Это был бы рассудок, который создает *и форму познания, и материю познания*. Одним мышлением своим он создавал бы и материал; и, создавая материал, он тем самым и мыслил бы его. Это был бы созерцающий рассудок, или мыслящее созерцание. Человек им *не* обладает; но возможно, что им обладает Божество.

Вот эту-то идею Фихте и воспринимает в свое Наукоучение. По его учению оказывается, что человеку присуща эта способность, но присуща *бессознательно*. Человек сам создает и форму познания, и материю познания. Материя познания не получается человеком пассивно; вещь в себе, абсолютный предмет *вне* человека не существует. Это иллюзия; недоразумение. Вне человека нет никакой вещи в себе, которая могла бы своим воздействием породить в нем чувственные представления. Человек сам бессознательно творит тот чувственный материал, который потом познает сознательно.

3. Таким образом, единственной реальностью у Фихте остается человеческий дух, или субъект, или, как он его еще (и преимущественно) называет, *Я*.

Вне субъекта, вне *Я* нет никакой реальности; ибо вещь в себе погибла. Заметим, что это *вне* не следует понимать пространственно. Нет; в пространстве существует кроме человеческого духа еще целый огромный и сложный мир. Но самое-то бытие в пространстве, самый этот мир *не* имеет безусловного бытия, не имеет истинной реальности, независимой от человеческого духа.

Если Кант был Коперником *познания*, сказавши: человеческий субъективный дух есть центр познания, то Фихте стал Коперником [*метафизического*⁹⁶] *бытия* — сказавши: человеческий субъективный дух есть единственное средоточие всякого бытия.

Поэтому природа, мир — реальны; но реальность их есть *продукт* человеческого духа. Как это понять, мы сейчас увидим.

4. Естественен вопрос: но сам-то человеческий дух *имеет абсолютное бытие* или *не имеет*?

По основному замыслу Фихте, человеческий дух есть единственная абсолютная реальность. Здесь обнаруживается у Фихте одна интересная особенность.

У *Канта* проблема теории познания ставилась и решалась отдельно от этической. И выводы об абсолютном бытии были *тоже* разные: *теоретически* нумен был непознаваем; *этически* — нумен был реальной основой человеческого духа.

Фихте приемлет прямо *практическое* решение Канта. В основе всего его миропонимания лежит смелое признание нуменальности человеческого духа. Фихте строит свою теорию познания, начиная с тех выводов, которые были добыты и признаны Кантом только в этике. Это облегчается для него тем обстоятельством, что для него *нет* отдельного вопроса о *знании* и отдельного вопроса о *морали* и о нравственном мировоззрении (NB).

Проблема теории познания совершенно не оторвалась еще у него от проблемы мировоззрения; *знать* равняется у него *знать* не только о *знании*, но и о *сущности мира* (NB); *знать* о мире равняется у него *воздействовать* на мир, совершенствовать свою душу и природу, подчиняя то и другое единому нравственному идеалу.

5. Таким образом, Наукоучение Фихте сразу имеет перед собою в высшей степени сложную проблему: показать, что человеческий дух бессознательно создает материал чувственных представлений; сознательно познает его, в пространстве и во времени, как природу или мир; и, сам не зная, что этот мир им самим создан, вступает с ним во взаимодействие с тем, чтобы победить его и подчинить своему нравственному идеалу. Показать, что это *так обстоит*, и показать, *как это возможно*.

6. При всем этом Фихте по основному замыслу своему хотел развернуть это учение в форме науки, дедуктивно развивающейся из единой верховной посылки. Это была третья поправка, которую Фихте хотел внести в учение Канта: построение его в форме систематического единства.

В основу всего своего воззрения и всей дедукции Фихте полагает абсолютное Я, или абсолютный субъект. Абсолютный субъект получает у Фихте все определения Субстанции Спинозы. Так, абсолютный субъект ни в каком отношении не имеет ничего вне себя. Он не терпит никакого воздействия, он один и определяет себя исключительно сам. Для него нет объекта; он сам субъект и сам свой объект; он — тождество субъекта-объекта. Он самодеятелен; он есть самодеятельность и больше ничего; он — абсолютная самодеятельность. Он *вся* реальность, и нет реальности вне его; он всереален и т.д.

От субстанции Спинозы он отличается тем, что

1) в нем сильнее выражена чистая активность, абсолютное Я сплошь динамично;

2) он есть — человеческий дух.

У Фихте долго остается непонятным, что он понимает, говоря о человеческом духе: какую-нибудь единую духовную *общечеловеческую* сущность или абсолютное ядро в душе каждого человеческого индивидуума. В первом случае абсолютное Я было бы подобно Субстанции Спинозы; во втором случае оно было бы подобно монадам Лейбница; отличаясь от обоих своим *чисто человеческим* характером.

Мы видим, что вся сущность замысла сводится к тому, чтобы поместить Божество в недра человеческого духа (NB). Абсолютное Я получает целый ряд божественных атрибутов: всереальность, вседеятельность, Божественную творческую и т.д.

В учении Фихте дух человеческий разверзает в себе необъятную глубину и ширину: *все* в нем; *оно* есть все — и Бог, и мир; в то же время оно — не более чем человеческий дух. Доктрина Фихте есть поистине одно из самых смелых, дерзновенных, посягающих учений.

Но пойдем дальше.

Вся проблема Наукоучения не возникла бы как проблема, и мира не было бы вовсе, если бы абсолютное Я удовлетворялось своим одиноким и самодовлеющим состоянием. Однако это не так. В силу таинственного внутрен-

него закона (разъяснить который пытался впоследствии Шеллинг) абсолютное Я не ограничивается самополаганием, но полагает еще и нечто другое. Это другое *не* совпадает с ним. Следовательно, оно есть не-Я. Это не-Я по смыслу своему равно у Фихте *миру вне человека* — природе. Это не-Я противоположно субъекту. Но какому? Абсолютному субъекту оно *не* может быть противоположно; потому что ему ничто не может быть ни равноположено, ни противоположено. Поэтому в абсолютном субъекте раскрывается некоторая низшая, относительная сфера — относительное Я, или эмпирический субъект.

Эти дедукции Фихте очень утонченны и запутаны. Скажем прямо, что под эмпирическим субъектом следует понимать наше человеческое эмпирическое самосознание, которое Кант считал подчиненным причинной необходимости. Тогда мы получим, что *и* природа, *и* эмпирическое сознание человека сотворены абсолютным *бессознательным* ядром человеческого духа, *в нем* содержатся *и, в нем* оставаясь, противостоят друг другу.

Образ: в большом круге — малый круг и остающееся от него пространство.

Как же это так случается, что наше эмпирическое Я не знает о своем абсолютном корне и его деятельности?

Фихте описывает это так. Абсолютное Я есть, по существу своему, духовная и абсолютная деятельность, но *бессознательная*; она бессознательна и до сотворения не-Я, и во время его сотворения; сотворив не-Я и противопоставив его эмпирическому субъекту, оно *в лице этого последнего* получает от объекта, от не-Я, — некоторый толчок, Anstoss, и здесь-то впервые от этого толчка просыпается сознание эмпирического человека. Как бы воспрянув от долгого сна и открыв впервые глаза, очнувшись — эмпирическое сознание спрашивает: что это? Где *Я*? Что было раньше со *мною*? И силится вспомнить, и не может. Но оно сказало: где *Я*? И это есть начало *самосознания*.

Эмпирическое Я видит вещи, образующие природу, видит бесконечный мир, получает от него воздействие, и в

нем просыпается не только сознание, но жажда *бесконечной* деятельности. Оно не знает и не понимает, что этот мир создан его абсолютным самодеятельным средоточием. Оно терпит воздействия от этого мира; видит и чувствует себя пассивным — и наполняется тоской и влечением к *бóльшей* и бесконечной полноте бытия и полноте самодеятельности. Только на окольном пути, на пути сложного теоретического анализа и размышления наше эмпирическое самосознание приходит к пониманию истинного положения вещей.

Самосознание ведет его к самоанализу; самоанализ научает его различать в себе активную и пассивную сторону; оно убеждается далее, что именно активная сторона составляет его сущность; что в основе этой активности должна лежать абсолютная активность и т.д.

Так: абсолютное Я есть *ratio essendi* эмпирического, а эмпирическое Я, или самосознание, — есть *ratio cognoscendi* абсолютного субъекта.

Здесь у Фихте пункт очень важный, но очень затруднительный для понимания. Абсолютное Я *не* совпадает с эмпирическим субъектом; но и не оторвано от него; также и эмпирическое Я не оторвано от абсолютного. Между ними имеет место некоторый метафизический симбиоз, и на каких-то таинственных путях они срашиваются воедино.

Если смотреть на их соотношение с истинной точки зрения, то абсолютный субъект несет в себе природу и эмпирическую душу человека и в себе самом ведет борьбу между ними, сродный и содействующий активности субъекта, а не пассивности объекта. Когда борьба эта будет закончена, эмпирический субъект победит природу, сольется с ней, и абсолютное Я узрит вновь блаженство покойного самоопределения.

Если же смотреть на это соотношение с точки зрения эмпирического Я, то в борьбе своей с противостоящей ему природой наше эмпирическое самосознание находит в себе источник бесконечной силы; оно чувствует, что этот источник есть не что иное, как живущее в нем ядро абсолютного

субъекта, оно чувствует себя сросшимся с ним своими лучшими корнями и испытывает предносящуюся ему победу над объектом как слияние свое не только с природой, но и с абсолютным субъектом в его чистой самодеятельности.

Если мы теперь усвоим это, то нам станет легко понятной вся этика Фихте. Мы тотчас же перейдем в ее сферу по двум путям.

1) Борьбу между эмпирическим самосознанием и природой следует понимать у Фихте двояко: с одной стороны, это есть теоретическая борьба познающего разума за глубину и ширину нашего научного изучения природы. С другой стороны, это есть практическая – нравственная и культурная – борьба действующего и трудящегося человека: а) за преодоление в себе низших природных и чувственных инстинктов; б) за хозяйственное подчинение физической природы – общине людей, организующейся на основе права и правовой свободы.

2) Нравственное значение всего этого построения обнаруживается перед нами с полной силой, как только мы скажем, что заветнейшая и дорогая идея Фихте была идея *свободы*. Свободу Фихте понимает как верный ученик Спинозы: это есть состояние абсолютного самостоятельного самоопределения; свобода есть неимение ничего вне себя – могущего внешним и чуждым образом воздействовать. Иными словами: свободна та деятельность, которая в своем вечном неустанном устремлении не имеет ничего задерживающего, противостоящего, и потому, легкая и радостная, возвращается в себя.

Свободное существо подобно кругу – совершенному в своей бесконечной замкнутости. Ясно отсюда, что свободно только абсолютное Я. Ибо только оно есть такое круговое самоопределение. Эмпирическое же Я – несвободно, ибо оно имеет против себя ограничивающее его *не-я*, природу, объект. Если свобода есть неимение иного объекта, кроме себя, есть совпадение субъекта с объектом, то ясно, что эмпирическое Я не имеет свободы, но борется за

нее. Свобода есть *идеал* для эмпирического Я, к которому оно *должно* неустанно стремиться. Но в этом неустанном стремлении эмпирическое Я *вечно* встречает новое сопротивление со стороны объекта, и *борьба* его, все прогрессируя в победах, уходит в бесконечность. Поэтому свобода есть *недостигаемый* или *нереализуемый* идеал для нашего эмпирического самосознания. Этот идеал создается нами во всей своей полноте, но, реально говоря, остается всегда бесконечно далек. Эмпирическое Я *всегда должно* стремиться к слиянию с абсолютным субъектом и *никогда* не достигнет этого слияния.

Таково этическое значение термина свободы у Фихте.

По существу же его этическая точка зрения складывается так.

Сущность нравственного переживания состоит из двух элементов: бесконечной и неустанной духовной устремленности и задержки, противостояния, сопротивления низшей сферы. Эта низшая, сопротивляющаяся сфера необходима духу для того, чтобы вызвать в нем нравственное самосознание, вопрос о долге, решение и победу. Духовное же начало направлено на то, чтобы все более уподобляться абсолютной самостоятельности абсолютного субъекта.

В самом себе наше сознание находит целый ряд влечений, и лучшее из них — влечение к самостоятельности. По отношению к нему все остальные влечения суть низшие; это природные инстинкты, или, как Фихте выражается, — это природа в нас. Эти инстинкты в нас стремятся к тому, чтобы стать, как у животных, — самодовлеющей целью. Но высшее влечение к самодеятельности, или, как Фихте говорит, — к торжеству самосознания противодействует им. Первоначально мы находим в себе все эти влечения — и природные, и духовные — в виде некоего единства, единого первоначального влечения. Сознание наше разлагает его, и в этом залог его победы. Ибо то, что *сознает*, неизбежно возвышается над тем, что *сознается*; сознательная сила в нас протягивает руку влечению к самодеятельности, и победа нравственного начала гарантирована.

Но победа эта отнюдь *не* состоит в *подавлении* природных влечений, а в освобождении от их господства: дух должен не задавить природу, а вобрать в себя ее силу и присоединить силу побежденного к своей силе. Освобождение есть абсолютная цель нашей души; поэтому к ней и ради нее мы должны стремиться. Достаточно нам понять ясно, в чем оно, и мы неизбежно сделаем ее своим законом.

Отсюда основная нравственная заповедь: определяя свое поведение по закону, осознанному и признанному тобою самим. *Долг*. Такое самоопределение есть дело *совести*. Отсюда же и другая заповедь: пусть все твои поступки направляются к абсолютной цели всего бытия — свободе.

Отсюда Фихте выводит и ряд более специально определенных заповедей:

I) по отношению к телу — да будет оно тебе оружием освобождения, подлежащим постоянному усовершенствованию (против аскеза);

II) по отношению к душе — развивай ее в познании свободном, неустанном, без-авторитетном;

III) по отношению к другим людям — смотри на них как на существ, нравственная свобода которых необходима для осуществления твоей собственной нравственной свободы.

Отсюда и высшая цель всей человеческой организации: осуществление организованного царства разума в чувственном мире.

Этика Фихте станет нам окончательно понятной, если мы добавим, в чем он видел сущность зла: в пассивности, соответственно в лени; в трусости как отказе от своей самостоятельности и в лживости, прикрывающей лень и трусость.

Все это приковывает к несвободному состоянию.

Краткий анализ всего построения

I. Близость Фихте к Канту по содержанию; Кант: этика долга в статическом состоянии; Фихте: этика долга в динамическом состоянии.

Категорический императив получает в стихийном темпераменте Фихте пророка и проповедника. Этическое влияние Фихте в Германии было огромно.

2. Этика Фихте не есть учение о нравственности, но учение о морали. Это особенно выясняется в учении о неосуществимости идеала свободы. В лице Фихте *нравственная сила человечества окрепла настолько, чтобы сказать себе: неустанная борьба, а идеалу: никогда* (NB).

3. Все построение Фихте как преобладающее торжество нравственного интереса. Теория познания, задуманная им первоначально как самостоятельная, незаметно переходит в услужение к нравственной философии. Действенность присваивается самим понятиям теории познания, и теоретико-познавательная проблема терпит существенный ущерб.

4. Это выражается в конфликте между интересами гносеологии и этики при построении абсолютного субъекта. Абсолютное Я — есть вначале основная реальность, самодеятельная духовная субстанция. В конце абсолютным Я Фихте называет нереализуемый идеал совпадения природы с человеческим духом. В этом есть коренное затруднение: теории познания, стремящейся обойтись без вещи в себе нужна абсолютная самоопределяющаяся субстанция; а этике нужна — идея о такой субстанции как нереализуемый идеал.

Момент создания не-Я есть роковой для абсолютного субъекта, ибо вместо самоудовлетворения в его недрах началась неустанная борьба. А так как эта борьба в нем *никогда* не может кончиться, то абсолютный субъект никогда не вернется к своему первоначальному состоянию.

Все затруднения в учении о Боге, создавшем конечный мир и не могущем с ним воссоединиться, раскрываются для Фихте в его учении о человеческом духе. Или Бог, создав мир, утратил свою полноту и совершенство; тогда он уже не Бог. Или он не утратил их, но тогда как объяснить, что он терпит в себе борьбу двух несовершенных начал?

И Фихте, подобно Лейбницу, старается показать, что Я нуждается в не-Я для того, чтобы перейти на высшую степень совершенства.

Я не могу останавливаться на дальнейших затруднениях (см. статью⁹⁷).

Скажу только, что спекулятивные затруднения, постигшие учение Фихте и заставившие его обновить свое учение в корне, не должны никому помешать почувствовать необычайную, категорически зовущую, стихийную силу его нравственного построения.

Не прочтено.

[Лекция 18], часы 45, 46

ШЕЛЛИНГ

Конец XVIII века и начало XIX — эпоха необычайного расцвета философской спекуляции.

Кант еще живет и работает над произведением своей критической точки зрения во всех областях знания; *и уже* о нем растет большая критическая литература; *и уже* делаются одна за другой грандиозные попытки всепримиряющего синтеза на новой, созданной им почве. Это эпоха расцвета Фихте и Шеллинга, эпоха созревания таких мыслителей, как Шлейермахер, Гербарт и Гегель. Преобладает стремление к ширине и цельности философствования над стремлением к отчетливому, дифференцирующему и аналитическому строительству. Жажда единства; Рейнгольд первый; за ним Фихте. Идеи, данные Кантом и развитые и осложненные Фихте, живут и действуют не в первоначальном своем виде, а в этом осложненном.

Шеллинг стоит на плечах у Фихте, как Фихте у Канта. Но Шеллинг настолько уже далеко ушел от Канта, что, изучая его, иногда не можешь не удивляться. Философия разрабатывает не проблему достоверности знания, а вопрос о том, как можно, не нарушая границ, установленных Кантом, выйти опять к старым проблемам докантовской философии: к учению о Боге, о происхождении зла и о целесообразном

устроении мира. Мы видели, как подходил к этому Фихте. Проследим, как сложились пути Шеллинга.

1. Шеллинг еще юношей, 19-ти лет, усваивает точку зрения Фихте, продумывая ее с необычайной зрелостью и последовательностью, и отсюда начинает свои построения. Шеллинг видит ошибку Канта в сохранении остатков от вещи в себе и полагает, что последовательное философствование должно все свести к духу. Дух есть единственная реальность; вне духа нет ничего. Он есть средоточие абсолютного начала. Это абсолютное начало Шеллинг вместе с Фихте именует субъектом, или Я. Под абсолютным субъектом, духом или Я он понимает при этом сначала человеческий дух. Задача философии представляется ему в том, чтобы вывести все из чистой самодеятельности человеческого духа.

2. Но вот параллельно влиянию Фихте начинает все сильнее обнаруживаться влияние Спинозы. Примириться эти оба влияния могли тем легче, что и сам Фихте был не чужд учению Спинозы о субстанции. И вот, выясняя сущность абсолютного, помещаемого в человеческий дух, Шеллинг начинает все больше выделять ту зрелую, всеохватывающую, самодовлеющую завершенность, которая характеризует субстанцию Спинозы. Шеллинг сосредотачивает свое внимание именно на том пункте, который у Фихте остался неразъясненным. Именно: если *абсолютное Я* есть *все*, то как можно говорить о каком-то *не-Я*? Бытие объекта, природы, слишком очевидно, чтобы оспаривать его. Не-Я — есть налицо; это несомненно. Но в таком случае абсолютное Я не есть *все*. А между тем и от этого отказать нельзя; ибо ни о какой вещи в себе говорить уже невозможно. *Как возможен переход от абсолютного, субъекта, к — объекту, к противоположному?* Как возможен этот синтез, — спрашивает Шеллинг, парафразируя Кантовский вопрос о синтетических априорных суждениях.

Дилемма такова: или абсолютное Я — есть субстанция; тогда невозможно не-Я; или есть не-Я — но тогда невозможна субстанция.

И вот Шеллинг находит понемногу тот выход, который открылся и перед Фихте впоследствии: *абсолютное Я – не есть человеческое Я*.

Фихте разрешал это затруднение так:

абсолютное Я { относительное человеческое Я
человеческое Я { не-Я, природа, вещи.

Благодаря этому *не-Я, природа, вещи* получили значение человеческого продукта, лишённого всякой самостоятельности толчка, границы или предела в человеческом духе.

У Фихте природа есть только пассивный элемент в жизни человеческого духа.

Шеллинг разрешает затруднение иначе:

Абсолютный Дух (абсолютное, { человеческий дух; Я.
но уже не человеческое Я) { природа; не Я.

Абсолютный Дух далеко не сразу получает значение Божественного Духа, Бога; но он утрачивает вполне значение человеческого духа. Благодаря этому природа и человек оказываются хотя и противопоставленными, но логически равнопоставленными. Конечно, человек как сознательное существо, выше природы как среды бессознательной. Но — и это самое главное — как человек, так и природа одинаково суть самостоятельные друг от друга сферы, в которых живет и проявляется Дух Абсолютный.

3. Надо представить себе это как можно ясней.

Кант сказал: дух первее объекта.

И это значило: относительный, эмпирический, человеческий дух познавательно создает являющуюся природу.

Фихте сказал: дух первее объекта.

И это значило: I) абсолютный, трансцендентный, человеческий дух реально создает являющуюся природу; II) а относительный, эмпирический, человеческий дух познает в себе начало и познавательно и культурно обрабатывает являющуюся природу.

Шеллинг сказал: дух первее объекта.

И это значило: I) абсолютный, трансцендентный Мировой Дух реально живет в являющейся природе, движет ее, организует и творит; II) относительный, эмпирический, человеческий [дух] познает в себе и в природе веяние Мирового Духа и познавательно и культурно обрабатывает являющуюся природу.

Так от Канта до Шеллинга основной тезис, по видимости, один, а значение его радикально меняется.

4. Переход к этой новой концепции был возможен для Шеллинга без того, чтобы он порвал резко с сущностью абсолютного Я — как она сложилась у Фихте.

Фихте видел сущность абсолютного Я в том, что оно есть самодеятельность, обращенная на себя, не имеющая другого объекта, кроме самого себя; или короче: в абсолютном Я субъект совпадает с объектом, оно есть тождество субъекта-объекта.

Шеллинг останавливается на этом определении с особым вниманием, но постепенно вкладывает в него совершенно новое значение. Он приравнивает субъект — духовному вообще, а объект — материальному вообще. Тогда сущность абсолютного состоит в том, что в нем дух тождественен с материей; нет духа отдельно и материи отдельно; дух не отличен от материи; материя и дух — это одно и то же.

В абсолютном материя и дух, эти две различности, эти противоположные начала — теряют свое различие, индифференцируются.

Или: абсолютное есть индифференция духа и материи, субъекта и объекта.

Именно в таком значении абсолютное проникает *всю* природу и *всю* человеческую жизнь, движет их, организует и совершенствует.

Под действием этого дыхания вся природа и вся человеческая жизнь распадается на известные ступени; образует некую мировую лестницу; эти ступени, подобно ступеням Аристотеля и Лейбница, стоят в таком отношении, что высшая ступень включает в себя все достоинства или всю

мощь, всю потенцию низшей; поэтому Шеллинг называет эти ступени потенциями Мирового Духа.

5. Шеллинг с ранней молодости питал исключительный интерес к природе. Чтобы понять его натурфилософию, нужно представить себе природу не как грандиозный абстракт из логического гербария, но как живую, непосредственную, каждому доступную среду. Шеллинг подходит к природе как истинный романтик. Та группа поэтов, романистов, публицистов и философов, которая названа этим именем, видела сущность миропознания в живой сочувствующей жизни вместе с природой и в ней. В интуитивном, созерцательном, взволнованно-экстатическом и религиозном слиянии с природой как с проявлением абсолютного духа.

У Шеллинга такое интуитивное слияние присоединяет к себе стремление открыть в природе основные движущие ее противоположности, выразить их в отвлеченных формулах и показать примирение или индифференцирование этих противоположностей в абсолютном духе. Шеллинг видел в этом *инт[еллектуальную] инт[уицию]*.

Такое философствование о природе получило следующие черты:

I) первенствовало не индуктивное внимание к природе, а интуитивное, догадывающееся, предвосхищение факта и поспешная спекулятивная обработка этих догадок;

II) внутренне гениальные построения (например, Шеллинг кое в чем предварил Дарвина и эволюционистов) облекались внешне в абстрактные схемы, нередко насильственные, неясные, выраженные в произвольной, неустойчивой, подчас чудовищной терминологии;

III) Шеллинг крайне торопился, написал много набросков, ничего не доводил до конца, и продуктивность его была значительно и велика не столько литературно, сколько pro domo sua⁹⁸.

Чтобы пояснить на примере его натурфилософию:

Идея организма:

в организме, как и на всех ступенях, абсолютный дух предстает в виде тождества духа и материи;

организм движется по свойственной ему как материальному единству внутренней целесообразности;

в организме материя живет внутренней целесообразной жизнью, следовательно, она духовна;

в организме дух есть жизнь данного материального комплекса, следовательно, он материален.

6.⁹⁹ Наряду с философией природы у Шеллинга постепенно растет и развивается учение о человеческом духе и его жизни как системе ступеней или потенций. Начиная от первых проблесков пробуждающегося сознания и самосознания (в этом Шеллинг следует Наукоучению) — и кончая наукой, философией или абсолютным знанием, искусством и государственной жизнью.

Как природа, так и человеческая душа есть своеобразное проявление абсолютного духа, т.е. индифференция духа и материи. Но в природе материальный элемент преобладает над сознательным; а в человеке — сознание преобладает над материальным элементом. Именно поэтому человеческая жизнь есть высшая потенция по сравнению с жизнью природы.

Чтобы пояснить на примере его философию духа:

Идея произведения искусства:

в статуе дух о материализовался, но дух преобладает; гармония материальных частей — есть дух;

духовное значение — красота, настроение — стала материей.

Но организм повинуетя голосу тела; его жизнь необходима по законам физическим; а статуя повинуетя голосу духа; ее бытие необходимо по законам эстетическим.

7. Так космос или Пан развернулся у Шеллинга в стройную единую организацию. Надо всем стоит абсолютный Дух. Он формирует все потенции природы и человека; каждая из них есть вид его бытия. Природа как целый, живой организм есть низшая потенция. Человечество как целый, живой организм есть высшая потенция. Но тут перед Шеллингом становится вопрос: какова же связь между этими потенциями? И каково их отношение к абсолютному духу?

Два последовательных ответа:

(Эриугена, Спиноза).

I) Потенции как ряд застывших, неподвижных ступеней; как результат натурфилософской классификации; одна выше, другая ниже, но переходов нет; это ряд логически-систематический, а не генетически-эволюционный.

Абсолютный дух — как высшее, отвлеченное начало, из коего все выводится, и в то же время как всеобъемлющая субстанция, само *бытие*. Влияние Спинозы; смешение *ordo rerum* и *idearum*. Попытка построить мироздание как систему потенциалов *more geometrico*¹⁰⁰;

II) Второй ответ слагается под влиянием Лейбница и мистика Бёме, поставивших перед Шеллингом вопрос о *происхождении зла*.

В начале XIX века Шеллинг переживает перелом, и все понимание потенции у него меняется. Потенции природы и человека перестают пониматься как застывшие, неподвижные ступени. Весь мир разворачивается в генетический ряд, в становление, в процесс, — временный по внешности, но проникнутый вечным значением: это некоторый процесс в Боге. Бог понимается уже не как абстрактное начало, неподвижная субстанция, индифференция или бытие, но как предвечно живое, мистически постигаемое, первоначало.

И тогда перед Шеллингом встает во всю свою величину и трудность вопрос о происхождении конечных вещей из Бога и зла в мире.

В самом деле, если мир, включая сюда природу и человека, есть единый процесс, то в чем *смысл* этого процесса? Откуда его начало и какова его цель?

Абсолютный Дух, бывший у Шеллинга долгое время отвлеченным Мировым Духом, мистически постигается ныне как Бог. И вот, если весь мир в Духе, а Дух есть Бог; и если мир есть процесс в Боге, и Бог во всем; если все возникло из Бога, а Бог есть начало абсолютное и всесовершенное, то откуда же, откуда в мире несовершенства; откуда в мире низшие потенции — ограниченные, конечные *вещи*; откуда в мире несовершенства человеческие, откуда *нравственное зло*?

Шеллинг не закрывает глаза на размеры и интенсивность нравственного зла в человеке. Так, например, в процессе совершенствования человеческого рода он отводит первенствующее место принудительной, государственной организации людей. По его мысли, государственная организация должна быть настолько прочна, чтобы всякое противоречащее законам стремление встречало бы немедленное, железно-действующее, подобно законам природы, неумолимое противоречие. Но если так, то откуда же в людях такая радикальная сила зла? Как примирить бытие всеблагого Бога с существованием нуменального зла в людях?

Здесь послекантовская спекуляция совершает полную, завершающую свой ход судьбу: она получает старый размах, возобновляет мистико-метафизическое умозрение схоластиков и великих рационалистов. На обновленной Кантом почве восстает Теодицея.

Это преемство и обновленность почвы видно уже в том, что вся проблема ставится Шеллингом как проблема *свободы человеческого духа*.

Два трактата. *Philosophie und Religion* — о конечных вещах. О человеческой свободе — происхождении зла. Оба трактата — глубочайшие по мысли произведения мировой философии. В них стирается грань между философией и религией; религиозные проблемы делаются содержанием философского умозрения. В этом Шеллинг видит теперь высшую задачу философии.

Шеллинг начинает с признания, что единственная возможная система разума есть пантеизм. Пантеизм есть учение о том, что вещи суть в Боге, т.е. что Бог имманентно живет в них и движет их. Но эта имманентная связь отнюдь не должна пониматься как механическое или логическое выведение.

Пантеизм Спинозы уже неприемлем для Шеллинга. Он есть безжизненная система, форма его бездушна, понятия бедны, определения и образ мышления абстрактны. Эта связь должна мыслиться *динамически*. И притом не в форме

природной динамики: нет, создание Богом конечного есть динамическое самооткровение Бога в вещах и конечных существах. То, что создает Бог, — может быть только божественно. Божественна же в мире только свобода: т.е. власть существа к разумному самоопределению. Поэтому Бог, божественный первоначальной свободой, создает человека, исполненного производной свободой или производной божественностью.

Если же подойти к свободе с живой и нравственной точки зрения, то она есть способность добра и зла. Такая способность к добру и ко злу есть и в Боге, и в людях.

С изумительной смелостью и решительностью Шеллинг ставит на самое острие следующую дилемму: или Бог есть все; а свобода, т.е. реальная способность творить реальное зло, — существует; тогда причину или первооснову зла нужно поместить в Бога; или Бог есть все; а *зло не реально*; но тогда нет и свободы, и человек не есть высшая над природою ступень.

И Шеллинг избирает первый путь со всею смелостью истинной религиозной интуиции. В Боге лежит причина конечных вещей и свободы, т.е. способности не только к добру, но и ко злу. Как же это понять?

Так как помимо Бога нет ничего, то он имеет в себе самом *основу* своего существования. Эта основа есть реальная составная часть Бога, неотделимая от него, но все же отличная от него. Это есть нечто в Боге, что *не* есть он сам; это некоторое смутное природное влечение в Боге к саморождению; некоторое изначальное хаотическое стремление, неразумное, но предчувствующее разум и влекущееся к нему (ср. творческое влечение художника дать материи форму). Это хаотическое начало, влекомое предчувствием, движется, словно трепетно волнующееся море, согласно темному, неизвестному закону, не будучи в силах создать что-либо непреходящее. Это есть первое проявление Божественного бытия. Его движение вызывает в Боге некоторое рефлексивное представление, которое только и может быть направлено на самого Бога; самосозерцание. Это самосо-

зерцание есть рождение разума в Боге. Но так как в Боге все едино, то разум неизбежно сочетается с влечением и об-
разует разумное стремление, или *волю*.

Таков первоначальный процесс в Боге.

Но если Бог сам сущностью своею причастен измене-
нию, движению и процессу, то процесс этот состоит и мо-
жет состоять именно в преодолении разумом темной пер-
воосновы. Для этого Богу необходимо открыть свою сущ-
ность в творении, в своей противоположности.

Лейбниц был прав в том, что Бог может сотворить толь-
ко низшее, менее совершенное; но в то же время непремен-
но одаренное тем высшим божественным даром — *свободой*,
которой обладает сам Бог.

Так, воля Божия свободна избирать себе путь к добру
и к злу, и в силу своего совершенного предвечного во-
ления избирает путь к добру. Этот путь ведет к полному
просветлению Божественной природы, или первоосновы,
разумом Божиим на пути откровения, т.е. создание вещей
и человека.

По образу Божию создается и человек.

Подобно Богу, он имеет в своем составе хаотическую
первооснову, природу или видимое материальное тело; по-
добно Богу, он имеет в себе свет разума, мышление или ду-
шу. И задача человеческого существования состоит в том,
чтобы, уподобляясь Богу, сочетать природное влечение и
разум в единое добротворящее единство — разумную волю.

Таким образом, в человеке содержится вся мощь темно-
го начала и вся сила света; в нем оба средоточия: и крайняя
глубь хаоса, и высший предел неба.

И вот, сущность дела в том, что в человеке природное
влечение может обособляться от разума и действовать са-
мостоятельно, осуществляя хаос и зло. Всякая сущность
может открыться только в своей противоположности.

И подобно тому, как совершенная сущность Бога может
открыться только в своем противоположном — в творении,
подобно этому разумная и светлая сущность человека мо-
жет открыться только во зле и грехе.

Не следует понимать зло лишь как недостаток или отсутствие добра; нет, зло есть положительно реальное, злое хотение и действие. Зло есть не что иное, как первооснова существования, поскольку она стремится в людях к самостоятельному осуществлению, к актуализации. Человек свободен в том, чтобы попустить этому самостоятельному действию или не отдаваться ему.

Однако свободу эту Шеллинг понимает не как ежеминутно осуществляющийся произвольный выбор, а как единый, предвечный, домирный акт свободного избрания своего пути — к добру или ко злу.

Грех или зло есть отрыв человека от Божественного пути, от движения к реализации всеобщей правды и любви. Злое состояние есть состояние оторванности твари от Бога, есть начало обособления, тварной самостоятельности, гордыни и себялюбия. И вот этот уход от центра человек — до мирового бытия еще — выбрал себе единожды и навеки свободным актом. Грехопадение есть акт, свободно совершенный каждым из нас до начала нашей временной, земной жизни. Этим мы утвердили в себе склонность ко злу, силу тварного влечения и необходимый путь греха.

Однако этим совершенно не исключается путь вверх и возможность улучшения нашего состояния. Состояние злое как духовная дисгармония. Одно это показывает наличие противоположных движений в человеке; борьба их идет по закону необходимости, но движется к свету. Совесть как внутренний голос его лучшего существа. Только решительное обращение к добру возвращает душе состояние гармонии. Это не есть состояние моральное; долг есть противоборство. Добродетельный, нравственный человек теряет возможность действовать злым образом; его природа переродилась в усмотрении Божественной сущности добра; необходимость добра становится в нем божественной; он не думает о долге, не выбирает и не сомневается; он *не может* поступать иначе. Душа его озарена лучом божественной любви; жизнь его становится истинно религиозной и преобразуется в грацию и божественную красоту.

Он знает себя, говорил впоследствии Шеллинг, соединившимся с Богом, насквозь пронизанным лучами его любви и совершенства. Он — человек и божественен сразу.

Так, по учению Шеллинга, зло *не* вечно и найдет себе конец. Весь мир есть не что иное, как развивающееся откровение Божие. Бог открывает себя в природе и людях, и откровение это растет на протяжении всей мировой истории. В этом откровении Бог сам добровольно подчинил себя становлению и процессу. Мир есть становящийся Бог. Вот почему зло обречено на гибель. Зло в этом процессе отделяется все больше и, наконец, совсем отделится от добра и этим самым погибнет, станет небытием. А добро, разумное добро как огромный светлый итог мирового развития воссоединится с изначальным добром в Боге. Тогда все вещи воссоединятся в Боге, все станет единым в любви. Дух еще не есть высшее; высшее есть любовь; только любовь делает то, что вещи, которые могли бы существовать сами по себе и самостоятельно, не могут быть друг без друга и соединяются навеки. Так Бог открывается в последнем пределе мира как всепримирующая любовь.

Почти исключительно подлинными словами Шеллинга, но значительно сокращая и упрощая, изложил я его замечательное учение о свободе, добре и зле.

Я оставляю это учение без анализа и освещения. Пусть тот, кто почувствовал за этими схематическими чертами глубину самого воззрения, обратится к нему сам и попытается овладеть им и разобраться.

Этика не может существовать, не расширяя себя до пределов нравственного и метафизического мировоззрения. А путь, пройденный гениальной мыслью Шеллинга от ограничения (вместе с Фихте) Бога пределами человека до просветляющего человека подъема его к Богу, есть путь по истине классический.

Не прочтено.

[Лекция 19], часы 47, 48

ГЕГЕЛЬ

Может быть, ни одно философское учение в мире не представляет таких необыкновенных трудностей для понимания, как учение Гегеля. Это объясняется двумя причинами:

1) *Историко-философской позицией Гегеля.* Гегель начал свой философский путь совместно с Шеллингом. Система Шеллинга разворачивалась на его глазах. Поэтому философия его сразу получает весь объем Шеллинговой философии, но сохраняет и проблемы логики и добавляет к ним новые проблемы — истории, права и истории философии. Весь этот огромный материал Гегель ищет сковать в единство. С самого начала он понимает философию как строгое систематическое единство, как выведение всего содержания из некоторого единого начала. Эта проблема головокружительной трудности очевидно требует совершенно особого метода, такого, который был бы приложим ко всем отраслям знания, не насилуя ни одну; который как бы сам вырастал или требовался всеми вещами, понятиями и предметами. Наконец, к этому присоединяется то обстоятельство, что Гегель с самого начала смотрит на свою философию как на результат или итог всей предшествующей философии: он стремится вобрать в свое учение все лучшее и жизнеспособное из всех учений и мотивированно отвергнуть неприемлемое.

2) Второй причиной труднопонимаемости Гегелевой системы являются индивидуальные свойства его мысли. Перед нами в лице Гегеля — явление совершенно исключительной гениальной философской одаренности; чтобы понимать его идеи, нужно долгим и упорным духовным трудом выработать в себе некоторое умение следовать за ним, вместе с ним спекулятивно мыслить.

Основная особенность его мысли — то, что она не может быть понята одной мыслью. Гегель, как выразился один ис-

следователь (Росмини), влагает во все предметы и вещи как бы некоторое безумие; все поворачивается невиданной, как бы внутренне-противоречивой стороной; все становится небывалым, сложным, головоломно трудным; Гегель видит мыслью и мыслит вещи как бы воочию. О чем бы Гегель ни говорил — будь это процесс познания, молитва, крестовый поход, драма, преступление, — он говорит *с виду* об отвлеченном понятии; на самом же деле предмет его мысли как бы живет в своей общей и основной сущности перед его мысленным взором. Гегель внутренним взором, силой воображения или, как он сам говорил, созерцающей мыслью погружается в свой предмет, будь это логическое понятие, явление природы, произведение искусства или правоотношения; в этом мысленно-созерцательном погружении нужно дойти до полного самозабвения, так, чтобы забыть, что это самозабвение состоялось. Рассказ об узнанном будет тогда, по мнению Гегеля, уже не внешним описательным сообщением, а как бы речью самого предмета о себе, за себя и от себя¹⁰¹.

На этой-то почве у Гегеля и складывается то, что он называет диалектическим методом. Оказывается, что при таком погружении каждая вещь обнаруживает в себе скрытое в ней внутреннее противоречие; это противоречие ищет примирения, синтеза; синтез действительно устанавливается, но так, что вещь оказывается обновленной. Именно: она стала *богаче* и притом от того, что каждое из противоположений хотя и отвергнуто в своей односторонности, но не погибло вовсе, а вошло в синтез необходимой составной частью; синтез противоположных начал содержит их оба, но в примиренном виде.

Движение не останавливается на этом: синтез вновь распадается, но уже на новые противоположности, которые вновь соединяются, в еще более богатый синтез. Примеры: бытие — небытие — становление; преступление — наказание — торжество законности.

Это диалектическое движение пронизывает собою у Гегеля весь мир: все науки, всю логику, всю природу, всю

психологию, всю этику, всю государственную жизнь, всю историю, всю религию, всю эстетику, всю историю философии. Философская мысль проникает во все, и все выстраивается в одно живое, гармоническидвигающееся и развивающееся восхождение.

Философия Гегеля начинается с самого бедного и кончается самым богатым предметом. Это система, изумляющая своим внутренним и внешним единством, своим всеобъемлющим диапазоном и, главное, своим глубокомыслием. Наше время, философски кормящееся остатками чужой мысли и педантическими крохоборствующими выдумками, не может составить себе никакого представления об этой философии и о ее дерзаниях. У Гегеля нет ни одного вопроса, который не был бы поставлен в самую живую и непосредственную связь с последними и труднейшими вопросами: о сущности Божией, о сущности мира и его судьбе. Все проблемы у него переобременены в содержании своем; в каждом познании у него светится последняя глубина. Можно сказать, что для Гегеля нет непоследних вопросов.

Имея все это в виду, я заранее отказываюсь дать в своем изложении что-нибудь исчерпывающее или адекватное. Я дам лишь общий абрис системы и остановлюсь лишь на этике.

1) Учение Гегеля как система пантеизма.

Все конечные вещи и люди существуют не отдельно от Бога; Бог не противостоит им как нечто чуждое. Бог есть внутренняя сила, живущая в вещах и движущая их изнутри; все, что *есть*, есть известное состояние или видоизменение Бога. Бог был всепроникающим началом и у Спинозы; но то была неподвижная субстанция. Бог был всепроникающим началом и у Фихте; но то был субъективный человеческий дух. Бог Гегеля есть живой движущий Дух; но не субъективно человеческий, а объективный; он есть Дух всех вещей одинаково — и понятий, и природы, и людей. Он объективен и всеобъемлющ, как субстанция Спинозы; он жив и подвижен, как субъект Фихте. Это абсолютный, живой, всеобъемлющий, божественный Дух. В этом Гегель ближе всего к Шеллингу.

Но дух Гегеля имеет особый, ему присущий способ или метод жизни: это и есть диалектический метод. Мерный, прогрессивный ритм диалектических распадений и воссоединений составляет самую суть, самую живую ткань божественной жизни. Вскрыть диалектическое движение во всех вещах значит для Гегеля познать в них Бога. Бог, или Абсолютный Дух, есть сущность всех вещей.

2) Если мы представим себе отчетливо сущность этого диалектического процесса, то мы увидим, что ступени, через которые он движется, — тезис-антитезис-синтез — суть не что иное, как мысленные определения.

Все философствование Гегеля рационалистично; все оно имеет дело с мысленными определениями, и только с мысленными определениями. Всякая ступень Божественного процесса есть живая мысленная или духовная единица, или *особь*. Но при этом под мыслью не следует понимать тот психический процесс, который протекает в каждом из нас: эмпирический, условный, ограниченный, субъективный. Это не есть также ряд абстрактных, неподвижных, нами придуманных понятий. Нет; Гегель в учении о понятии — последовательный и решительный реалист в средневековом схоластическом смысле. Мысль его есть объективная, реальная; она есть состояние или ступень духовной субстанции. Ничто не реально, кроме Духа, т.е. мысли. Все, что не Дух, — не имеет бытия, есть иллюзия. Конкретная, единичная вещь в пространстве и во времени, взятая сама по себе, есть иллюзия нашего эмпирического сознания. Абстрактное понятие, взятое само по себе, — также иллюзия. Только духовное или мысленное реально во всем, будь-то в природе, в государстве или в искусстве. Дух равен мышлению; только дух реален; следовательно, только мысленность реальна. Мышление есть бытие; бытие есть мышление. За каждой вещью познание вскрывает ее истинное значение, ее смысл, ее понятие. Постольку эта вещь и реальна.

Вот именно так и следует понимать знаменитое утверждение Гегеля, столько же раз не понятое, сколько раз про-

что действительно, то разумно, и что разумно, то действительно.

Разум равен Духу; Дух равен Мысли. Реально лишь то, что разумно¹⁰².

3) Попробуем теперь, заручившись этой точкой зрения, посмотреть, как складывается система Гегеля в целом.

Воззрение свое на познание и на мир Гегель понимает как высшее и абсолютное познание; в нем абсолютный дух, достигнув в человеческом самосознании своей высшей точки зрения, познает сам себя. Однако люди далеко не все и не сразу пришли к этому познанию. И прежде, и теперь было много уклонений, недоразумений и искажений; они часто оставались просто субъективными заблуждениями людей, частью принимали форму научных или философских теорий, выражались в искусстве, религиях, поступках и общественных состояниях.

Гегель начинает с того, что производит грандиозный смотр этим заблуждениям человеческого духа и при этом показывает, что все эти заблуждения выстраиваются в единый, все совершенствующийся и восходящий ряд, высшим членом которого является *его* точка зрения. Все эти заблуждения необходимы, одно диалектически переходит в другое; это феноменология духа — прогрессирующий ряд его явлений.

Так слагается у Гегеля внешняя, предварительная, пропедевтическая часть учения.

Самая же система начинается с Логики.

Двойное значение ее:

I) проблема гносеологическая — от Канта и Фихте — систематическая и исчерпывающая дедукция категорий;

II) проблема онтологическая — от Платона и схоластиков: категории суть чистые идеи Божественного разума; диалектическое порождение их одной из другой — как жизнь и становление Божественного Разума.

Логика — как диалектическое описание внутреннего развития и роста Бога. Это описание жизни Бога — до сотворения мира.

Как и всюду, первые ступени сохраняются в последующих; жизнь Божества все *богатеет* — начиная от первой ступени «бытия» и кончая последней ступенью — «идеей». В конце Логики Божество исчерпывает весь круг своих чистых мысленных состояний и предстает в виде законченного самодовлеющего круга. В этой полноте бытия и в радости Божество свободно и добровольно отпускает себя в некую низшую сферу, в другой вид и способ бытия, в инобытие. Возникает пространственно-временной мир: природа, человек, его состояние, история. Этот мир не оторван от Бога: Бог в нем, живет и движет его по законам своей внутренней диалектики. Каждая ступень этого мира имеет в себе эту внутреннюю божественную сущность — мысль или понятие. В природе Дух ведет жизнь бессознательную; но вся природа, начиная от камня и кончая животным организмом, есть непрерывный ряд диалектических ступеней, который можно обозначить как необходимый процесс становления сознания. В животном есть уже первые проблески сознания. Но самосознания дух достигает только в человеке. С ним начинается новая жизнь, возникают новые проблемы.

Гегель рассматривает жизнь человеческой души сначала в ее изолированном виде: это он называет учением о субъективном духе; сюда относится учение об инстинкте, о чувстве, о сознании, самосознании, познании и воле.

Познание противопоставляется воле и, как у Шеллинга, примиряется в разумную или самоопределяющуюся волю: *свободную волю*. Свободная воля есть первая ступень объективного духа, или первая ступень социального существования: ибо *свобода* в своем наиболее простом и элементарном виде есть такая внешняя сфера господства, в которую воля себя полагает и себя утверждает. Это — есть *собственность*.

Начиная отсюда, вся социальная философия Гегеля слагается в форме диалектического описания того, как осложняется и обогащается жизнь свободной воли. Первая ступень — *собственность* — есть самый простой и элементарный способ ее бытия; последний — государство — есть самый богатый и сложный способ ее жизни.

И подобно тому, как и во всей системе, более простое мыслится Гегелем как менее ценное, а более сложное как более ценное.

Можно вызвать удивление, если перечислить последовательно эти ступени жизни свободной воли: собственность, договор, преступление и наказание, вина, намерение, совесть, семья, гражданское общество, государство.

Здесь нельзя выяснить и объяснить все это. Укажу лишь основное деление и затем выясню сущность этических воззрений.

Три основных сферы: абстрактное право — его ступени (указать), моральность — ее ступени и нравственность — ее ступени.

Эти три сферы располагаются по принципу:

от простого к сложному,

от внешнего к внутреннему,

от обособления к обобществлению,

от формально легального к содержательному осуществлению добра.

Так:

в сфере абстрактного права — свободная воля есть простая юридическая единица; абстрактное лицо; внешним образом квалифицируемое; обособленный единичный индивидуум; подчиненный равнодушной правовой норме, требующей внешнего легального повиновения;

в сфере моральности — свободная воля берется уже в своей внутренней интимной жизни; это уже реальная человеческая душа; учитываются ее внутренние переживания; она берется еще в некотором обособлении, но мораль связывает ее уже с ближними; она подчинена долгу, и праведность ее морально-легальна; и, однако же, она через совесть причастна реальному добру;

в сфере нравственности, наконец, — свободная воля берется во всей своей внутренней и внешней сложности и глубине; она входит всем своим существом в живые органические социальные образования — семью, общество, государство; она становится добра сама по себе — и радостно

и легко живет не в обособлении, а в общем органическом совершенстве.

Отсюда уже в значительной степени выясняются этические воззрения Гегеля.

Оставим теперь систематический ход его социальной философии и остановимся на связных итогах его этики.

1) Гегель принципиально и решительно объявляет войну Кантовой морали. Странником ее он был только в самой ранней молодости. Однако очень скоро, под влиянием Евангелия и работ Шефтсбёри, Гегель понял, что мораль выражает собой лишь *путь* к нравственности, но отнюдь не ее подлинную сущность.

Моральное состояние души есть, по Гегелю, состояние разорванности, невоссоединяющегося распада; разум противостоит чувственности, долг — влечению, воля — хотению, норма — факту.

Тогда как сущность Духа — в синтезе, в слиянии, в органическом духовном сочетании и сращении всего, что противостоит друг другу; мораль не выходит и не может выйти в состояние примирения и синтетического слияния.

В самом деле, моральность есть в лучшем случае подчинение инстинктивного влечения — разуму; но разве синтез есть *подчинение*? Синтез есть *сочинение* равноправных сторон, их *слияние*, *взаимопроникновение*, *тождество*. А такое состояние совершенно невозможно и недоступно для морали и моральности. Оно является для нее *идеалом*, направляющей (регулятивной), но недостижимой идеей; идеальной неосуществимостью, тщетно манящей из бесконечной дали.

С разительной, нещадной убедительностью и меткостью Гегель вскрывает вытекающие отсюда затруднения. Мораль учит о добре, которое, если бы оно наступило, то само себя бы упразднило (совершенная воля не знает долга). Мораль ставит перед человеком задачу, требует ее строжайшего выполнения и разъясняет ему, что это выполнение невозможно. Мораль отвлекается от всякого содержания,

уходит в чистую форму; как будто практический поступок, если он действительно нравственен, не есть деяние, вытекающее из всей души. Этим мораль ставит своим условием, чтобы оставался злой, аморальный остаток; условие существования морали есть зло в человеке. Пока есть зло, есть мораль; не выходит ли так, что мораль должна, последовательно говоря, стремиться к поддержанию зла в человеке, иначе она сама будет упразднена.

Нравственность есть достижение добра; достигнутое добро. Мораль есть недостижение, недостижимость добра. Следовательно, где живет мораль, там нет ни добра, ни нравственности.

Итак: этика как моральное учение есть культивирование противоречий и нелепиц.

2) Моральному учению о добре Гегель противопоставляет учение о нравственности. Разделим этот вопрос на две части: учение о личной нравственности и учение о социальной нравственности.

Ограниченная пределами личности нравственность есть акт не анализа и разрыва, а синтеза и целостности. Сознательно, легко и радостно человек делает то, что считает добром, не потому, что велит долг, не потому, что таково предписание нормы, а потому, что добро — прекрасно, что он любит его всей душой и что иначе действовать не может.

В нравственности, учит Гегель, хотение и норма соединяются, синтезируются и взаимно друг другом проникаются: нет хотения, стремящегося ко злу; есть только хотение добра; нет отвлеченного долга, идеальной чистой воли, требующей и вечно голодной от несостоявшегося осуществления. Долг осуществляется неизменно; потому он уже не долг, а живое осуществляющееся добро. Гибнет бездушная мораль; она есть недоразуменная или, во всяком случае, низшая, подчиненная точка зрения.

Гегель решительно порывает со статикой долга и переходит к динамике нравственности. Все душевные переживания людей суть, с практической точки зрения, единый процесс становящегося добра. Добра или нравственности

может быть меньше, может быть больше; но каждый раз наступает неминуемый диалектический процесс, и достигается новая ступень. Каждое душевное переживание оказывается с практической точки зрения известной достигнутой ступенью нравственности.

Это можно было бы так выразить: идеальная «чистая воля» Канта превращается у Гегеля из идеала в живую духовную силу, которая осуществляет себя в явлениях. Она дана уже во всем своем значении и *до* этого процесса самоосуществления в мире; но в *явлениях* она осуществляется и разворачивается постепенно; и когда она осуществится вполне, она придет вновь только к себе самой, но обогатившись всей реальностью явлений.

3) Теперь необходимо добавить и принять во внимание, что такой *индивидуально* взятой совершенной воли Гегель на самом деле *не* знает. Переход к *внутренней* примиренности личной души с самой собой есть у него в то же время переход ее к внешней примиренности: т.е. к органическому духовному сращению одной души со всеми остальными. Нравственность есть для Гегеля не индивидуальное состояние, а социальное состояние. Это есть состояние многих душ, сросшихся в одну. Или: это есть состояние объективного духа.

Подобно тому как противоположные понятия находят себе у Гегеля примирение в высшем синтезе, так люди находят себе примирение в высшем социальном сочетании. Эти сочетания суть ступени, по которым движется и растет свободная воля в своем общественном бытии. Семья. Гражданское общество. Государство. Свободная воля как модус Разума. Разум = Абсолютный Дух. Следовательно, социальные соединения людей суть ступени осуществления Божества в мире.

Итак, что же Гегель понимает под социальным сочетанием?

Гегель избегает говорить о дурной семье, разлагающемся обществе, несчастном или испорченном государстве. Сущность всех этих соединений он видит в том, что составляет

их положительную, добрую природу. Поэтому, например, когда он говорит о семье, то не нужно иметь в виду всякую эмпирическую семью или обращаться к индуктивной проверке его ступеней; он имеет в виду нравственную сущность идеальной семьи, живущей всей своей духовной полнотой; эта-то сущность, этот логически сформулированный трансцендентальный смысл семьи или государства и есть живое духовное тело становящейся нравственности. Эмпирические семьи суть виды бытия или ступени этой сущности.

То же о государстве.

Сущность же такого нравственного сочетания людей состоит в том, что люди все вместе образуют некоторое новое духовное бытие, новую духовную реальность, социальную или объективную. Только в такой *объективной* духовной сущности индивидуальный человек может получить свое бытие. Индивидуум имеет нравственное бытие только как член социальной нравственной организации. Жизнь *ее* — есть жизнь *его*. Индивидуум входит в нее, растворяясь в ней и (как в общественном договоре у Руссо) получает все свое качество, все свое достоинство от этой социальной организации. Вне *ее* он не существует. В ней он служит высшим целям *ее*. Ибо синтез выше противостоящих ему антитезисов. Со своей стороны социальная субстанция включает индивидуума так, как организм свой член. Она живет своими существенными целями, организует внутренне свое бытие в известные формы и творит в этой организованности свой особый культурный дух.

В семье царит непосредственная инстинктивная любовь.

В гражданском обществе преобладает момент сознательной, расчетливой формальной организации.

Государственная жизнь сочетает в себе: развернутую форму гражданской организации с непосредственным огнем пламенной любви к родине.

Только в государственной жизни дух становится богат всеми своими определениями. Ибо государство есть, по Гегелю, не что иное, как духовно сросшаяся и организовав-

шаяся нация. А вся высшая духовная культура — не индивидуальна и не семейна, а *национальна*.

Национальная наука, философия, религия, искусство, национальный язык, уклад нравов, литература — все это богатство духовных определений возможно только в государственно организованной и патриотически скованной нации, осознавшей свое единство и радостно несущей его к развитию.

Весь мировой дух, все существование Бога в мире развертывается в единый исторический процесс; всякая государственная национальность есть желанный и необходимый член в этом процессе.

Бытие Бога в мире есть в итоге своем — органический синтез этих национальных духовных культур.

Понятно, что личность должна свободно и радостно преклониться, увидав себя творческой ячейкой в этом едином мировом процессе. Человек должен понять, что он есть орудие мирового духа, и понимание это должно наполнить его радостью и преклонением.

Гегель не знает таких горьких и осуждающих слов, которые он не отнес бы к гордой, самоуверенной и обособляющей личности. Сущность индивидуума в том, что он *как таковой* — не *реален*, не существует; Гегель предстает перед нами последовательным *реалистом* как в логике, так и в учении об обществе. Он не только *реалист* в онтологическом отношении; он *универсалист* в телеологическом отношении. Симфония национальных духовных культур есть высшее в мире явлений; поэтому создание национальных культур — есть высшее в жизни человека. Все, что стоит на пути помехой, — осуждается; сознательное сопротивление этому процессу есть зло.

Зло — это познавательное или практическое обособление и гордое самоутверждение конечной вещи или конечной эмпирической личности человека.

В[от] исходный пункт и корень нравственной философии Гегеля.

Не прочтено.

[Лекция 20], часы 49, 50

ШТИРНЕР И АНАЛИЗ НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Было время в 30-х и 40-х годах XIX века, когда система Гегеля получила почти всеобщее признание в Германии. Большинство кафедр. Абсолютное откровение. Сравнение со Спасителем и Александром Македонским.

Параллельно шла реакция:

разложение на «правую» и «левую» по вопросу о личном и неличном Божестве;

перенесение центра тяжести на *историческую* концепцию религии у Фейербаха, отсюда —

постепенное обнаружение *эмпирического и релятивистического* уклона, ибо метафизическая концепция легко тает и расплывается при глубоком и беспристрастном проникновении в индуктивный материал;

последующий расцвет эмпирических наук и охлаждение к гегельянству.

Эпигоны гегельянства — т.е. возникшие из разложения его, но им оплодотворенные, — теряются постепенно:

религиозные — в мистике с политически-реакционным уклоном;

эмпирические — в скептицизме с политически-революционным уклоном (таковы Маркс и Штирнер).

Доктрина Штирнера как антиподная Гегелеву учению о нравственности.

Ретроспективный взгляд на сущность того, в оппозиции чему вырос Штирнер.

Критический анализ Гегелевой этики:

1. Этика не морали, а нравственности. Пренебрежение моментом личной нравственности и перенесение всего центра тяжести на нравственность социальную.

2. Нравственность Гегеля как исторически связанная с моральностью Канта. Это личное, добровольно слившееся

с добром; должное стало организмом души. Следовательно, это нравственность, не исключаящая долг, а впитывающая и включающая его. В противоположение, например, Амальрику Бенскому.

3. Социализация нравственности состоит в помещении этического совершенства *только и исключительно* в социально-психологическое единство. Добрый субъект есть органическое соединение лиц, не личность как таковая в обособлении. Личная добродетель хотя и признается, но состоит в подчиненном служении добродетели целого.

4. Гегель как последовательный социальный реалист и социально-философский универсалист. Личность реальна только через реальность общества; общественный организм и его духовное процветание как высшая цель личности. Личность исключительно — средство в жизни национального и мирового коллектива.

5. Соответственно этому у Гегеля нет особого, самостоятельного *содержания* для нравственности и морали (ср.: *Rechtsphilosophie*. 313 стр<ия>). Сущность нравственности в самозабвенном, героическом и радостном служении целям высших всеобщностей, метафизически-реальных: семьи, государства, Бога, как становящейся в мире абсолютной субъективной субстанции. Нравственность в том, что низшая единица гибнет в служении высшей, без колебаний, радостно, с осанной в душе и на устах. Эмпирически говоря: нравственность состоит в самоотверженном служении национальной и через нее общечеловеческой духовной культуре.

6. Социальная философия Гегеля *не* видит истинного выхода в предустановленной гармонии: как крайняя степень индивидуалистического обособления; обособление есть некоторым чудом крайняя ступень гармонического слияния с законами жизни божественного целого: общества, мира, царства духов.

Общая судьба всего живущего: из самых недр уклонившегося от центра бытия восстает рука возмездия, вскрывающая полюс обратного уклонения.

Штирнер как антипод Гегелева социального универсализма и Кантовой трансцендентальной абстракции долга.

Дух Штирнера: разрушение, скепсис, кошунство.

Стремление реабилитировать, восстановить в правах отвергнутую и задавленную единичную конкретную живую личность. Разъедающая критика, представляющаяся иногда отрицанием всего и даже отсутствием всякого утверждения. Это мнимо. Наличность деструктивного и конструктивного уклона.

Штирнер как крайний *индивидуалист*: утверждается примат или первенство человеческого лица как высшей ценности и цели.

Штирнер как крайний *социальный номиналист*: утверждается исключительная реальность единичной, конкретной личности и полная иллюзорность самостоятельного бытия и реальности всякого общественного коллектива.

Штирнер как строгий *логический номиналист*: утверждая совершенную иллюзорность самостоятельного бытия всякого отвлеченного начала, понятия, принципа, нормы, долга. Все это реально лишь как создание, продукт, условное и относительное допущение индивидуального сознания, рождающееся и гибнущее в зависимости от личного произвольного усмотрения.

Что же такое Штирнер понимает под этим индивидуальным началом?

Основное определение Штирнеровского Я или Ich состоит в том, что оно «единственно». Штирнер не солипсист: солипсизм есть учение, утверждающее, что реален только один-единственный субъект, именно тот, который исповедует или утверждает эту точку зрения. Штирнер признает реальность за множеством эмпирических субъектов или людей. Штирнер признает «единственное» «Я» за всеми людьми.

Как же понять, что Я «единственно» и в то же время этих «Я» существует многое множество?

Единственность как идейный фокус и центр всего учения; понять ее — значит понять доктрину.

Сущность единственности:

качественная неповторяемость — бесконечное разнообразие конкретного эмпирического мира; подобие в отдельных чертах и отдельных свойствах всегда есть — иначе не были бы возможны общие понятия. Но подобия во всем целом комплексе свойств и особенностей — нет нигде; отсюда —

неделимость — отказ от рассмотрения человека в аналитическом порядке. Личность не разрешается и не разлагается на отдельные стороны и свойства. Отсюда исключительное своеобразие каждого из нас. Личность человеческая противоплагается всем другим. Единственный не имеет ничего общего с другими.

Острие аналитического ума Штирнера останавливается перед живой неделимой личностью человека. Анализ, разложение — обесценивает, святотатственно разлагает анализируемое. Этому святотатственному разложению Штирнер подвергает все, но только не живой эмпирический состав человека. Ни одно отвлеченно выделенное свойство человека не образует и тем более не исчерпывает сущность единственного: ни нравственность, ни святость, ни государственное признание. Сущность личности нельзя найти через разложение конкретного, эмпирически данного свойства человека. Личность нужно взять в ее целом, со всеми ее свойствами, добрыми и злыми, простыми и сложными.

Итак, личность потому неповторяема, что благодаря ее неповторимости ей присуща *бесконечная сложность*.

Личность прежде всего *эмпирически-реальна*: это не метафизическая сущность, не общечеловеческое Я, не «Я» Фихте; это не потусторонняя духовная субстанция. Это я, Петр или Константин, живой человек, живущий в пространстве и во времени. Только такой человек и реален.

Понятие есть лишь мысль человека, моя мысль: я его творю, и я его разрушаю. Только от единичного и единственного в своем роде мыслящего человека мысль получает свою реальность. Захотел — и отозвал ее в небытие.

Партия, общество, народ, человечество — все это призраки, иллюзии, выдуманные отвлеченности. Род есть ничто. Я отброшу его — и реальны только эмпирические единичные люди.

Логический реализм и социальный универсализм как злейшие враги Штирнера. Его цель, его мечта, его задача — освободить конкретное человеческое существо из-под гнета этих пустых призрачных гипостазированных сущностей. Я — это цельный человек во всех своих свойствах, с душой и телом; это смертная, конечная, преходящая человеческая особь.

Ее нельзя определить, ибо она *эмпирически бесконечна* — начини говорить о ней, и ты не кончишь; она *иррациональна*; разум ее не ухватывает, понятие не закрепляет, слова не улавливают; не называют ее имена; неизреченна.

Конкретно-эмпирическое — как низшая ступень у Гегеля и как высшая ступень у Штирнера.

Бесконечная изменчивость: все в личности движется и течет; свойства ее текучи, распыляются и ею самую разрешаются. Ей присуща *произвольность самоопределения*: она творит себя сама ежеминутно вновь; обнаруживая себя, все разрушает и разрешает; она — сплошное саморазвитие, самодетельность, самотворчество; она не позволяет ничему в себе стать устойчивым.

Неповторяемая бесконечность; оторванность, *одинокость*, отрешенность; поэтому каждому доступна только одна-единственная сфера любви, творчества и наслаждения: иррациональное бесконечное богатство своей эмпирической личности.

Штирнеровская личность по основному устремлению своему абсолютно центростремительна. На нее Штирнер явно перенес те основные свойства и определения, которые характеризовали субстанцию Спинозы и Лейбница и Дух Фихте и Гегеля. Но при этом все эти свойства применил и истолковал эмпирически.

«Я» Штирнера — исключительно и единственно реально, как субстанция *Спинозы*; одиноко и множественно,

как монада *Лейбница*; субъективно-человечно и активно, как субъект у *Фихте*; бесконечно богато самосозданными определениями, как Дух *Гегеля*.

Повторяю: все это лишь жалкое эмпирическое подобие тех универсальных откровений. Учение Штирнера относится к тем метафизическим построениям, как обезьяна к человеку: жуткое, тягостное подобие; и как все убого, скудно, опошлено.

Это как бы гримаса Мефистофеля, напоминающая человеку, что все, что он знает о Боге и мире, есть ведь, в сущности, жалкие результаты его личной эмпирической интроспекции.

Даже к тому ощущению бесконечности в человеке, о котором говорит Штирнер, он не сумел подойти достаточно углубленно, обрезав себе все пути своим самодовольным, поверхностным эмпиризмом.

Хладнокровное сознание эмпирической ограниченности человека: телесность, смертность, недоступность абсолютной свободы — в этом для него нет проблемы, трагедии. Данность непреодолимая вызывает у него не бунт и протест, а рассудительную, опасливую покорность.

«Я хочу быть всем и иметь все, *что могу*».

Освобождение личности, к которому он стремится, есть не метафизическое или религиозное, а моральное, психологическое и социальное: он хочет постепенно и целиком очистить человеческую душу от известного рода представлений и идей. Именно: от веры в высшую реальность понятий; от веры в высшую реальность и ценность общества; от веры в высшую ценность вообще и в частности в общеобязательность моральной ценности (от веры в долг).

Итак: личность единственна, неповторяема, бесконечно сложна, своеобразна, отрешенна, эмпирически ограничена. Именно в этих свойствах конкретная единственная личность является у Штирнера верховной ценностью и целью всего эмпирического учения.

Приятие всего в эмпирическом человеке: без отвержения злого и одобрения хорошего. В каждом ценно все, как

он есть. Отсюда принципиальное отвержение добра и зла. Добро и зло не суть: ни общие идеи, ни живые части живой личности.

Эмпирический индивидуализм приводит Штирнера к *видимому аморализму*.

Последовательный аморализм есть *моральная афазия*. Кто не хочет власть в нее и, отвергнув объективное значение добра и зла, продолжает судить, осуждать и одобрять, — тот должен вступить не на путь аморализма, а на путь субъективистической морали.

Штирнеру это не всегда ясно; он иногда принимает себя за аморалиста. Он думает, что покончил с этической ценностью окончательно и раз навсегда. Обличает всех других моральных новаторов и скептиков в том, что они низвергнули только определенное, а не всякое этическое содержание и не самую моральную ценность как таковую. Он считает, что сам он «потрясает самую истину», нападает на «самую нравственность». Самое представление о нравственности должно быть уничтожено в людях, ибо нравственность есть преклонение, унижение высшей ценности — эмпирической личности.

Моральное предписание есть обыкновенно ценное, внешнее предписание. «Внешнее» значит для него — навязанное внешней волей. Нравственность сближается с правом, как вид насилия, как покушение унижить верховное. Все, что ценно, неизбежно получает свою ценность только от единой верховной ценности. Так: значение и ценность имеет лишь то, что признано личностью, чему единичное эмпирическое сознание и воля сказали свое высокое «да».

Поэтому Штирнер вычеркивает самым решительным образом все, притязающее по отношению к личности на самостоятельное, объективное значение. Таковы: долг, цель, назначение, норма, оценка, заповедь, обязанность, обязательство, нравственность, право, государство, власть и т.д.

Иногда он говорит так, что можно подумать, будто он отвергает самую идею ценности и оценки как таковую; и тогда становится непонятным, как же можно исповедовать в таком случае *высшую ценность* чего-нибудь определенного.

Штирнер иногда в увлечении пытается истолковать даже те нормы (эгоизм, независимость, самоопределение и т.д.), которые устанавливает *сам*, как законы *природы нашей души*, как реальные тенденции развития и т.д. Он говорит тогда: не «будь эгоистом», а «мы все от природы неизбежно эгоисты». Он наслаждается всенизвержением, кощунствует, рисуется своим нигилизмом — и не замечает, что сам проповедует некоторую верховную ценность, сам устанавливает новый моральный идеал.

Последовательный нигилист не может выступить ни с каким положительным учением.

Проследим теперь у Штирнера аморалистическую тенденцию и моральное учение.

Человек не имеет в жизни ничего высшего, кроме благополучия своей эмпирически-субъективной личности.

Он не имеет никакого призвания (*scil[icet]*¹⁰³, *кроме этого*).

Он ничего не должен и ни к чему не обязан.

Он ничего не *должен* хотеть.

В нем нет добра и зла.

Штирнер формулирует этот тезис так: «Эмпирический человек совершенен весь как он есть».

Тут-то и обнаруживается в Штирнере моралист и проповедник, прикрывшийся нигилизмом. Чтобы вывести «совершенство» эмпирической личности, не нужно говорить: «нет *добра и* зла»; достаточно сказать: «*нет зла*». Мало того, кто говорит: «*нет добра*», тот не имеет логически права говорить затем о «совершенстве» чего-либо.

Тайно использован критерий ценности. Необоснование его грозит этическим *догматизмом*. Обоснованию его и посвящена вся работа Штирнера.

Но: если появилось совершенство и добро, то неминуемо появится и зло. Хотя бы в идее: ибо *логически* добро имеет в *зле* свой неизбежный коррелят. В чем же он?

Совершенство конкретно-эмпирической личности ведет сначала Штирнера к отрицанию *греха*. На всей земле

нет ни одного грешника. В каждый момент мы есмь *все*, чем мы можем быть, и нам совсем не нужно быть чем-нибудь бóльшим. Все состояния человека необходимы природной естественнонаучной необходимостью.

Совершенный не имеет путей ни «вверх», ни «вниз» (*развить*). Он совершенен *всем* своим существом; он определяется к действию не нормой, а только своей внутренней природой, и ничем больше (Спиноза). И потому, говорит Штирнер, *Я — как Бог. Я также действую только по вечным законам моей природы; все, что говорится о Боге, — относится ко мне. Не Бог есть «все во всем» — но я есмь все во всем. Я — Бог. Каждый из нас есть Бог сам для себя.*

Штирнер устанавливает для каждого из нас — *религию самообоготворения*. Неважно, что каждый увидит Бога лишь в себе, а не в другом. Гордо и кощунственно восприняв Кантово учение об абсолютной ценности личности и истолковав его эмпирически, Штирнер *не* строит общественность на нем. Общественные соединения его строятся не на взаимном признании личностей как целей, а на взаимном подходе друг к другу по принципу средства. Человек есть цель и Бог сам для себя; пусть другие, если могут и хотят, видят в нем средство. Сам же он для себя создает свою религию самого себя, свои правила, свой строй.

Здесь у Штирнера и вырастает из аморализма положительное моральное учение. И в этом построении основные свойства конкретно-эмпирической личности получают новое нормативно-ценностное значение.

Единственность человека становится некоторым идеальным и желанным состоянием, к которому все должны обратиться: единственность = телеологическая исключительность эмпирического человека. «Каждый *да* видит в себе самом верховную цель своих действий и устремлений». Каждый пусть видит во всем остальном средство: пусть заставит мир и людей служить своему благополучию.

Центростремительность является *должной* формой и *ценной* формой построения каждым своей жизни. Эта цен-

тостремительность должна быть направлена на создание каждым в себе *своеобразия* и *самобытности*.

Все делится, как у стоиков, на «мое» и «чужое»; «чужое» отвергается как ценность, как мотив делания, как пункт для воленавращения. Все в жизни должно проистекать из некоторого *центрального собственного самопочинного изволения* души. Это самопочинное изволение ни в чем не должно иметь закона, или власти, или принуждения; и внутри, и вовне — пусть царствует беззаконие и анархия. Пусть ни в чем ничто не будет выше *самочинного изволения эмпирического субъекта*. Пусть оно не считается с законом: смело становится *преступным*, всегда остается *необузданным*. Пусть каждый освободит себя сам от всего, кроме этого своего субъективного необузданного изволения.

В этом Штирнер видит то новое освободительное слово, которое он принес в мир и с которого он начал в мире новую историческую эпоху. С этого момента все должны увидеть *зло* — в рабстве чужому, в слабости, в робости, в преклонении, в отказе от *своего*. А *добро* — в утверждении каждым эмпирическим человеком своего благополучия через целостное, из глубины самочувствия идущее, самочинное, не обузданное ничем изволение.

В чем именно индивидуум должен видеть свое благополучие, этого Штирнер, в отличие от эпикурейцев, вовсе не устанавливает. В чем угодно. При этом *сам* Штирнер не рекомендует никакого *положительно* и *содержательно* определенного безнравственного делания. *Напротив* — он видит возможным признать *все*, что было признано *нравственным* в предшествующей философии. Вплоть до христианской *любви к ближнему*: но только *все* в рамках эгоистической самобытности.

Критерий этой самобытности: постоянная наличность возможности самоосвобождения и сознательная мотивированность деяния собственным благополучием.

Штирнерианец может быть честен, верен, правдив в общении; альтруистичен, добр, героичен — *если только* он видит в этом свое удовлетворение, свое счастье, свое наслаждение, и *до тех пор*, пока он *видит* их в нем.

Беспристрастный анализ приводит нас к следующему:

1. Штирнер по основному своему замыслу стремится свергнуть *моральную форму добра*; он осуществляет это лишь до известной степени. Ибо на место одних норм с универсальным значением он ставит другие нормы, тоже с универсальным значением (т.е. по смыслу: «хорошо, чтобы *все* так жили и действовали»). На место норм с объективным значением он ставит нормы с субъективным значением (т.е. по смыслу: *вместо* «ты должен, если и *не* хочешь» — «ты должен, если хочешь»). Поэтому нормы его похожи больше на совет, уговор, чем на неумолимое предписание. Но *вера* в то, что «добро» едино для всех, — сохраняется и у Штирнера.

2. Штирнер стремится далее не свергнуть то добро, которое установило человечество *до* него, а поставить его в сознательные эгоистические рамки. Он отвергает и исправляет *не предмет*, на который направлена добрая воля, а *мотив*, который управляет ею. Поэтому, с точки зрения Канта, «добрая воля» у Штирнера — есть абсолютно-злая воля. Но с точки зрения *всех* учений, допускающих мотивированность доброй воли стремлением к счастью и блаженству, добрая воля Штирнера *может* оказаться и «доброй», если предмет ее будет верен.

Это осебялюбление добра Штирнеру как моралисту *не* удается, ибо: или себялюбие есть и без того закон природы; тогда незачем устанавливать его как норму; или себялюбие *не* есть закон природы; тогда Штирнер должен был бы показать, как возможна любовь к ближнему, *не* поглощающая эгоистическую мотивированность, ибо самая сущность альтруизма состоит в радикальном отождествляющем утлении своей радости в чужой радости.

А что, спросим мы Штирнера, если кто, как, например, всякий истинный альтруист, обретет свое благо в отречении от него?

Или шире: свою самобытность в отречении от нее?

3. Такая очищающая критика приводит нас к признаку глубокого зерна в учении Штирнера.

Отбросим гедонистически-плоскую шелуху его построения, и что останется?

Останется признание того, что высшее добро в человеческой душе не может быть мотивировано долгом или нормой, а только радостным, свободным анормативным изволением человеческой души.

Добрая воля – так восстает Штирнер против Канта – любит добро не потому, что так должно, так велит долг или предписывает норма, а потому, что из глубины личной души родится радостный свободный самочинный порыв любви к нему. И этот порыв, договорим мы за Штирнера, перерождает душу так, как переродился некогда Савл на пути в Дамаск. Результатом этого является такое состояние, когда *воля* не может действовать худо, *не может* не творить добро; и тогда она совершенна.

Кант сказал: такое состояние человеку недоступно.

Фихте верил, что оно доступно человеку в момент углубления его к своему абсолютному ядру.

Шеллинг верил, что оно доступно человеку в момент его религиозного подъема ко всеобщей Божественной воле.

Гегель только и рассматривал в своей философии эти состояния и находил их в утоплении личного начала в жизни объективного духа. И для этого Гегель ушел от эмпирического и конечного и видел во всем лишь дыхание Божества.

Но *Штирнеру* – этому номиналисту, эмпирику и скептику – уйти было некуда; об абсолютном он умел лишь кощунствовать, а край или оболочку истины видел именно что добрая воля – анормативна. И ему осталось одно: приписать анормативно совершенное воление человеку как эмпирической единице. Сперва он думал сделать из этого закон природы; и это был путь к аморализму. Потом сделал из этого норму – и здесь неожиданно сказал не всегда легко уясняемую и редко исповедаемую истину: добро в душе человека должно быть актом его глубокой и цельной, самочинной и добровольной любви.

Штирнер, конечно, не справился с проблемой, состоящей в том, что добро – ценно объективно, а в душе че-

ловека нуждается в субъективном признании. Ибо объективную ценность добра он отверг, думая, что она не может ужиться с субъективным признанием, исключает его.

Таково отношение этики Штирнера к нравственности¹⁰⁴.



**ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ
ФИЛОСОФИИ
(1916–1917)**



[Лекция 1], часы 1, 2

ВВЕДЕНИЕ

В этом году я буду читать Вам *историю древней философии*. Вы приступаете только к изучению философии, и потому я считаю необходимым сказать Вам, что я понимаю под *философией*, что такое *история философии* и *о чем именно* я буду говорить Вам.

А. Что такое философия?

Философия есть *знание*; знание есть состояние души.

(Душа *не* тело; *тело* материально, протяженно, пространственно, имеет три измерения, имеет вес, горит, падает, имеет химический состав; движется; бывает здесь и там; душа *не* материальна, не протяженна, не пространственна, не измерима длиной, не весит, не горит, не падает, не имеет химического состава; не движется; человек живет сразу в виде тела и души; вопрос об их отношении — первый философский вопрос; рассматривается подробно в *психологии*; *материалист* тот, кто полагает, что нет души как особой реальности, но только тело.

Настоящая философия начинается там, где кончается материализм; душа и тело связаны в единство, но они не одно и то же — разные свойства, разные понятия применимы, разные законы.)

Кто хочет понять, *что такое философия*, должен признать и убедиться, что *он сам* и *другие люди* — не просто тела, вещи; что он живет и в виде души, по *ее* законам.

Убедиться: рассматривать вопрос до тех пор, пока не решит окончательно, как истину; пока не отпадут все сомнения. Такое убеждение добывается только в самостоятельном внутреннем опыте, его накоплении и анализе

(этому накоплению и анализу должно научить *Введение в философию*).

Итак: *если философия как знание есть душевное состояние*, то как попасть в круг этих состояний, испытать и убедиться? Попадать не надо; каждый уже непрерывно живет ими; надо только *обратить на это внимание*, научиться обращать внимание («смотреть») и разбираться в «видимом».

Попытайтесь отвлечь все Ваше внимание от телесного и вещественного и посмотрите, не останется ли что-нибудь, что не есть ни вещь, ни вещественное? Придя домой, произведите опыт: лягте удобно, чтобы не чувствовать веса своего тела и его утомленности, устройте вокруг тишину, чтобы вещественные звуки не долетали до Вас. Закройте глаза, чтобы не видеть света, и т.д. Осталось ли что-нибудь? Не вещественное? *Подумайте о какой-либо волнующей теме*. И вот тогда сконцентрированное внимание покажет Вам, что задержанная и выведенная из центра житейской остроты телесная жизнь не только не исчерпала *всей* Вашей жизни, но что главная жизнь только тут и начинается.

Вы воображаете: образы Ваши *похожи* на виденные Вами вещи, но сами нематериальны, не весят, могут быть меньше и больше — ибо воображаются протяженными, но не пространственными — ибо не здесь и не там, не вокруг Вас.

Вы чувствуете: чувства Ваши — то слабые, то острые, то приятные, то мучительные, то простые, то сложные и запутанные — суть реальные жизненные состояния; они сопровождаются физиологическими процессами в теле — сердцебиением, частым дыханием, приливами и отливами крови, но *сами чувства* не совпадают с этими состояниями тела.

Сердце бьется при радости — но и после быстрого бега. Биение сердца — не радость. Человек краснеет от стыда, но и от жары. Краснота лица — не стыд и т.д.

Вы желаете: желания Ваши сами по себе могут не найти осуществления в поступках тела; человек, который бросился на помощь, но остался сидеть в безопасности, в укорё совести и в ссылке на доброе желание убедится, что волевой порыв не есть физическое движение тела.

Вы мыслите: отвлеченные безобразные понятия занимают Ваше внимание по очереди — неясное постепенно уясняется, сложное разделяется на несколько простых (анализ), многое сводится к единству (синтез); *Вы устали* — внимание притупилось — в сознании наступила *пустота*; но не телом же Вы устали — оно отдохнуло за это время.

Наконец, утомившись душевно, Вы заснули. *Чем* заснули? Что заснуло? Бессознательное потушило работу сознания — телесные функции продолжались почти по-прежнему: дыхание, кровообращение, пищеварение; но душевная жизнь изменилась от сна столь радикально, что, снаружи глядя, нельзя было бы об этом сказать.

Психология и Введение в философию должны раскрыть подробно то, на что я сейчас лишь вкратце указываю: *психическое реально, не менее телесно-вещественного, но иначе и по другим законам.*

И вот: кто хочет философствовать, тот должен приучить себя вращаться среди этих внутренних реальностей. *Ибо* — философия как *знание* есть *состояние души и предмет* ее, как *знаемый*, познается *через* эти внутренние состояния.

Душа есть реальность внутренняя не потому, что она сидит в теле, как маленькая вещь в большом ящике — анатом и гистолог изрезают тело и не находят души ни в мозгу, ни (по древним) на грудобрюшной преграде. Душа «внутри» потому, что для познания ее надо отвлечь внимание ото всего внешнего, телесного, материального.

Итак: по состоянию и по предмету философия есть *внутреннее душевное делание*. Активность, добывающая *знание*.

Однако не всякое душевное состояние есть знание.

Знать — значит ясно и отчетливо представлять себе что-либо определенное и помнить представляемое. Ясность и отчетливость проверяются: простейшей, для образованного ума, словесной формулировкой, в минимуме слов. Такое знание есть элементарное знание; еще не научное. *Научное знание* предполагает *самостоятельное добывание и верность, истинность* известного.

Добывание. Ученый знает, что *сам* познал. Т.е. не с чужих слов, но из предмета. Между знающим и предметом не должно быть *ничего* — не-посредственное отношение. Такое *непосредственное отношение есть опыт.*

Опыт внешний: телесные органы, вооруженные инструментами, пространственно материальное (световое, слуховое, осязательное, etc.) соприкосновение исследуемой вещи с органом. Наблюдение. Описание.

Опыт внутренний: сосредоточение внимания на известном душевном состоянии и на том, чему оно посвящено.

Философия, как и всякое научное знание, есть знание опытное. Все, что знает философ, добывается им через *собственное душевное переживание, подлинное и методически обработанное испытание,* — и далее через внимательное наблюдение и описание испытанного. То, *чем* испытывает философ, есть его душа — его душевные силы. Например, радость, понятие, свобода воли, голос совести, религиозное откровение; все должно состояться, страстись, выжечься в ткани его собственной души, стать его состоянием — стать *тем, что́ он пережил,* — т.е. это есть *пережитое им содержание.*

Мыслит человек — что́? Содержания — какие? Смыслы, понятия, суждения.

Воображает — что́? Содержания — какие? Образы (например, фантастическая картина).

Желает — чего? Содержаний — каких? Целей (помысленных или воображенных).

Чувствует — что? Содержания — какие? Радостные, горестные, завистливые и т.д.

То, *что́ испытывает* философ, суть *эти содержания.*

Однако философия не есть автобиографический рассказ о своих переживаниях (дневник, исповедь, автобиография). Испытывая, философия сосредоточивает свое внимание на *общей и основной* сущности своего предмета. Познавая не *свое* горе — а сущность горя вообще; не *свою* изуродованную совесть — а сущность всякой совести и *самой* совести.

Как отличить существенное от несущественного, фантастическое от подлинного в наблюдении и описании — об этом учит *индуктивная логика*, разработанная доселе в опыте внешнем, но применимая и к внутреннему.

Сущность чего же исследует философия?

Всего, что может стать содержанием внутреннего опыта. Что же может? *Все*, поскольку в нем есть *сверхвещественный состав*. И чувственное (эстетика) — но в меру своей сверхвещественности.

Философ может исследовать философски все: и явления природы (например, духовную сущность моря или гор), и историческое явление, и произведение искусства, и личный характер своего ближнего, и право, и природу языка и слова, и голос совести, и откровение Божества.

Философия по методу есть *наука универсальная*: ей до всего есть дело, но именно в меру его сверхвещественности и в меру его *подлинно пережитого* и *научно раскрываемого содержания*. Это содержание мы можем условиться называть *духовною сущностью предмета*.

Итак, *философия есть опытная наука, исследующая внутренним опытом духовную сущность каждого предмета*.

Вне опыта не познается ничего. Но нет опыта, который нельзя было бы проверить и раскрыть. Знание: встреча субъекта — и — объекта. В субъекта объект попадает лишь через опыт и в виде опыта.

Поэтому философия искони признавала себя судьей всякого знания. Философия раскрывает силуозу разума — и религиозное верование, и смутные зовы совести, и голос эстетического вкуса, и личный характер человека. Для философии нет преград, кроме одной: *внутреннего опыта*. Сама по себе она сосредоточивается и всегда сосредоточивалась преимущественно на последних и важных вопросах духа: истина и очевидность — теория познания; добро и совесть — этика; красота и вкус — эстетика; Бог и откровение — метафизика.

Философия как наука с особым предметом — есть знание о том, что составляет подлинную духовную сущность

всего, что есть, и прежде всего, что есть истина, добро и красота и в чем природа Божества.

Познавая свой предмет, философия ищет *верного* знания, *истинного*. Это значит, что она должна знать предмет таким, каков он есть *на самом деле*, без искажений. И вот новая философия постепенно, начиная с Локка и кончая Кантом и кантианцами, вынашивает убеждение, что это невозможно: знание предполагает опыт; опыт есть состояние субъекта; объект воспринимается субъектом лишь в отражении; отражение неизбежно искажает; субъект знает об объекте лишь *по-своему*, своим способом, искажающим объект и его содержание. Сколько бы субъект ни бился, он будет знать об объекте лишь в меру своих способностей и сил; а эти способности ограничены, хотя и подлежат известным правилам. Посему истина, по Канту, состоит не в согласии *знаемого с предметом*, а в соблюдении субъективным разумом всех ему присущих правил.

В противоположность этому в современной философии все усиливается течение, признающее, что *истина* есть согласие не разума с самим собою, а согласие *разума с предметом*. То, *что* я знаю, — *содержание* знания и то, *о чем* я знаю, это — *предмет* знания, — должны стоять в строжайшем соответствии (полное совпадение при проверке, адекватность).

Разум человека имеет силу, думаем мы, не только перерабатывать откуда-то свалившееся к нему содержание, но работать над *получением нового* содержания, *усовершенствовать способы этого получения*, проверять и добывать. Между предметом и субъектом *нет* непроходимой пропасти, но возможна живая связь. Эта живая связь, это касание души и предмета осуществляется самою душою, самим субъектом; акт этой познающей связи есть *созерцание* или *интуиция*. Созерцание и интуиция — не как случайная удача, или догадка, или озарение, или фантастическое измышление. Но как *систематическое, повторное, методически проверенное и очищенное* «внимание» предмету.

Сила внимания многократно, повторно мобилизуется, освобождается ото всего другого и обращается к воспри-

ятию предмета. При этом каждый раз строго различается, что такое предмет и что «я» о нем узнаю, вижу, высказываю.

Содержание, познанное мною, может резко расходиться с предметом: я могу ошибаться. Задача моя — довести дело до полного совпадения, так, что *кто бы и когда бы* ни обращался к предмету, он увидел бы непременно то, что я вижу и утверждаю о нем. Возможно, что *он* увидит больше; или я сам через год увижу больше. Но, если так, то все же увидится *и* то, что виделось раньше. Знание растет, содержание его обогащается, но именно *обогащается*: здесь не прыжки, не фантазия, а *рост* предметного опыта и его *раскрытия*. Чем дальше, тем ближе к полной истине, к настоящей адекватности.

При этом: если наш предшественник видел «abc», из коих «ab» верно, а «с» ложно (ошибка интуиции или раскрывающей мысли), — мы приемлем «ab» и не приемлем «с»; мы исправляем знание и тотчас же отыскиваем *источник ошибки*: что именно он в предмете принял за «с»; как могло это случиться; где ошибка интуиции, и какие субъективные причины ввели его в заблуждение, и как нам быть, чтобы наша интуиция не ввела нас в ту же ошибку.

Ошибки прошлого научают; знание прошлого становится фундаментом и залогом нашего богатства. Например: если кто-нибудь (Платон) говорил, что *понятие неотделимо от образа* (стол, храм), а мы видим, что отделение возможно и необходимо, то мы не просто стоим на своем, а отыскиваем субъективную основу ошибки: Платон не изолировал мышление и воображение и потому смешивал их продукты. Или о добре — добро есть то, что полезно и приятно; это неверно; ошибка: он исследовал добро, не обращаясь к интуитивному восприятию показаний совести.

Каждое новое завоевание науки должно быть *доказано*; доказано не в том смысле, как думают обыкновенно: т.е. выведено из общих понятий или еще хуже: из общих понятий, произвольно и беспредметно скомбинированных. Так можно *все* доказать: что добро есть зло, что мир прекрасен, что души нет, что все относительно, что совесть разрешает

компромиссы и т.д. Доказано, т.е. обнаружено, *как имеющееся налицо в предмете*. Т.е. именно *обнаружено, показано, указано*. Как двое перед картиной: сколько человек? фигур? четыре, а не три. Или двое перед микроскопом: сколько волосков на хоботке? Или двое перед историческим памятником: мысию¹ по дереву, а не мыслию.

Каждое философское знание должно непрерывно поставляться перед лицом того *предмета*, о котором оно, — и проверяться неустанной, систематической интуицией. Это дает *предметное* знание. Оно обязательно уже в обыденном: есть ли сегодня ветер? Как надо вышивать гладью? Когда отходит поезд? (Легкомыслие и вранье.)

Предметное знание обязательно во всякой технической практике (вред и убыток). Оно *sine qua non*² в науке: в *естественных* науках есть гарантия от чрезмерного уклонения — расплата идет от недопознанных вещей (крушение поезда, развитие эпидемии, проигрыш военной кампании, взрыв в шахте, смерть пациента).

В науках с предметом, *испытываемым внутренно*, тяжелые последствия беспредметности менее ощутительны и ярки (дурное воспитание, плохое лечение душевных болезней, разложение нравов и нравственности, дурное искусство, ложная философия, извращенная религия). Здесь остается на страже голос теоретической совести и бескорыстная, самоотверженная воля к истине.

Теоретическая совесть: «ты можешь и должен признавать и открыто исповедовать как истинное только то, в познании чего ты, по крайнему разумению своему, активно проверенному, освободил себя от всех субъективистических искажений, осуществил все средства личного очищения и предметного углубления, известные человечеству, и достиг на этом пути испытания личной, по явлению души, но сверхличной, по содержанию и значению, познавательной очевидности». (Ссылка: «Философия как духовное делание». Русская Мысль. 1915. Кн. III.) Философия будет тогда наукой — ибо научно доказанным знанием; *предметной* — ибо неотрывно фиксирующей единое познаваемое

обстояние; *мудрой* – ибо раскрывающей последние основы духовного бытия.

При таком понимании *философии* и только при нем *история* ее будет школою предметного знания, а не коллекцией чужих и ложных мнений.

Историк философии: к каждому чужому учению подходит, созерцая самый предмет, о котором учит это учение; в каждом философ предполагает (пока не доказано противное) напряженного и добросовестного предмето-созерцателя. И ставит три вопроса: что именно он видел в предмете, и мне доступном? почему он видел это так, а не другое, и столько, а не больше? в чем он прав и в чем не прав?

Первые две задачи *чисто исторические*; третья – *критическая*.

Историческое задание:

сам смотрю в предмет, сколько могу, и формулирую;

познанное откладываю, не забывая, но как бы забывая;

обращаюсь к сущности чужого учения, как если бы это был самостоятельный предмет;

учение записано; чтение; внимание; уловление мыслью всех оттенков и значений;

это *повторение* помысленного и репродукция актов мысли в ту меру, в какую они отразились в записи;

необходимо *повторение* увиденного и репродукция самого акта восприятия.

Это значит: как бы надеть чужие очки или посмотреть на ландшафт с чужого пункта; осуществить силою воображения чужую зрячесть и слепоту, чужой чуткий слух и его глухоту. Или еще: сойти со своего ума (видения и мышления) и войти в чужой ум – увидеть «по его» и замыслить «по его».

Формулировать: что он видел в предмете и что он думал о нем.

Формулировать: его способ интуитивно воспринимать, его способ мыслить.

Открыть – *достоинства* того и другого как основание научных познаний и *недостатки* как основу его ошибок.

Критическое задание: сравнить содержание его учений со свойствами предмета и отделить истину от заблуждения. Критика возможна и обоснована только после художественного вживания в чужое мировоззрение, иначе же подобна обезглавлению не врага, а его самодельного чучела. Критика есть завершительный акт; но не она только научает. Научает ассимиляция чужого (часто гениального) способа видеть и мыслить предмет.

Именно так следует изучать историю философии:

испытывать чужое как свое;

почувствовать себя в чужом учении так, чтобы под конец не знать — он этому учит или я;

и лишь потом вспомнить о самостоятельном своем познании и вернуться к нему.

Тогда история философии обнаруживается не как ссора ложных мнений, но как единый прогрессивный ряд все утончающегося и углубляющегося предмето-созерцания и предмето-понимания.

Все три задания можно решить только в зрелых и записанных учениях; иногда — известно учение лишь с чужих слов или в отрывках. Но заданием они остаются всегда. И тот, кто будет учить историю философии именно так, увидит себя вознагражденным за каждое усилие мысли, воли и воображения.

То обстоятельство, что философия за 2000 лет своего существования стоит перед одним и тем же предметом и прогрессирует в его познании, — может убедить живым и реальным образом кого угодно в том, что действительно *истина* едина, и *добро* абсолютно, и *красота* безусловна, и Божество, подобно солнцу, светит и зрячему, и слепому. А что же важнее этого?

[Лекция 2], часы 3, 4

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ГРЕЧЕСКОЙ
МЕТАФИЗИКИ ДО СОКРАТА

Что говорил — и о чем говорил — что разумел в предмете?

Историю философии я понимаю как предметное изучение предметных учений о философском предмете в их исторической последовательности. Т.е. мы делаем себе самостоятельный предмет из чужих воззрений на *сущность вещей, истину, добро, красоту и Божество* и изучаем это воззрение в меру его предметности, а предмет в меру его узренности и понятости данным философом. Последовательность остается хронологической. Но задача — не чисто исторической, а философской (мы спрашиваем, не какие внешние и внутренние причины создали такое-то учение — например, хозяйственные, политические, культурные условия; темперамент, талант, воспитание философа, — но: *что именно он видел и понимал в предмете*).

Для этого надо иметь *источник* — т.е. подлинную запись учения, сделанную самим мыслителем; связанное исследование или хотя бы отрывки в чужой цитации. Если этого нет, то судить трудно — остается изложение других, в чужих словах. Понять и выразить словами адекватно *свою* мысль трудно. Чужую — не записанную самим учителем — еще труднее, может быть, прямо невозможно.

По древней философии, начиная приблизительно с VII века до Р.Х. в Греции и кончая Аристотелем и учением Иисуса, — мы имеем мало источников. Все от Платона, очень многое от Аристотеля, фрагменты от досократиков, *ничего* от Сократа.

Отсюда необходимость часто: подходить не от учения к предмету, а от предмета к учению. Т.е. понимать учение по тому, что мы теперь знаем о предмете, а не потому, что сам мыслитель высказывал о предмете. Это относится особенно к Сократу, однако и к некоторым досократикам (например, Фалес³, Анаксимандр⁴, Пифагор⁵). Осторожность;

чувство исследовательского такта; чутье к эпохе; соблюдение исторической перспективы.

План: два больших периода:

1) от VII века — до появления софистов — досократовская натурфилософия,

2) и от Сократа — Платон — Аристотель и их эпигоны,

3) отдельно философская характеристика учения Иисуса и его последователей, чтобы оттенить рубеж древнего и нового мира.

Общая характеристика греческой философии до Сократа

1. Все досократики говорят об *одном*, хотя и *различное*. Они говорят об *абсолютной сущности мира*. Итак, прежде всего: *о мире*. Сразу — и о *частях* его, и о *строении целого*, и о той *сущности*, из которой он состоит.

Знание *не дифференцировано* на отдельные науки: о внешнем и внутреннем, об отдельных группах внешних явлений и частях мира. *Естествознание* не отделено от *философии*. *Теоретические* науки (что обстоит и как, почему) от *практических* (как и что надо «лучше» и «лучше всего» делать). Все, что доступно знанию, обсуждается и раскрывается сразу и даже вперемешку: астрономия и политика, физика и философия, этика и география, психология и механика.

Предмет один: мир и его сущность; его сущность и его законы. Сущность, которая имеет в виду, есть *абсолютная сущность*. Что значит *абсолютная*?

I. *Совершенно подлинная* (не иллюзия; не мнимость; не сомнительность; в самом деле реальная).

II. *Не преходящая, пребывающая* (все другое меняется; она нет; она всегда налицо; во всем налицо; все другое состоит из нее; она меняет вид, но сама все та же).

III. *Самая важная, существенная* (все прочее вторично, второстепенно; может не быть; она не может не быть; она —

главная; *само бытие*; закон всего сущего есть ее закон; как она — так все; ничему не подчинена; первооснова).

Кто знает эту абсолютную сущность — тот знает *все*; ибо все из нее, по ней, согласно ей (но не обратно: кто знает единичное явление — тот может и не знать ее).

Отсюда: у досократиков исконная уверенность, что мир имеет *единую*, последнюю, общую всему, основную сущность, *которая делает мир единством* и которая *познаваема* (это предпосылки всякой *метафизической* системы).

Следовательно, досократики суть *первые метафизики*, которые, однако, сами *не* знают, что можно *быть* метафизиком и *не быть* метафизиком; что метафизика, как учение об абсолютном, отличается от эмпирии как учения об относительных явлениях. Это *бессознательные метафизики*. Они еще не ставят вопрос *гносеологически*: прежде чем знать что-нибудь, я должен знать, что значит знать, и каковы пределы познания, и что вообще познаваемо. Это вопрос *критический*. А они *некритические метафизики*. Задание их огромно, а материал, изученный ими, и положительные сведения крайне малы. Они хотят знать сразу обо всем и о последнем и думают, что знают. В этом их наивность: наивен не тот, кто мало знает, но кто, мало зная, не подозревает о том, что он знает слишком мало и что необходимо знать больше. Наивный — не молчит от незнания, а судит о неизвестном как о известном, не зная о своем незнании. Поэтому досократики — *наивные метафизики*.

2. Эта бессознательная, некритическая, наивная метафизика при всем том поражает своим *интуитивным глубокомыслием*.

Самые основные метафизические проблемы, над которыми работала вся позднейшая философия и с которыми она имеет дело в наши дни, ставятся досократиками наивно, своеобразно, но предначертывающе.

Как возможно соединение в абсолютной сущности вещей: неизменного тождества и процесса, законченного совершенства и бесконечности, разума и неразумной стихии, меры и необъятности, целесообразности и хаоса, живого бытия и смерти, добра и зла, красоты и безобразия?

Как возможно совместное существование абсолютного и относительного, божественного и темного, духовного и материального? Это не значит, что проблемы эти ставятся древними греками в сознательно расчлененном виде, в противопоставлении и зрелой ясности. Нет; греки дают ответ, почти не ставя вопроса; расчлененное вопрошание зреет лишь медленно, веками; первые досократики сразу говорят о видимой ими сущности так, как если бы раздирающей противоположности вовсе не было. Они, конечно, видят множество, различие, разброд и противоположности в мире, в явлениях. И ищут определить *сущность* так, чтобы из нее, как из первоначального лона, рождалось и объяснялось все; так, чтобы первоначальная и абсолютная просто-та ее оставалась ненарушенной.

Этот ответ они добывают целостной *интуицией*, в которой участвуют *все* силы души: и внешнее наблюдение, и художественное вчувствование в мировые процессы, и чуткость к голосу совести, и искание законченного, пластически созерцаемого образа, и, наконец, попытка *мыслить* все добытое.

Развитие здесь таково: чем дальше, *тем более выдвигается внутренний опыт* (зреет учение о Разуме, о понятии, о добре, о любви). Эпоха — в отрыве Сократа;

тем более мысль дисциплинирует интуицию и воображение (зреет цельность, развитость, последовательность; описание уступает место логическому определению; противоположности доходят до сознания; материя и дух, движение и покой; начинается зрелый анализ, доходящий до эстетической игры ума);

тем более уверенным и смелым становится постижение предмета, более тонченным понимание абсолютной сущности.

Но *интуитивное созерцание* остается источником всего знания.

Задача их: пытаясь охватить все богатство внешнего и внутреннего опыта, откидывая детали, фиксируя лишь самое главное, устойчивое, всюду наличное, выделить вни-

манием сразу и выговорить — через *что* все, в *чем* все, из *чего* все.

Каждый из нас может попытаться сделать это. Сказать; попытаться применить и проверить; сделать еще опыт; сузить сказанное; уточнить его символическим истолкованием; попытаться рассудком и воображением подвести все данные опыта и т.д. (например, самосознание, воля, понятие, бессознательное, etc.)

Проверка мыслью и воображением может сообщить большую или меньшую уверенность даже современному уму, прошедшему через строгую школу индуктивного доказательства и через скептическое разложение многих и великих философов.

И вот древнему греку интуитивно увиденное и проверенное (на примерах, воображением) давало *окончательную, наивно-религиозную уверенность* в том, что он нашел *последнюю истину*. Интуитивное созерцание предмета — еще свежее, доверчивое, по-детски цельное, не изъеденное сомнением и разочарованием, — дает ему чувство полученного откровения. Вместе со своим народом он смотрит на знание как на ведение, как на результат вдохновения; интуитивно постигая предмет — *испытывая очевидность* — он чувствует себя осененным, одержимым, чудесно проникшим в тайну, тайноведцем; он приобщается сокровенному, он ясновидец, и мудрость его вводит его в *мистерию* — таинственный процесс мировой жизни.

Нередко *так* воспринимают его и другие: как Пророка, власть имеющего, властелина, чудотворца (рассказы о Пифагоре: предсказывал, являлся сразу в двух местах, дом его по смерти превратили в храм).

Он нередко — политический руководитель, религиозный наставник и практический советник (ибо он знает все — от хозяйства и погоды до добродетели и сущности вещей включительно).

Он творец нового — *метафизического мифа*. Мифа не в смысле выдумки или сознательной легенды, но в смысле *откровения*: о *подлинной реальности* того, что не видимо

простому глазу, но *зрится оку ясновидящего*. Этот новый метафизический миф заменяет для сторонников его отжившие мифы о богах и является предметом благоговейного гнозиса.

3. Для того чтобы понять философемы до-сократиков, их нужно понять как *религиозные учения*.

Однако это не религия чувства или смутного ощущения; не вспышки слепой веры или надежды, руководимой тайным желанием; но *религия знания*. В обычных религиях *вера* есть уверенность в бытии и близости того, что составляет предмет страстного желания; что субъективно важно, дорого, необходимо верующему для того, чтобы личность его могла спокойно, целостно и беспрепятственно изживать и осуществлять себя. Это — чисто субъективная уверенность. Ни для кого, кроме верующего, не обоснованная и не убедительная. Для *него* жизненно центральная и творчески важная. По существу, с точки зрения истинности не рассматриваемая. Вне вопроса о предмете и предметности пребывающая.

Метафизика как *религия знания* ищет, прежде всего, предметной истинности, соответствия, объективной обоснованности. Принципиально говоря, она может и должна констатировать самое тягостное, нежеланное, удручающее в предмете, если только она действительно видит в нем это. Она руководится знанием о подлинных свойствах предмета, а не мнимыми чаяниями и отчаяниями.

Предметом ее является *с виду* то же, что и в религии чувства: абсолютная, подлинная, пребывающая основа и сущность бытия. Но по существу ее предмет нередко совсем иной по составу и качествам. Так, в нашем случае: греческая религия говорит о многих человекообразных богах, происшедших друг от друга во времени, далеких от духовного и нравственного совершенства, могучих демонах, нуждающихся в людях, оказывающих им покровительство, наказание и месть; иерархия их расплывается политически и географически; сливается через героев с простыми людьми; они ограничены, подчинены высшей,

над ними стоящей судьбе, необходимости, предназначения-ваущей им их начало и конец; они властвуют над стихиями природы и нередко противодействуют друг другу (см. С. Трубецкой). Вера в них изливается в своеобразное суеверие, когда человек достаточно верует, чтобы бояться, и недостаточно верует, чтобы не бояться; верит от страха и боится от веры.

Греческая метафизика как религия знания учит не о многих конечных богах; но и не о едином Боге; а о едином божественном первоначале.

Как и во всякой религии, предмет их учения (познанный интуицией и мыслью — в этом отличие) является *ключом ко всей жизни*: через него все знается, все ценится, все объясняется, все делается, все освящается. Мало того, жизнь мятущегося чувства и страдающей личности получает здесь устройство и творческое оплодотворение и удовлетворение. Знающий так верует в то, что ему открылось в знании, и вера эта не колеблется от случайных и личных оснований, ибо сомнение всегда ведет к предметной проверке через созерцание предмета (тогда как в религии чувства верующий не знает того, во что верит и почему верит; колеблется в вере ото всего и боится за свою веру, веруя от личной нужды и страха).

Греческая метафизика начинает собою истинную философию: она стремится *достоверно познать* сущность божественного первоначала и тем утверждает себя *выше* религии, гадающей и верующей всеу. Мифы о богах отходят на второй план, постепенно дискредитируются и, наконец, явно осмысливаются Ксенофаном⁶ и отвергаются Сократом и Платоном. Философия хочет не вздорных рассказов, а истинного, подлинного мифа, *μῦθος* — подлинного слова о подлинном бытии, с тем чтобы раскрыть этот *μῦθος* как *Λόγος* — как разумное учение о подлинно сущем и разумном, божественном.

Тайны греческой религии уже не имеют для метафизики ни таинственного, ни подлинного значения; они ищут единой тайны не для того, чтобы скрыть ее, как делает еще Пи-

фагор, а чтобы открыть ее, сделать ее достоянием разума. Уже не ищутся сведения о человекообразных богах, устраивающих дела и делишки людей. Отыскивается сверхчеловеческая единая реальность, перед которой боги — лишь порождения и конечные явления.

Вот схема этих учений:

боги суть части мира, его силы, его особи, его проявления;

мир первее богов, ибо боги не *над* ним, а в нем;

а божественное, абсолютное — первее мира, ибо мир соткан из него непреходящего, как из своей основы;

это божественное своими свойствами, своей жизнью, своим законом определяет свойства, жизнь и законы мира, ибо оно не над миром и не вне мира: оно в мире, потому что мир состоит из него.

По-нашему: Бог имманентен миру, и закон абсолютно-го бытия есть закон эмпирического бывания (последующая метафизика!).

Все существенное, известное о мире, относится к единому абсолютному, божественному: ибо оно есть сущность мира. Жизнь абсолютного — есть жизнь мира; ибо абсолютное живет в мире.

Космология и космогония равняется истинной теологии и подлинной теогонии⁷. Не теогонии многих богов; но теогонии единого абсолютного. *Божество есть единая, живая основа мира*. Но мир, первоначально предносящийся досократиче-ски как мир *внешний*, состоит из *материи*, ее частей и их движения. Поэтому *материя* и *жизнь* не представляются как два различных начала, но как единое. Божественное первоначало не только живая сила, но и подлинная ткань мира, материя; не просто косная масса вещественности — но живая материальная стихия (*гилозоизм*)⁸ ὕλη, ζῶμα. Эта материя не противостоит и духу и не отличается от него.

Первооснова досократиков обычно есть:

или материя, настолько утонченная, что почти нематериальный дух (дух = живое дыхание, πνεῦμα = ВОЗ-ДУХ = пар = материя);

или дух, настолько осязательно, пластически во-
образенный, что почти тончайшая материя (материя =
живая стихия = живая сила = энергия = дух).

Таково, например, беспредельное Анаксимандра или
воздух Анаксимена⁹, или *воῦς* Анаксагора¹⁰, или огненный
логос Гераклита¹¹.

Вот почему они нередко приписывают первооснове и
материальные и духовные свойства; считают ее удобопре-
вратной и в то, и в другое; говорят о духовном в терминах
материальных, а о материи в свойствах духа.

4. Все вместе заставляет отметить еще:

преобладание синтетического тяготения над анализом
и дифференциацией;

признание, что множество дано и менее достоверно, а
единство задано к познанию и подлинно реально;

уверенность, что это единство потенциально хранит в
себе множество и актуально объемлет его собою (отсюда
начало монотеизма, пантеизма).

Подготовка христианства.

5. Источники и пособия.

С. Трубецкой. Курс Истории древней философии (зре-
лость, глубина; преимущественно религиозно-метафизи-
ческое трактование).

Т. Гомперц. Греческие мыслители (восполнение от эм-
пирической науки и истории).

Zeller. Philosophie der Griechen (сконцентрированный
всесторонний анализ, масса света, исчерпывающая обсто-
ятельность трактования).

Виндельбанд. История греческой философии (сухо, фор-
мально; только для полноты литературы).

Досократики. Пер. Маковельского.

Платон. Диалоги. Пер. Карпова, Сол[овьева] и
Трубецкого.

Аристотель и позднее (потом; индивидуально).

[Лекция 3], часы 5, 6

ФАЛЕС. АНАКСИМАНДР (НАЧАЛО)

Досократики (С.Н. Трубецкой, Гомперц, Zeller)

Идея божественной стихии

Стихия — размер, величие, могущество, сила, возможность действия, реальность действия, живая сила. Сила беспредельная, неизмеримая, всякая сила другая есть ее часть, сила как целое; основная; рок, предопределение, неизбежность, единственная возможность, неумолимость, источник силы; во всем оно оживление, движение и *все ко благу*.

История греческой философии начинается с *Фалеса Милетского*. У *Гомперца* и *Трубецкого* Вы прочтете, как это случилось, что именно ионийская колония и именно Милет дал первых философов. Меня и теперь, и впредь интересует больше всего *опытное оправдание метафизического учения*.

Фалес

Никаких сочинений его до нас не дошло; неизвестно даже, что это были за сочинения. Нам известно только, что он считал *абсолютным первоначалом всего воду*, и далее, что он считал, что *все полно даймонической одушевленностью*.

Какая связь между этими тезисами? В чем смысл и значение? Чтобы понять это, надо идти не от учения к предмету, а от предмета к учению.

Итак: что такое вода, и какие свойства ее могли дать Фалесу основание признать ее абсолютным первоначалом.

Вода: три основных свойства — ее *удобопревертимость*, ее *вездесущее*, ее *прозрачность*.

I. *Удобопревертимость*:

а) вода сама по себе *не имеет внешней формы*; она получает ее от своих, с виду *не водяных* пределов; отнимите

их — вода растечется в беспредельность. Так, она *всегда имеет предел*, но сама по себе тяготеет к беспредельному и бесконечному; предел же она может получить любой (море, чаша; река и дождь);

б) вода, не имея внешней формы, в высшей степени удобопревратна и действительно непрерывно превращается;

она текуча, быстра, подвижна; она всегда меняется, но остается водою;

она сгущается в реках, становится плодороднейшею *землю*, из которой произрастают злаки (Нильский ил);

она входит в *растения* живым составом — и засыхание растения есть ее смерть;

и *люди*, блуждающие по земле, состоят из влаги — пульсирует кровь, влажны слизистые оболочки, влагою пропитано все тело (отсюда посмертное гниение тела);

сгущаясь в морях — вода становится солью, песком, драгоценными камнями и скалами (*твердым*);

испаряясь, она становится паром, облаком, а облако, растаивая, делается прозрачным *воздухом*;

обилие облаков и столкновение их родит небесный *огонь* — молнию, которая зажигает вещи на земле;

и солнце, рожденное из раскаленных паров, как жидкий огонь, обтекает тела и пропитывает их, как вода.

с) вода есть воплощенное изменение — но, меняясь, всегда остается водою;

она — сам процесс, творческое превращение; сама *жизнь*;

она есть сама сконцентрированная *сила* движения и *жизни*;

и все, чего она касается, она увлекает в свой живой поток — размачивает, растворяет и поглощает через взаимопроникновение;

и все ей подвластно потому — что *все* из нее, все ей родственно, она во всем сливается с собою (Гегель).

Итак: то, что ищется как абсолютная первооснова, должно быть как вода:

1) само по себе, не имея предела, должно быть способно принять любую форму и любой предел;

2) сама жизнь, сам процесс, и приобщает все жизни и процессу.

II. *Откуда вездесущие воды.*

Вода есть перво-естество всякой влаги; влага же есть начало живое, животворящее, всюду наличное. Где нет влаги — исчезает растительность и гибнет животное. Обмен веществ, поддерживающий жизнь, есть процесс влажного течения. Кровообращение — кровь — равно жизни; начало жизни есть душа: она отлетает с чрезмерной потерей крови. Без влаги не произрастет семя растения, а семя живого вещества — эссенция новой жизни — есть сама влага.

Влагу можно не видеть; но она пропитывает собою воздух и тела. Так и *абсолютная первооснова — присутствует во всем даже и тогда, когда ее не видит око смертного.*

Всюду, где есть *жизнь и процесс*, — они *суть*, потому что это *есть вода*. Влага есть начало всепроникающее, животворящее, принимающее вид утонченный, до *материальной невосприимлемости*. Она *все движет*, даже когда незрима. Она есть сама *движущая сила, одушевляющая всякий живой процесс*. *Все из воды*, потому что вода есть *живой творец*, имманентно (*im-tapeo*) во всем творящий жизнь. Вода есть внутренняя природа всего живого, или, иначе, она есть *живая душа мира*. Вода — живой символ времени.

Вот почему, по Фалесу, все полно *даймонической, божественной одушевленности*: и тело человека, и облако, и магнит. Вода совсем не материальна, но и не духовна. Материя и душа — суть разновидности живой влаги, так что и *всякая материя есть вода, и всякая душа есть вода*. Ибо и в душе текут представления, мысли, чувства. И душа, как призрак, парообразна и отлетает из души с утратою живительной крови. Но и для тела, и для души — *вода есть живая душа* (то, что Державин говорил о Боге — «душа души моей»). Вода как абсолютная, божественная жизнь — есть *душа материи и душа души*. И все полно ею, божественною.

III. И в этих божественных свойствах своих она *прозрачна*. Ясная, кристальная — она позволяет *видеть себя и через себя все и не меняет притом свою природу*. В этом высший знак *ее божественности*: ибо божеству, как говорил впоследствии Гегель, свойственно открывать *себя и через себя все и не искаженно притом соблюдать свою самобытную природу*.

Вода есть символ *откровения Божественного*: ибо истинная философия познает божественную первооснову мира неискаженно и через нее познает все.

Так, думается мне, следует оправдать философию Фалеса. В ней даны предначертания дальнейшему: вода беспредельна — как «беспредельное» Анаксимандра и субстанция Спинозы. Она процессуальна — как «поток» Гераклита и Божество Гегеля. Она есть сама жизнь — как мировая душа Платона, воля Шопенгауэра. Она ни духовна, ни материальна — как у всех досократиков и Шеллинга. Она есть *единое, божественное, вездесущее, имманентное* миру. Все *пантеисты* — нет ничего, кроме Бога и его видоизменений. Все *монисты* — сущность во всем едина, и мир есть система этого единства. *Все учащие об индифференции* — абсолютное ни материально, ни духовно; безразличие до различия. *Все религиозные имманентисты* — Бог не вне мира, а в мире; имеют своим родоначальником Фалеса.

[Лекция 4], часы 7, 8

АНАКСИМАНДР

Верный заданию Фалеса, он понимает *объяснение* мира как обретение *основного первоначала, из которого все и к которому все сводится*. Это первоначало он характеризует как *беспредельное*. Что это значит и как можно осмыслить беспредельность?

Для этого необходима внимательная, напряженная попытка *удалить из содержания опыта начало предела*. Однако прежде этого: что могло заставить его остановиться на *беспредельном*? Детальный анализ не Анаксимандров; он должен быть объединен в *наивное смутное созерцаемое «сразу»*.

1. Путь к беспредельному.

1. Отыскивается *непреходящая* основа всего. Все существующее *преходяще*; придет момент, когда его не станет; этот момент принесет его *конец*; его *предел*. Все существующее имеет предел во времени и потому *преходяще*.

Само бытие, следовательно, как *непреходящее* не имеет конца и предела; никогда не перестает быть; *беспредельно в будущее*.

Все существующее возникло; был момент, когда его не было и потом, когда оно стало; этот момент принес ему *начало*, начало есть его *предел*. Все существующее имеет начало во времени и потому *предельно*. Само бытие, как *непреходящее*, — никогда не начиналось, не имело возникновения; *беспредельно в прошлое. Пребывающе*. Все времена его; все времена *заняты им*.

2. Отыскивается то, *из чего все состоит*. И эта вещь, и эта, и эта — и вся другая. Но эта вещь — *здесь*; а *здесь* ее уже нет. Та вещь *там*; а *там* ее уже нет. Ее нет *нигде*, кроме того места, где она есть. Это значит, что она где-то *кончается*. Кончается пылинка; кончается камень; кончается растение, животное, человек; земля, и воздух, и огонь, и вода. Река и море кончается у берега; воздух кончается у воды; вода кончается у огня; огонь кончается у воды.

Все вещи имеют свой пространственный конец и *предел*. Все вещи предельны; они *где-нибудь* и *больше нигде*. А то, из чего все состоит, должно быть *всюду*, где *что-нибудь есть*. Оно не где-нибудь — а *везде*. *Везде*: нет места, где бы его не было; нет того «где-нибудь» — где его уже нет. И *здесь*, и там, и *всюду*. Нет *предела* ему в пространстве и не может быть; ибо если его где-нибудь бы не было, то оно было бы *не тем, из чего все состоит*.

Итак, оно — *беспредельно в пространстве во все стороны*. Все пространства *его*; все пространства заняты им.

3. Сколь же велико оно? Как измерить его количеством? Можно ли установить объем его? Но это значит признать, что объем его имеет *предел*, т.е. где-то кончается и не все объемлет. Тогда *не все из него состоит*.

Установить объем — значит *определить* его; определить — значит *ограничить*; ограничить — исключить из него что-то. Тогда: или оно не *всеобъемлющее* первоначало и есть другое первоначало, которое *и его* объемлет; или же их два равноправных первоначала, и единого *или нет* — задача не разрешается, *или* единое есть — но ни одно из них не первоначало.

Абсолютное первоначало не имеет *определенного* объема. Но *объем* имеет — неопределенный, необъятный, беспредельный: все в нем; все объемы *его*; все объемы им объята и заняты.

Можно ли измерить его числом? Измерить = определить = ограничить; тот же исход, та же невозможность. Если мерить его числом, то всякий результат измерения будет мал и неверен (неверен, потому что мал). «Первичное естество» — *больше* всякого данного; как бы ни было данное велико числом, мерою, объемом — первооснова еще больше.

Математическая идея бесконечности: *то, как бы ни — все не то*. Оно *беспредельно* количественно: т.е. все количества и числа и меры — его, все им заняты, охвачены, объята, сколько бы их ни было.

4. Каким же количеством определить его? Каким *содержанием* его заполнить? Определить его качеством нельзя. Ибо определить качеством — значит сказать: из всех качеств оно имеет только «такое-то» (или: только «такие-то»), следовательно, «такого-то» другого или «таких-то» других *не имеет*.

Тогда есть качества-остатки, для коих оно *не* первооснова; которая не из него, не в нем, не через него, не *оно само*. Тогда оно не первооснова. Первооснова имеет все качества. Но их столько и такое разнообразие, что ум, начавший их перечислять, — угаснет и не успеет закончить и описать.

Солнце потухнет, миры истлеют — и если какое-нибудь малейшее качество, оттенок качества, налет оттенка не будет назван, то познание, определение беспредельного будет неудачным искажением.

Исчерпать качества первоосновы нельзя; *все* качества им заняты, из него состоят, его осуществляют. Все качества — *его*, и все качество — *оно*. Каким же содержанием оно наполнено? Оно само есть *все* и *всякое* содержание. И, если построить его понятие, то окажется (так как содержанием понятия называется совокупность входящих в него признаков):

признаком беспредельного будет *все* и *каждое*;

признаков этих будет *без конца*;

ни об одном действительном или возможном признаке нельзя будет сказать «нет» (не входит в него);

но всем признакам будет сказано «да» (да-да-да — без конца).

Посему (так как чем больше содержание, тем меньше объем) это будет понятие о *единственной* в своем роде реальности с *бесчисленным* и неопишуемым *множеством признаков* (Спиноза: субстанция имеет бесчисленное множество атрибутов).

Все признаки — *его*; все в него включены и им объяты. А оно само *единственное* и *беспредельное*. *Не материальное* и *не духовное*.

5. Это единственное, беспредельное первоначало есть *божественная* сущность, первооснова, первоестество. Обозначенное (не определенное), как *беспредельное*, оно тем самым разумеется как *божественное*. Беспредельность его и составляет его *Божественность*; т.е. его *абсолютное совершенство*.

Предел, конец, ограниченность есть неполнота бытия, несовершенство, дефект; определенность означает урезанность (Спиноза: *omnis determinatio est negatio*¹²); беспредельность совпадает с полнотой бытия; *правдою*; определенность совпадает с умаленностью, неполнотою, *неправдою*. Или: это есть состояние *небожественное*, *неправедное*, *виновное*. И судьба такого существования в нем самом: определив-

шись, ограничившись, оно потеряло природу беспредельного *бессмертия*, и жизнь его спешит навстречу своему концу.

б. И вот из этой *непреходящей и необъятной, беспредельной и всеобъемлющей, изначальной и бессмертной* первоосновы все вещи получают свое начало и в ней находят свой конец.

Фрагмент Анаксимандра:

По Симплицию Phys. 24, 18

«ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰς αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν».

Симплиций находит, что это выражено у Анаксимандра ποιητικωτέροις ὀνόμασιν.

«Из чего все существа происходят, в то самое они по необходимости уничтожаются; ибо они воздают друг другу возмездие и искупление за неправду, по определенному порядку времени».

Попытаемся оправдать и этот отрывок.

Все вещи имеют свое происхождение *из этого первоначала*. Оно не имеет происхождения; первично; изначально. Вещи же имеют свое начало *от него и из него*. Все вещи, т.е. все ограниченные фрагменты, и существа, и люди.

Новое понимание беспредельности: апейрон¹³ бесконечный, неисчерпаемый источник всякого конечного, ограниченного существования. Стать вещью — значит *определиться*, перестать быть в растворенности беспредельного. Стать *не всем, а частью*; не всекачественным, а *определенно-качественным*; не всюду сущим, а *где-нибудь сущим*; не бесконечно-вечным, а *временно-ограниченным*; подлежащим концу. Стать вещью — значит выйти из состояния беспредельности; но *не значит* — *выйти из беспредельного*. Из беспредельного выйти нельзя; некуда; ибо кроме него нет ничего; и нет даже абсолютной пустоты (ибо она означала бы предел беспредельного).

И вот *в объеме беспредельного*, внутри его, возникают на время, там и сям, *определенно-качественные части его*. Возникла одна и *качественно* обособилась; беспредельное

разбилось внутри себя: на *эту вещь* и *остаток*. Каждая из этих частей ограничила другую и сделала ее *предельною*; и лишила *и себя, и ее* божественности, т.е. совершенства беспредельного. Каждая может спросить: почему я не беспредельна? И получить ответ: потому что для тебя есть инобытие — другие вещи не ты; но и ты для них — другая.

Взаимность в ограничении — вот их состояние. Каждая несовершенна и небожественна, ибо предельна; но предельность эту они чинят друг другу взаимно. Они все небожественны, ибо их много; и потому они конечны и предельны; и опять потому сугубо небожественны.

Великое противоречие открывается в беспредельном: единое — стало внутренне многим (Парменид Платона); беспредельное — породило в себе пределы; бессмертное — породило в себе на время смертное.

И великая тяжба: каждая вещь посягает быть *всем* и томится, виновная, не желая отказаться от посягательства; каждая отделяет себя от других и тем не допускает их быть *всем* (беспредельным). Но тем самым она и себя не допускает до беспредельного состояния.

Каждая небожественна и несовершенна именно потому, что хочет быть *собою, определенной и вместе с тем* божественною, беспредельною. Каждая каждой чинит великий ущерб и неправду: их природа — в *противо-стоянии*; их противо-стояние — несовершенство и неправда.

Итак: их природа — в несовершенстве формы, посягающем на совершенство содержания и не допускающем себя и других до него. В этом их вина. Их спасение — в том, чтобы принять наказание и искупление. Их искупление — в отказе от себя, в отречении от своей особи, ограниченности, самостоятельности; в отказе от противо-стояния. Возврат к беспредельному. Но судьба их — в слепом посягательстве до конца. И от безвыходности космического конфликта и космического множества спасает временная ограниченность (смерть). «По определенному порядку времени» кончается их существование, и они возвращаются в лоно совершенной, божественной беспредельности.

В стремлении к беспредельности каждая права и отказать от него не может, ибо это есть в ней проявление самой божественной стихии. Но самое стремление это к божеству живет в душе в форме индивидуальности, так, что отказ от индивидуального предела означал бы угадание и самого влечения к Богу (как индивидуального). В то же время это правое влечение, живущее в неправой форме, — есть (именно вследствие своей индивидуальной формы) неправда, чинимая каждою вещью каждой вещи (*damnun* [– урон]).

Их существование есть *сложное бегство от собственного спасения*: конец, уничтожение их в беспредельном (то, что люди называют «смертью») создает им за¹⁴ них нежеланное и беспомощно искомое самоотречение и возвращает их к совершенству.

Их спасение заложено в их конечной природе: временная конечность спасает их от предельно-ограниченного, качественно-и-количественно несовершенного состояния.

В этом их судьба: судьба человека — всю жизнь лелеять свою ограниченность и посягать на совершенство, настаивать на том, что делает неосуществимым его стремление, его цель и его посягательство. И смерть как искупление и спасение вернет его к божеству. Державин: «И чтоб чрез смерть я возвратился, Отец! — в бессмертие твое»¹⁵.

Ибо утратить ограниченность и предел — значит вернуться к беспредельности.

Худшая неправда: человек *человеку* инобытие (этика Иисуса). Конечность — высшее бедствие вещей; но в ней их спасение.

Мудрость Анаксимандра: учение о судьбе человека как божественном осколке, имеющем прозреть радость своего конца и (Платон!) совершить высшую правду перед Богом и людьми, приняв смерть как искупление по определенному порядку времени.

[Лекция 5], часы 9, 10

АНАКСИМЕН. ПИФАГОРЕЙЦЫ

Учение Анаксимандра имеет свои затруднения.

а) *Основное: несоизмеримость беспредельного и вещей.*

Беспредельное Вещи

совершенно неопределенно; вполне определенны;

нечувственно, незримо; чувственны, зримы;

едино; множественны;

неизменно, непреходяще; изменчивы, преходящи.

Как же возможен здесь творческий переход и возникновение вещей из беспредельного?

б) Беспредельное постигается *не внешним образом, а внутренним*. Значит, душа к нему ближе, подобнее ему, чем вещи. Почему же оно не *душе-образно*, а вполне неопределенно?

с) Как возможно в нем *деление на вещи и движение* (собственно изменение!).

Деление на вещи предполагает *делимость беспредельного*. Делимость есть уже определяемость, ограничиваемость. Беспредельное должно быть внутренне определяемо при внешней беспредельности.

Движение: 1) предполагает крайне легкую делимость и проницаемость среды, в которой оно происходит; 2) может родиться только от самого беспредельного (ибо оно не имеет ничего иного) и в самом беспредельном. Оно должно быть само началом движения и внутренне легко-подвижным.

Все это привело Анаксимена к признанию, что *абсолютное, божественное первоначало есть воздух*.

Как представить себе этот воздух и почему именно воздух разрешает все эти затруднения?

а. Воздух Анаксимена *беспределен по объему, но определен*.

1) *По качеству* — он *воздух*.

Посему он *соизмерим* с вещами: остается только определить по количеству, и вещи возникнут; они возникают, по Анаксимену, в результате количественного процесса:

сгущение, уплотнение — *больше* воздуха в том же месте; разрежение, утончение — *меньше* воздуха в том же месте.

II) Он и *зрим*, и *незрим* — *прозрачен*;

зрится, чуть делается погуще, — туман, пар;

незрится, как только утончится, — и еще прозрачнее Фалесовой воды; открывает все через себя; еще легче ее во все проникает, все объемлет.

Он и *не чувствен* — ибо не тверд сам по себе, не осязаем, не сопротивляется телу.

Он и *чувствен* — мешает бежать, холодит при дыхании, свистит в ветре, валит деревья в буре.

III) Он *един* повсюду и во всем и множествен, обтекая каждую вещь, сопровождая ее, деля ее судьбу.

IV) Он всегда *воздух*, и природа его непреходяща, подобно влаге Фалеса, и в то же время — что изменчивее воздуха, ветра, дыхания?

Он через сгущение и разрежение обнаруживает величайшую удобопревратимость.

Посему: если принять, что беспредельное — есть по объему беспредельная, а по качеству определенная стихия — воздух, но *несоизмеримость* абсолютного и относительного отпадает, <то> по-видимому, и можно сказать: *вещи возникают из беспредельного воздуха, который внутри себя сгущается, уплотняется и в то же время, отчасти сгустившись, не выпускает вещей из себя, но продолжает их окружать в своем чистом и количественно-объемном беспредельном виде. Конец вещей есть их разрежение в первоначальный вид — т.е. их рассеяние, распыление, истаяние в воздухе.*

б. Понятно тогда и возникновение *богов* и *душ* из беспредельного. Воздух — тончайшая, почти уже нематериальная стихия — подобно душе, к которой он ближе. Воздух — живая сила воздыхания — дыхания — жизни. Дыхание — живое проявление души — ее функция (запыхаться в возбуждении, душно в тоске, вздохнуть при пробуждении,

часто и глубоко вздыхать в горе, всхлипывать в судорожном плаче).

Воздух и дух — беспредельное и предельное состояние единого первоестества. Анаксимен считал душу воздушной, а воздух божественным. Вот почему душа в человеке богоподобна, а чисто воздушные существа — свободные от уплотнения — суть боги.

с. Но родственный духу — *воз-дух* — сам по себе может рассматриваться как *безмерное пространство*.

Пустого пространства Анаксимен еще не знает. Оно и невозможно, ибо положило бы объемный предел беспредельному (Анаксимандру). Но воздух, заполняющий собою все беспредельные пространства вселенной, сам имеет все свойства *пространства*. Он как пространство — *необъятен* и бесконечен во все стороны. Он как пространство — *внутренне «бесконечно делим»*, определим и ограничиваем; внешне беспределен — ибо где же конец пространству, а пустым оно быть не может; внутренне определяем — тому свидетельством *ограниченные духи и души и сгущенные вещи*.

Он как пространство — *лежит в основе всякого движения*. *Движение*: куски сгущенного воздуха расталкивают чистый воздух, меняя место, — делимость и проницаемость воздуха; *рождение его*: в нем самом.

Откуда ветер? Откуда движение вещей? Почему отлетает душа из тела?

По божественному изволению — так действует божественное первоначало — перводвигатель — воздух. Воздух не имеет инобытия: движение, всякое и во всем, родится из него самого; он творец мира.

Посему можно сказать: *процесс в беспредельном, рождающий вещи и души в нем самом, есть его собственная творческая самодеятельность, в нем зарождающаяся и из него протекающая. Движение это вечно, т.е. беспредельно во времени, но создания его конечны. Воздух есть божественная потенция вещей и душ и создатель в себе мира конечного*.

Так пытается Анаксимен истолковать и исправить учение Анаксимандра.

Пифагорейцы

Дальнейшее развитие философской мысли определяется учением пифагорейцев о *числе*.

Оно слагается и понимается так.

Знание о Божестве есть именно *знание*. Т.е. не смутное, хотя бы и реально подлинное испытание его (например, чувство божественного, жизнь с ним или в нем или верующее общение с ним).

«Знание» значит *определенное осознание*, отчетливое и истинное формулирование.

Форма знания: понятие, суждение, формула, закон.

Знать Божество равняется знать *закон его бытия*. Но это есть именно *знание о Божестве*. Т.е. о том, что по бытию своему *абсолютно*, т.е. *пребывающее, первично, из чего все, что во всем и универсально*.

Итак: философия есть учение о Божестве как *первореальности в ее универсальном законе*. Мало знать, что Божество реально и пребывающее. Надо знать универсальный закон его жизни. Анаксимандр говорил, что оно беспредельно; следовательно, и по его учению *беспредельность есть закон Божественной жизни*.

Однако и по Анаксимандру — закон Божественной жизни не только в беспредельности, но и в распадении ее на вещи и людей, на конечные существования, и в периодической гибели возникающих в беспредельном мире.

Проблема *конститутивного закона Божией жизни* есть основная проблема Пифагорейцев и всей последующей философии.

Пифагорейцы, как никто, подходят к этой проблеме с *величайшим рационалистическим заданием и глубочайшим мистическим чувством*. Решение задачи представляется им как таинственное изведение, как особенное *испытующее проникновение* и уловление; они хотят как бы *подглядеть* закономерность божественной жизни. И верят, что узревший ее — приобщился реальной тайне. Тайна неизреченна, о ней нельзя говорить человеческим языком; ее запре-

шено профанировать. Ученики Пифагора упражняются в молчании; они организуют замкнутую секту; *μαθηματικὴ* (μαθηματικός — способный к учению; μάθημα — знание, наука) *посвящаются* в эзотерическое знание; *знающие, ведающие; акусматикὴ* (ἄκουσμα — все слышимое, рассказ, речь) слушают только популярные, экзотерические лекции; *слушающие, ученики*.

Болтливый ученик подвергался изгнанию; иногда даже сооружали ему могилу, как если бы он ушел из жизни, или ставили ему надгробный столб; а один из таких безбожников, по преданию, утонул в море. Но тот, кто приобщается тайне Божия закона, — проникает в жизнь Божества, приобщается его силы. Он имеет *знание сверхчеловеческое*, ибо «сущность вещей подлежит не человеческому, а божественному ведению» (С.Н. Трубецкой. *Метафизика*. 172), и *силу сверхчеловеческую* — он полубог.

Кротонцы называли Пифагора Аполлоном Гиперборейским; он творит чудеса и предсказывает — в один день и час явился сразу в двух местах, в Кротоне и Метапонте, с ним беседует высшая сила, и открывается ему («Здравствуй, Пифагор!» — при спутниках, испугались) три вида живых существ: Бог; подобные Пифагору; и человек. (Доксократики. Т. I. 71).

Он имеет высшую власть от высшего ведения. Знание его древне, как мир: его душа переселялась пять раз, и отец его первого существования — Гермес — дал ему силу *помнить* все события.

[Лекция 6], часы 11, 12

ПИФАГОРЕЙЦЫ (ОКОНЧАНИЕ)

Говорят, что Пифагор написал, помимо другого, одно сочинение, озаглавленное «Священное слово», которое начинается так: «О, юноши, благоговейно в безмолвии внимайте всему, что следует ниже».

Что же это за *знание*? В чем его *психическая* природа (структура акта)? И каков *предмет* его?

Прежде всего:

Это знание *не может быть обращено на беспредельное*; беспредельное не исчерпаемо никаким знанием, не уловимо никакую формулою; знать — адекватно фиксировать — определить — установить предел, доколе *оно*, а отколе *не оно*.

Посему: это знание обращено на *определенное и ограниченное*, ибо его можно адекватно фиксировать. Но определенное имеет не только это преимущество. Оказывается, что оно само состоит из беспредельного — соткано из него, пребывает в нем, *причастно ему*.

Конечные вещи — суть *фрагменты беспредельного*, определившегося — облекшегося в предел — принявшего конечную форму. Вещь — это *определенное* беспредельное — оформившаяся, ограниченная всекачественность; по стихии, по материалу, по «материи» — беспредельное; по форме, по виду, по *объему и количеству* — определенное. Поэтому: если беспредельное *абсолютно* — то в вещах подлинно присутствует само абсолютное.

Изучающий, познающий вещи познает и беспредельное. Но беспредельное только и познаваемо благодаря тому, что является определенным. Ибо беспредельное само по себе — есть *хаос*. Хаос — беспорядочное смешение всего; всякий порядок сделал бы беспредельное определенным; всякий строй, всякое *упорядоченное* смешение положили бы конец его беспредельности.

Беспредельное Анаксимандра неописуемо богато, невообразимо; но богатство это *не божественно*, ибо хаотично; богатство это ему не впрок и *не к украшению* — ибо оно смутно, беспорядочно, словом — хаотично.

Хаос — как бы он ни был богат — *не божествен*; ибо возможно высшее, необходимое состояние — закона и порядка. Хаос — лишь возможность порядка и закона — потенция. Создание конечных вещей в беспредельном есть не падение, а переход к высшему, *космосу*.

Стихия беспредельного есть хаотическая ткань космоса, сама по себе дремлющая, непросветленная, злосчастно мятущаяся в беспорядке. Только причастность *пределу* делает ее упорядоченной, организованной, закономерной.

Закон божественной жизни определяется началом предела; *предел* делает *хаос* божественным *космосом*.

Итак: божественна не беспредельность сама по себе, но *определенная* беспредельность, живущая в виде *системы закономерных определенных единств* (космос). *Божественный космос* — т.е. мир, как закономерное, гармоническое единство; как носитель и осуществитель закона, меры и гармонии.

Познать *Божество* значит познать *закон его жизни*; познать закон его жизни значит познать характер того предела, который вносит строй в мир; этот предел един, вечен и абсолютен; он есть то, *как* или *чем* божество *делит* (судит), устроит мир конечных вещей; тот *образец*, родовой способ, от которого все получает свой определенный *вид*. (Ср. Досократики. I. 82).

Это знание дается через изучение самих ограниченных, определенных, оформленных вещей. Ибо природа как единая гармония не могла бы быть познана, если бы она «не была внутренне присуща вещам, из которых составлен мир». (Метафизика. 172—173).

Итак: надо изучать конечные, определенные вещи, существующие в природе, чтобы выследить их закон; он и будет законом божественной жизни.

Пифагорейство дает этим впервые глубочайшее обоснование *эмпирическому естествознанию*; оно получает религиозно-метафизическое оправдание; эмпирик — не эмпирик, а участник космической мистерии, посвященный в тайну.

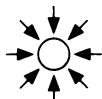
Этим же пифагорейство — в противоположность Анаксимандру — дает первое глубочайшее *оправдание мира конечных вещей*: «вещи» — не продукт злосчастливого обособления, а прекрасный и гармонический итог божественного творчества; они *не отпадают* и не обрекаются; они изнутри творятся укрытой в них силой божественной; мир вещей —

есть прекрасный, гармонический космос и закон *их* бытия есть закон *божества*.

Как же именуется и выговаривается этот закон?

Каждая вещь — определена из беспредельного — и этим *реализована* из *потенциального* состояния. Реальность вещи есть ее определенность; реально то, что определено; *определяющая сила есть само бытие* — причастность ему делает вещь реальной. Эта определяющая сила создает нечто — *ограниченное*. Она творит это нечто из неопределенного множества, характеризующего беспредельный хаос; она говорит бесконечному множеству хаотических «да» — творческое «нет» — обрывает бесконечное смешение — полагает конец растянутому — и стягивает, стаскивает (ἔλκω — Метафизика. 182, пр. 1) его в центры определенностей. Она отбирает из *неопределенного* множества — *определенное* множество и связует это множество свойств — в узел — в единство. Она творит из *множества* — *единство*. Но *множество в виде единства есть число*.

Божество *счисляет вещи*: не «считает их количество», а *творчески синтезирует многое в единое*, владея этим многим изнутри.



Числом называется все, что *едино*, содержа в себе *множество* закономерно объятых. Но таково в мире все; по-сему все в мире есть число.

Число есть закон божественной жизни.

О природе числа

1. Число пифагорейцев есть нечто *качественное*.

Обычное понимание числа: качественно все вещи многообразны и различны; у разных по качеству вещей — разные законы (например, химия; минералогия; зоология). Но есть в связях и соотношениях всех вещей нечто одинаковое, независимо от качественного различия; это одинаковое во всех качествах не зависит, очевидно, от качества; так, что *его мож-*

но поставить за скобку, выделить и потом сразу сказать о *всех* качествах; *универсальный* закон качеств определяет их, как качества, но сам по себе лежит в другом измерении — количественном; потому он и универсален для всех качеств.

Итак: обычно количество есть то измерение вещей, которое остается от *всех* вещей после того, как *отбросить* все качество.

Это *отвлеченное* мышление *закономерного* «*вместе-бытия*» и «*опять-бытия*»: вместе и опять — *множество*, *взятое сразу без переходов*, как *единство*.

Число пифагорейцев есть количество, не отвлеченное от качества; взятое вместе с тем качеством, которое им сосчитано, охвачено, счислено, синтезировано; это *окачественное* количество; это не два, три, сто — *чего?* «ничего», *пустые*; это не сто — «чего угодно», «безразлично», «чего бы ни было»; но это и не два «дерева», сто «песчинок», три «дома».

Это — один, два, три фрагмента той *всекачественной беспредельности*, из которой *все сущее*. Число есть *счисленная и счисляющаяся* стихия беспредельности; оно не отвлеченное; уже потому, что не есть условная познавательная абстракция; оно *не предмет, препарированный в познании*; но *предмет сам по себе*, заданный к познанию; оно не арифметическое образование, а метафизическое; не мертвое, а живое; не бескачественное — всекачественное; оно не «идеально» (не продукт мышления), но *реально*; оно есть подлинная реальность и не бескачественная, а всекачественная.

Это есть *по форме* — сам предел, сама грань, сама определенность, сама законченность, сама закономерность (отсюда подобие абстрактнейшему, что мыслимо, числу арифметики); это есть *по содержанию* — неопределеннейшая, безгранная стихия, из которой выковалось некое *живое существо* (отсюда близость к беспредельному).

Эта великая живая *единица* — единая, как «раз», стихийно живая, как апейрон; великая живая *двоица* — двойная, как «два», стихийно живая, как апейрон, и т.д. и т.п.

2. Число пифагорейцев есть *творческая сила*, это есть нечто *живое*, а потому *действующее*, а потому *сила*; сила эта

не вне мира и вещей, но в мире и в вещах; если бы она была вне мира — то мир лишился бы предела и распался бы в апейрон. Эта сила — или эти силы — творят мир, находясь в нем *имманентно*; они *контрагируют всекачественный* апейрон в узлы, но эти узлы — суть закономерно счисленные синтезы; они делают то, что у Анаксимена делал сам воздух, *сгущаясь*; и подобно воздуху Анаксимена они могут это делать потому, что сами, подобно богам Анаксимена, — созданы из всекачественной стихии.

Божество пифагорейцев есть *сонм божественных сил*, как органическое единство работающих творчески над оформлением мира; это абсолютное — как сонм абсолютных сущностей, связанных воедино ритмической сопринадлежностью (*система чисел как единство*).

3. Число пифагорейцев есть *закон природы*. Но не абстрактная сила — а *творческий modus essendi*¹⁶. И даже не способ бытия, а то, *как все есть на самом деле*, т.е. живой строй и порядок мира.

Конечно, этот живой реальный порядок мира можно рассматривать и познавать в его чистом виде, т.е. не как он живет в воде, в горах, в звуках, в камнях, в теле, а как он живет *везде и во всем*. Но это «как» есть и само по себе некое *что-то*, и притом абсолютное реальное что-то.

Следовательно: не человеческий ум считает и меряет мир числом, *но мир живет числом; по способу числа*; и даже не мир живет числом, а *число живет миром и в виде мира*; и не мир живет по способу числа, а *число живет в мире по своему способу*; число творит мир, счисляя его, т.е. синтезируя его по собственному закону.

Когда человек подходит к миру — то мир уже счислен, синтезирован живою силою числа; число есть реальный закон мира, реальный способ мира; но закон — как *сила*. *Знать мир = знать его закон = знать численные связи мира = знать живое создание и явление числа*. Это значит — жить Божиим законом, воспроизводить его в себе, пребывать в нем созерцанием и жизнью, не только сознанием повторять его в себе, но жизнью своею осуществлять его: ибо, у нас *одна го-*

лова, два глаза и две руки; семья состоит их *трех* людей, дом строится о *четырёх* углах, рука владеет *пятью* пальцами и т.д.

Знает человек или не знает, он живет и творит ритмом числа; и всюду, где ритм числа прочен и верен, — всюду возникает *истина* и *красота*.

В этом отношении пифагорейцы являются основателями *математического естествознания*. Математическое естествознание изучает и доселе мир *sub specie quantitatis*¹⁷: знание о мире — все сводится к знанию о том, какое количество пространства вещь занимает; сколь велика ее плотность и тяжесть; сколь долго во времени она длится; сколь быстро и равномерно движется.

Оно сводит количества к *качественной формуле*, к измерению и уравнению; к количественной комбинации единицы простого качества. Например, механика — формулы движения; физика — формулы веса, объема, плотности. Качество не изучено до тех пор, пока не испарилось в количественных формулах.

Первый — Анаксимен: вещи состоят все из воздуха, количественно меняющего свою плотность. Пифагорейцы — первые математические естествоведы. Но повторяю: формулы их суть не отвлеченные формулы, а *катехизические слова откровения*. Они выговаривают и описывают *творческие схемы жизни Божией*, когда говорят о движении, звуках и т.д. Знающий это откровение знает подлинную *истину*. Истину о мире, которая есть *реальная истина мира*. Но истина мира есть истина *всех вещей*; она живет в них и творит их; это есть *определенная истина*, определенная сущность вещей; истина = вещь, поскольку она определена, истина = живое начало предмета в вещи; истина = число = божественное в мире.

Здесь: указание.

Я не излагаю подробно метафизическое учение об основных числах. Оно изложено гениально у С.Н. Трубецкого (Метафизика Древней Греции. Глава о пифагорейцах, § 5, дальнейшее изложение метафизики числа).

Кто раз прочувствует и продумает этот параграф, тот унесет в душе пожизненную благодарность к Трубецкому.

4. Все это необходимо оправдать в эмпирическом опыте мировосприятия.

а) Абсолютное *вездесуще*. Число *вездесуще*. Что не поддается *счету* в мире? Все вещи имеют внешнюю фигуру и форму, т.е. измеримы линией и плоскостью; движение точки дает линию, движение линии — плоскость, движение плоскости — форму тела.

Итак: в сущность каждой вещи входит измеримость линией и плоскостью; а линия и плоскость измеряются числом.

Итак: *форма вещи определяется числом*. Но качество вещи есть оформленный апейрон. Всекачественность сама по себе — хаос; определенная — она дает космос. Все вещи состоят из единого простого качества *всекачественности* (апейрон Анаксимандра облегчил пифагорейцам уход в *quantitas*, ибо разрешил все качества во всекачественность, т.е. снял вопрос о качестве; также и воздух Анаксимена).

Еще Анаксимен говорил, что *качество* вещи определяется как функция двух количеств: единицы объема и множества объятых частиц (сгущение и уплотнение). Для пифагорейцев это не подлежит сомнению: ибо всякая вещь есть множество, объятное единством.

Итак: *качество вещи определяется числом*. Точка — единица; линия — двоица; плоскость — троица; тело — четверица. Число есть мера меры всех вещей; или, если угодно, сущность сущности.

б) Изменение числа — меняет все вещи; посему качество есть реальный закон мира. Качество звука иное — если струна длиннее или сильнее натянута. Терция, квинта, октава определяются численным соотношением. Посему *число есть начало гармонии*. Природа тела *иная*, если она определяется различными геометрическими фигурами. Геометрия имеет свои законы гармонии, например, золотое сечение. Пропорциональные соотношения как закон красоты: линия делится на две части так, что целая относится к большему отрезку, как больший к меньшему:

$$\begin{array}{l} a \\ c \end{array} \left| \begin{array}{l} 5 \\ 8 \end{array} \right. \begin{array}{l} ab:bc=bc:ac \\ 13:8=8:5^{18}. \end{array}$$

Весь человек: от головы до начала ребер, как *эта* часть: от начала ребер до подошвы.

Посему число есть закон *вещественной красоты*.

Арифметика и геометрия, физика и эстетика переплетаются у пифагорейцев и перебрасываются своими категориями. Это допустимо потому, что божественная сущность во всем едина и верна себе.

с) Отсюда *космогония пифагорейцев*.

Мир состоит из предела и беспредельного, которые различны по природе своей, но в жизни мира неразрывны.

Предел есть начало *единства*; *беспредельное* — *множества*.

Предел сдерживает и увенчивает: нечёт.

Беспредельное распадается и делится: чёт.

Предел верен себе, меняет, но не меняется: неподвижное.

Беспредельное хаотически изменчиво: движущееся.

Предел есть начало силы и творчества, гармонии и праведности: правое.

Беспредельное — начало слабости и беспомощности, дисгармонии и греха: левое.

Предел активен, довлеет себе, оформляет: мужское.

Беспредельное пассивно, не самодовлеюще, оформляется: женское.

Предел — божественное начало, совершенное: прямота, свет, добро, квадрат.

Беспредельное — темная возможность, несовершенное: кривизна, тьма, зло, продолговатый четырехугольник.

Из их связи возникает мир. В хаосе беспредельности неизвестно откуда возникает сосредоточенное начало предела, т.е. *некое определенное первоначальное единое*, гнездо определенности в беспредельном. Жизнь его есть горение, деятельность — *дыхание*; оно втягивает в себя беспредельную стихию. Стихия вступает в *единство предела* и образует в нем пустоты, неопределенности, промежутки: *родится пространство*. Стихия движется, меняется, длится и определяет себя временем: *родится время*. Предел определяет

все это по-своему числом: возникает множество вещей, движущихся по математическим законам и разделенных счисленными промежутками. Так возникает *космос*.

Жизнь первоначальной определенности есть особое, ритмическое, закономерное *горение* — и само все определяющее средоточие есть определяющий огонь, Гестия. Этот огонь — есть божественное средоточие мира; определяющее — в его чистом виде. Падение частиц этого огня в вещи родит *одушевленные* вещи; и души суть частицы божественного огня, вносящие закономерность его ритма в тела и зиждущие органическую жизнь.

Предел — есть как бы огненно-духовно-разумное начало, организующее мир объективно и дающее человеку изнутри возможность познать субъективно сродную ему во вне огненную стихию мира.

Число творчески обжигает и выжигает форму вещи, подобно тому, как разум обжигает форму понятий.

Разум есть способность числа и счисления в душе человека. Посему, кто в жизни своей руководится *числом*, тот живет *разумом* и ведет жизнь богоподобную. Жить *числом* значит превращать *множество* жизненных сторон, свойств, влечений, обстоятельств в *организованное гармоническое единство*. Все в жизни должно быть стройно организовано, так, как *слажено божественное лоно первоначальной огненной организованности*.

Вот откуда у пифагорейцев такое большое внимание к воспитанию человека и к организации политической жизни (об этом можно найти подробнее у Трубецкого и Гомперца; см. у Маковельского I. 57–62).

[Лекция 7], часы 13, 14

ГЕРАКЛИТ

Когда мы говорим об учении Гераклита в истории философии, мы разумеем предметное содержание 126 отрывков¹⁹, разрозненных, оборванных и начатых часто на полу-

слове, парадоксально сформулированных и трудно передающихся переводу. Разуметь их трудно. Прозвище «Темный» (*σχοτεινός*). Уразуметь их *почти* все можно и должно. Необходим индуктивный подход, сразу осуществляемый и от *предмета*, и от *текстуального смысла*. Встреча.

Предмет Гераклита доступен и нам: Гераклит дает нередко ключ к Гегелю, а Гегель к Гераклиту. И вспышками света озаряется вся философия между ними.

Предмет Гераклита: *мир единый в Боге и через Бога*. Единство и разумность мира; единство — несмотря на то, что он есть непрерывный вихрь изменения, и даже *именно через это*; разумность — несмотря на видимую борьбу противоположностей и случайность, и даже *именно через это*; разумность, которая *едина* — начал не два, а одно, которая во всем сама и сама есть все, и из нее состоит все сущее; и эта разумность — есть первокачество — первостихия — *огонь*.

Все это нужно оправдать *в тексте Гераклита и в личном опыте мировосприятия*.

1) *Познать* для Гераклита — значит познать *Божественное*. Гераклит живет той же задачей, как и его предшественники, учения коих ему известны (Трубецкой. 107).

Божественная сущность имеет *закон своего бытия*, которого он не преступает так, как солнце не преступит положенной ему меры (94)²⁰. Этот закон она вносит во *все*, что есть *через нее*, т.е. во все без изъятия. Этот закон есть сама *сущность* Божественного первоначала, его подлинная природа, его качество.

Гераклит ищет *единое* — через которое есть *весь множественный мир*; его *качество* должно быть *основой единства*. Такое *единое*, которое *во всем одно* и которым все определено. Оно *всеопределяющее* — и поэтому само, по своему *ритму*, — как *о—предел—ивающее*, — есть начало *предела*. Но в то же время, как *все—собой—из—себя—составляющее*, оно по качественной природе своей есть *не то и не это* качество, а нейтральность всех качеств; *творческая индифференция* или *качественная беспредельность*.

2) Бог есть то *единое* «солнце, без которого, несмотря на остальные светила, была бы ночь» (99).

Итак: Гераклит первый монист *предела* после Анаксимандра — первого мониста *беспредельности*; Анаксимена — второго мониста *беспредельности*; и Пифагора — первого дуалиста: предел и беспредельность.

«Божественное» Гераклита есть начало качественно-*всекачественное*, а по ритму жизни, т.е. по своему живому ходу, способ быть и творить — сам живой *предел*. Этот нейтрально-всекачественный живой определяющий творец всего и состав всего — есть *разум или огонь*.

Что значит это отождествление разума и огня? Почему Божество есть Λόγος и почему πῦρ, и как возможно, что λόγος и πῦρ — одно и то же?

3) *Идея разума*. Божественное есть *определяющее* начало, и определение это состоит в том, что оно *само вступает* в известное *состояние определенности*. Божество есть *всекачественный предел*, который облекается в форму *определенно-качественной определенности* (например, становится твердой, земляной, напластованной, в центре вознесенной, по краям разнообразно опущенной массой — гора; или мягким, шаром, влажным, желтым, выросшим на дереве — апельсин).

Быть определяющим началом = быть началом ограничения, устройства, завершения, меры, гармонии. Началом *закономерного строения*; источником *правильного бытия*; но средоточие меры, закона, правила — есть *разум*. Поэтому мир строен, и гармоничен, и прекрасен, и целесообразен — в меру своей *разумности*. То, в чем *разум*, то закономерно устроено и прекрасно. Оно сотворено *по правде и по закону*. Оно сотворено *разумом*, т.е. абсолютным первоначалом. Но оно *едино и единственно*. Поэтому *все из него и все через него и все — им*.

Все, что есть — есть *оно; оно само; разум*. Поэтому *все сущее, весь мир* — есть *сам разум*: т.е. соткан из *разумной стихии* и есть она сама; *быть* — значит *быть через Бога*, значит быть созданным от разума и по разуму. И таков весь мир.

Вот почему Гераклит говорит:

«Все совершается по Логосу». (Фрагмент 1.)

«Скрытая гармония есть божественная мудрость или мировой разум, который все порождает и всем правит» (54).

«Божественный закон господствует, насколько ему угодно, довлеет всему и все побеждает» (114).

Все следует его закону: и светила, и растения, и вещи, и стихии: «и море разливается и получает свою меру по тому же самому Логосу», «правляющему вселенною» (31).

4) *Идея огня*. Этот Божественный разум есть *огонь*.

I. Божественное первоначало есть единое и единственное, сосредоточивающее в себе *все* качества и *всю* активность. Это средоточие всякого бытия: все — сразу — в одном. Это означает: что Божество есть не только нечто интенсивное, но сама *интенсивность* (т.е. сосредоточенность обилия в единстве).

И вот *огонь есть интенсивнейшая из стихий*. По сравнению с характером его бытия вода есть осуществление расплывающейся экстенсивности: земля — тяжелого, косного, нетворческого покоя; воздух — быстрого, легкого, *рас*-средоточенного опустения.

Быть для огня — значит быть *интенсивно*, значит *гореть*, быть изо всех сил, неистовым, пожирающим рвущимся ритмом; ураганным пожаром. Огонь есть *стихия самой интенсивности*.

II. С этой интенсивностью стихийного бытия может родиться только интенсивность, с которою *дух человека горит в разумной мысли*. Эта интенсивность собирается и сосредотачивается именно не в ощущении, разбросанном своими корнями по периферии тела, и не в чувстве — которое чем *сильнее*, тем *больше объем* занимает в душе и этим себя обессиливает; а может быть и слабым; и не в воображении — которое, предоставленное самому себе, несется от предмета к предмету и быстро истаивает в ничто; и не в воле — которая дробится и слабеет в единичных желаниях и может быть *совсем слабой*. Но именно в *мысли*, которая, если она *не* интенсивна, не собрана, не сосредоточена, не

сильна, — то ее *вовсе нет*, а есть лишь ее суррогат: расплывчатое, конкретное²¹ представление. Но если *мысль* — подлинно налицо, то она образует *высшую сосредоточенность внутренней жизни*: все внимание напряженно уходит в *одно* содержание и вовлекает в переживание его *волю* — как волю к знанию, *чувство* — как любовь к предмету, *воображение* — как главную опору мыслящего видения и *ощущение* — как поставщика материала.

В *мысли дух горит* — т.е. живет *интенсивнейше*; он уразумевает — *объясняет* — *освещает* — *усматривает освещенное с очевидностью*; он *светит мыслью* — себе и миру — и в этом он оформляет и чувство, и волю, и воображение, и ощущение.

И когда в этом освещении, в этом зрячем анализе, дух *утомляется и подводит итоги*, то он видит — что в нем *ничтожное* содержание души разоблачилось в своем ничтожестве и отгорело, великое — осветилось и загорелось, а душа — сожгла свою силу и нуждается в отдыхе.

III. Вот почему *мысль огненна*. Но и *огонь* — есть *разумная мысль*. Огонь — чего коснется — *обжигает*. Поверхность, форма обожженного меняется — становится меньше — получает новый предел и вид. Так, огонь есть сила *определяющая и ограничивающая*. Он делает с вещами то, что мысль с представлениями.

IV. В этом — *огонь* — есть та единая *сила*, которой все *уступает и подчиняется*: и воздух — который им так охотно и радостно наполняется; и вода — которая с шипением сохнет и испаряется, улетая паром по его зову; и земля — которая в вулканах раскаляется и течет лавообразная.

Огонь есть сила, которой нельзя сказать *нет*. Все отзывается на его появление *приятием* — загорается. Почему? Потому, что он — субстанция всего; родная всему сущность, подобно воде Фалеса. Но вода у Фалеса была властна *пропитать* собою и *растворить* в себе; а огонь — властен и *уничтожить*. Он есть *абсолютная сила*: т.е. божественная сила. И в этом он *как разум*: ибо *нет и не может* быть ни в душе, ни в теле такого, что могло бы противиться и не под-

даваться *силе мыслящего разума*: от разума и от огня — нет спасенья, но и спастись *не надо* — то и другое *божественно и благодатно. Рок. Светлый рок.*

V. Как божественная сила — огонь есть начало *действующее.*

Огонь непрестанно активен: сущность его в горении — интенсивнейшем из всех состояний, — т.е. уже не в состоянии, а действующем ненасытно стремящемся порыве.

Огонь есть *процесс*: где он — там вихрь изменений — там дышит сама *стихия обновления*. Кончается одно и начинается другое. Все становится неузнаваемым, новым, небывшим.

Огонь *обновляет бытие*: т.е. *творит* небывшее, полагая грани — бывшему.

Огонь есть *творческая* сила. Он — сама сосредоточенная, собранная сила жизни.

Он есть *квинтэссенция жизни* — ибо жизнь есть не что иное, как *неустанный творческий поток обновляющего преобразования.*

Поэтому все, что присуще огню, все живет, обновляется. А ему присуще все. Посему — $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \rho\epsilon\acute{\iota}$ ²².

В этом огонь — подобие разумному духу человека (Гегель): ибо разум воспринимается Гераклитом как *творческая сущность духа.*

VI. И вот, подобно разуму — огонь есть сила, *питающаяся собою и возрастающая через себя*. Разумный рост духа начинается с его обращения к себе. Познай самого себя — дельфийский оракул — Сократ. Углубление и укрепление разума — *через себя*. Так и *сила огня*: внутренняя самопочинность — тяготение к росту и распространению — входит в его сущность.

Огонь нуждается в вещах, в материале — но это только видимость: ибо все вещи — его видоизменение — встреча с собою.

Разум нуждается в вещах, в материале — но и это только видимость: ибо все вещи — суть видоизменение разума — встреча с собою.

VII. Вот почему *разум* и *огонь* одно и то же: Божественное первоначало.

Огонь еще больше, чем вода Фалеса, имеет *все качества Божества*: огонь освящает себя и через себя все — так и разум человека в себе и в мире. Но именно так и Божество в откровении своем — *молния в туче*. Огонь есть *чистейшая из стихий* — ибо, касаясь других стихий, он не теряет чистоты (как мутнеющая вода и удушливый, пыльный воздух), но еще и их очищает. Огонь очищает — вещи и душу (жертвы). Огонь — *радостнейшая из стихий*: источник света и тепла — везде и в солнце, т.е. источник *жизни*, исчезающей без света и тепла. Он — источник высшей радости (восход солнца, пифагорейцы) — и потому божествен.

В этом тождестве *огня* и *разума* — новая утонченная форма гилозоизма: духовное — материально, материальное — духовно. Душа есть не *символически*, а подлинно вид огня, и жизнь ее — горение. Материя есть не символически, а *подлинно* вид разума, и жизнь ее есть *горение разума* (в виде вещи).

Отсюда: Бог — имманентен миру — творческая сущность; разум — имманентен миру — творческая сущность; огонь — имманентен миру — творческая сущность.

Гераклит: «Этот мировой порядок, тождественный для всех, не создал никто из богов, ни из людей, — но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами вспыхивающим и мерами угасающим» (30).

«Всем правит молния» (т.е. вспышка небесного огня, стремящаяся к земле) (64).

«Огонь разумен и есть причина устройства мира» (64).

Вот почему: «Солнце (= разумное пламя. Учение. 12. — *И.И.*) — блюститель и страж времен, определяет, руководит, выявляет и открывает перемены и времена года, которые приносят все с собой» (100).

«Жизненная теплота, исходящая от солнца, дает жизнь всему, что живет» (67а).

5) *Отсюда*: *огонь есть разум, есть субстанциальное единство всего множества в мироздании.*

Огонь есть то, из чего *состоит все*. Весь мир. Его средоточие, чистое и священное, есть Божественный центр мира – Божий разум – чистый огонь – вне модификаций и осложнений – разумный разум – огненный огонь – несмешанный – Логос в небесах – Гестия пифагорейцев. *Огненный разум Бога (мое описание)*

Модификация его – его частица – осложненная – не чисто огненная – смешанная – Логос в виде души человека – увлажненный огонь. *Огненный разум человека (мое описание)*

Модификация того же единого огня – но уже не огненный разум, а разумный огонь – претворенный, вполне видоизмененный – в виде других стихий – *разумный огонь вещей мира (мое описание)*.

Вот почему Гераклит называет огонь «недостатком и избытком». Недостаток есть, по учению его, образование мира, а избыток – воспламенение (65).

б) Огонь есть сущность *всего* сущего. Многокачественность мира – сосредотачивается упрощенно в его *простой всекачественности*.

Огонь – *все качества* – но в потенции – т.е. они могут из него развиться – содержась в нем – но не в единичном виде.

Огонь – нейтрализация – индифференция – неоразличенное безразличие всех качеств и стихий. Поэтому он – в *каждой* – есть *ее суть*; но облеченный в *ее вид*.

Отсюда – учение о *тождестве противоположностей* и учение о *двух видах у мира*: видимом, являющемся виде, и скрытом, существенном виде; и отсюда учение о *двух видах знания*.

7) Истинная сущность всего есть огонь – огненно-эфирное тело разумности (Учение. 8), скрыто присутствующий во всех как *всекачественная субстанция*. *Огонь приемлет вид других стихий и, следовательно, всех вещей*.

Гераклит: «посредством сгущения и разрежения» (Жизнь. 8; Учение. 5).

«Превращения огня – во-первых²³, море; море же наполовину есть земля, наполовину ураган» (т.е. воздух) (31).

«Бог есть день и ночь, зима и лето, война и мир, насыщение и голод (все противоположности). Этот разум видоизменяется, как огонь, который, смешавшись с различными благовонными курениями, называется по благовонию каждого» (67)

Поэтому из моря возникают — земля, небо и то, что между ними (31). И море разливается по тому же самому Логосу, который был прежде возникновения земли (31). В этом круговороте стихий — «все обменивается на огонь и огонь на все, подобно тому, как на золото товары и на товары золото» (90).

Огонь превращает все в процесс и заставляет все переходить во все, утверждая родство и единство всех качеств мира. Все меняется — все течет — все обновляется — огонь есть сама текущая, текучая стихия.

«Не только ежедневно новое солнце, но солнце постоянно непрерывно обновляется» (6).

«На того, кто входит в ту же самую реку, каждый раз текут новые воды» (12).

«В одни и те же воды мы погружаемся и не погружаемся, мы существуем и не существуем» (49а).

«В одну и ту же реку невозможно войти дважды, и вообще нельзя дважды коснуться смертной субстанции, которая была бы тождественной; но, изменяясь с величайшей быстротой, она рассеивается и вновь собирается; лучше сказать, не “вновь”, но в одно и то же время она и прибывает, и убывает, и притекает, и уходит» (91).

И род людской увлекается в этом процессе: «Люди, родившись, хотят жить и умереть, или, скорее, найти покой, и оставляют детей, чтобы и те умерли» (20).

Жить — значит спешить навстречу смерти; значит — умирать. Живущий горит огнем, который меняет его, жжет и сжигает. «Все, что мы, бодрствуя, видим, есть смерть, а все, что мы видим, когда спим, есть сон» (21). Но эта смерть — есть *обновление*. Огненный процесс сожигает божественно, творчески — и там, где кончается одна жизнь, расцветает другая: «Бессмертные смертны, смертные — бессмертны»

в этом божественном горении; «жизнь одних есть смерть других, и смерть одних есть жизнь других» (62).

Огонь божественный угасает мерами только для того, чтобы вспыхнуть в другом *новыми прекрасными мерами*.

Пушкин:

Где наша роза,
Друзья мои?
Увяла роза,
Дитя зари.
Не говори:
Так вянет младость!
Не говори:
Вот жизни радость!
Цветку скажи:
Прости, жалею!
И на лилею
Нам укажи²⁴.

Посему в мире нет качественных, абсолютных противоположностей, но все противоположности относительны и соотносительны, обуславливают друг друга, переходят друг в друга и растворяются во всекачественной индифференции огня.

Быть и не быть можно сразу; жизнь есть становление — уже есть и еще нет, все то же и уже не то (49а).

«День и ночь — одно» (57).

«Добро и зло» — болезнь и лечение — суть одно (58).

«Путь вверх и вниз один и тот же» (60).

«Морская вода — чистейшая и грязнейшая; для рыб она питательна и спасительна, людям же негодна для питья и пагубна» (61).

«В нас всегда одно и то же: жизнь и смерть, бдение и сон, юность и старость. Ибо “это”, изменившись, есть “то”, и обратно, “то”, изменившись, есть “это”» (88).

«Болезнь делает приятным здоровье, зло — добро, голод — насыщение, усталость — отдых» (111).

«Холодное становится теплым — теплое холодным; влажное сухим — сухое влажным» (126).

И винт вращается по кривой, по спирали — а путь его прямой, как и он сам. Итак — кривое и прямое тождественно (59).

Посему *противоположности необходимы в мире: их борьба — не дает им уйти слишком далеко от божественной всекачественности огня и, приобщая их равновесию, мере, гармонии, дает торжество разуму в мире.*

«Они не понимают, как расходящееся согласуется с собою: оно есть возвращающаяся к себе гармония». (51). Ср. образ круга (103)²⁵.

«Расходящееся сходится, и из различных образуется прекраснейшая гармония, и все возникает через вражду и распрю» (8).

«Война есть отец всего, царь всего» (53).

«Но должно знать, что война всеобща, что правда есть раздор, и что все возникает через борьбу и по необходимости» (80).

Так что жизнь разлагается без борьбы (126).

Но *спорящие — приближаются к божественной индифференции* (122).

Отсюда необходимость в мире низших состояний, зла и совершенства.

Анаксимандр не объясняет этого: отпадение вещей от беспредельности было роком *Бога и вещей*. Но зачем же это? Необходимость *утверждалась, но не осмысливалась*.

Гераклит объясняет: быть в другой стихии — не в виде самого огня — значит *покинуть его всекачественность и разойтись на качества*.

[Лекция 8], часы 15, 16

ГЕРАКЛИТ (ОКОНЧАНИЕ)

Жизнь в другой стихии тем ближе к *чистой огненности*, чем больше борьбы и уравнивающей разные качества *распри*. Посему *совершенство* нуждается здесь в *несовершен-*

стве для того, чтобы быть ближе к истинному совершенству — божественно-разумно-огненному. Мир нуждается в борьбе и процессе — чтобы быть ближе к огню. Это огонь и вносит борьбу и процесс во все. Следовательно, *борьба и процесс* суть подлинное действие Божества в мире; действие, которым оно сводит все к себе, к своей чистой и горячей всекачественности.

8) Это *истинное космическое обстояние* (согласно которому за множеством скрыто единство, за раздором — гармония, за хаосом — разумность, за разными качествами — всекачественность огня, за вещами — Божественное первоначало) — может быть *открыто* человеку и *закрыто* для него.

Знание этого есть *философская мудрость*.

Незнание этого — ослепленность множеством, хаосом, многообразием — есть слепота и беспомощность.

Согласно этому *мир имеет два вида*, человек — *два знания*, а этика есть *борьба за огненность души*.

9) Итак, *мир имеет два вида*.

Видимая поверхность его, взятая сама по себе, *не исчерпывает его истинной сущности*; она являет то, что на самом деле определяется не так, но имеет другое, *высшее значение*. Так, раздор в мире, борьба и война — не просто сумятица противоположных сил, уничтожающих друг друга. Мир, по Гераклиту, не есть «куча сору, рассыпанная на удачу» (124). Пусть на поверхности царит слепой случай; пусть мировой процесс имеет вид *непроизвольности*. За эту непроизвольностью, как осмысленность за играми ребенка, скрывается глубокая, имманентная, органически присущая миру правильность: «Скрытая гармония, которая сильнее явной» (54). «Вечность есть дитя, играющее, играющее в шашки; царство над миром принадлежит ребенку» (52).

Это значит, что огонь, правящий миром, — *непосредствен, чист, органически-разумен*, как душа ребенка. Но в этом надо убедиться. Убедиться же в этом можно только на основании предметного знания; оно есть *философская мудрость*. Но такое знание доступно только лучшей, чистой, *огненной душе*.

10) Истина открывается людям *не легко и не сразу*.

«Хотя этот Логос существует всегда, недоступен он пониманию людей, ни раньше, чем они услышат его, ни тогда, когда впервые коснется он их слуха. Ведь все совершается по этому Логосу, и тем не менее люди оказываются незнающими всякий раз, когда они приступают к таким словам и делам, каковы те, которые я излагаю, разъясняя каждую вещь согласно ее природе и показывая, какова она» (1).

Таковы люди, слышащие слово философской мудрости.

«Остальные же не знают, что они, бодрствуя, делают, подобно тому, как они забывают то, что происходит с ними во сне» (1).

Привыкшие к обыденной жизни и поверхностным воззрениям, они «неспособны понять услышанного, подобно глухим. К ним приложима пословица: “Присутствуя, они отсутствуют”» (34).

И так живет «большинство — не понимая того, что им встречается, да и то обучение не разумея, но самим им кажется, будто они знают» (17).

«В познании видимых вещей — люди обманываются» (56).

Да это и понятно. Описание самой банальной и вульгарной вещи, выраженной в форме загадки, может провести мудрейшего человека. Так, Гомера одурачили же дети, убивавшие вшей и загадавшие ему: «Все то, что мы увидели и поймали, — мы выкинули, а то, чего не увидели и не поймали, мы носим» (56).

Поэтому человеческие мысли, если они не более как человеческие мысли, — суть детские забавы (70). Люди поступают и говорят, как во сне (73); перенимают друг у друга, как маленькие дети у родителей (74); «расходятся с тем Логосом, с которым они имеют наиболее постоянное общение, с правителем вселенной, и вещи, с которыми они ежедневно встречаются, кажутся им незнакомыми» (72).

Окруженные отовсюду божественным огнем (*ср.* Учение. Пункт 16²⁶) в его видоизменениях, храня его и в себе, в своем субъективном разуме, люди бредут, как сонные или

как слепцы, не знающие света; они, как глупцы, рады сходиться с ума от первого попавшегося слова (87)²⁷; верят народным певцам, учась у толпы (104)²⁸; не умеют ни выслушать, ни высказать (19) и не умеют даже скрыть свое невежество (109)²⁹; судят вкривь и вкось и готовы верить торопливым заключениям о самых важных вещах (47)³⁰.

Но, главное, они расходятся с Божеством и его природой: «У Бога все прекрасно, хорошо и справедливо; а люди считают одно справедливым, другое несправедливым» (102). И не понимают, что изрекают хулу на Бога, хуля его живое явление. И эта хула на Бога понятна: «ведь собаки лают на тех, кого они не знают» (97).

11) А между тем при соблюдении надлежащих условий *душа* человека обладает способностью к *истинному предметному знанию*. Эта способность объясняется тем, что *сущность души, субъекта и подлинная сущность мира, предмета — однородны* и при встрече сливаются. Способности души объясняются ее онтологическою природою. В чем же она?

Душа — подобно всему миру — состоит по существу своему *из огня*. Но, подобно всему миру, она есть огонь не в чистом его виде — а в стихийном видоизменении. (Учение. 5)³¹.

Чистый огонь, угасая, но не переставая быть эфирным огненным телом (Учение. 8)³², уплотняясь и сгущаясь, становится водою. Вода — новая стихия — соприкасаясь с огнем, в чистом виде — испаряется и *окружает своими влажными парами отдельные искры Божьего огня*. Так возникают индивидуальные души. Вот почему *душа*, по Гераклиту, возникает из соединения *разумного огня и сравнительно неразумной влажности*.

Душа человека сразу *разумна* — огненна и *неразумна* — влажна.

Душа разумна:

«Душе присущ Логос, сам себя умножающий» (115).

«Всеим людям присуще... быть разумными» (116)³³.

Гераклит «считает душу искоркой, или звездой» (Учение. 15)³⁴.

Душа неразумна:

Она возникает из воды (36). От испарения ее (Учение. 15)³⁵. Все чувственное в человеке — ощущения, идущие от тела, неразумные движения души, желания, аффекты как таковые — все это *влажно*, влажный пар, испарение, дурманящие разум.

Вот почему:

«Душа есть испарение, одаренное способностью ощущать» (12).

Человек сразу разумен и неразумен (Учение. 132).

«Муж считается глупым у Божества, подобно тому, как ребенок у взрослого» (79).

Перед лицом Божества — «мудрейший человек кажется обезьяной и по мудрости, и по красоте, и во всем прочем» (78. 82. 83.)

Жить для души — значит гореть и изменяться. Значит побороть в себе влажные состояния. Но чувственно-телесная жизнь — тянет ее к чувственным, влажным наслаждениям и дурманит ее. Предаваться им = перестать гореть = умирать.

Вот почему: «душам удовольствие или смерть стать влажными», так что «мы живем смертью наших душ, а они живут нашей смертью» (77).

Жизнь человека — есть *борьба* на жизнь и на смерть между его *разумно-огненной духовной* природой и *неразумно-влажной чувственно-душевной* сущностью.

12) В этой борьбе может победить *огонь*, и человек станет *мудрым*, знающим Бога, пророком. Но может победить *влага*, и человек станет *глупцом, наслаждающимся животным*. Он будет доверять «неразумным ощущениям, что свойственно именно грубым душам» (16). Он будет платить «за каждое из своих желаний ценою» собственной «души» (85), и «эфирный огонь его духа будет служить жизни его тела, страдая под его управлением и гнетом» (84). Как пьяный будет он шататься, не замечая, куда он идет, так как душа его влажна (110)³⁶. Он будет жить так, как «если бы счастье заключалось в телесных наслаждениях», подобный

счастливому быку, нашедшему горох для еды (4). И богатство послужит ему проклятием, питая его испорченность и позор (125a). Такие люди живут, «предпочитая, подобно осламу, солому — золоту» (9), и живут, «радуясь грязи, подобно свиньям» (13. 37) — $\beta\omicron\rho\beta\omicron\rho\tilde{\omega}\ \chi\acute{\alpha}\iota\rho\epsilon\iota\nu$. Уже не зрением и не слухом воспринимают они мир, но низшим чувством — *обонянием*: *дым* воспринимают они от мира, а не *огонь* (7. 98); им место — «обонять в Аиде» (98); движение огня в них замирает, они становятся как бы заживо духовными трупами (Учение 6); «а трупы более необходимо выкидывать, чем навоз» (96).

И судьба их в том, чтобы периодически воспламеняющийся мировой огонь судил бы их своим чистым движением и брал бы их в себя назад, отделяя грешную влагу от угасающей искры (64. 66).

Так живет толпа, «набивая свое брюхо, подобно скоту» (29). Таких людей большинство. «Много дурных, мало хороших» (104). Их столько, сколько *земли*, а мудрые среди них — как золото (22). Толпа не понимает мудреца, зачем это он предпочитает «вечную славу всему тленному» (29). Она не понимает, что «*один стóбит десяти тысяч*, если он наилучший» (49) и что только мудрец может помочь тому, кто «забывает, куда ведет дорога» (71).

Толпа всегда видит в нем источник того огня, который освещает *ее* ничтожество. И не понимая того, что не *его* огненность причина ее позора, а *ее собственная* страсть к влаге, она изгоняет его. «Эфесяне, — пишет Гераклит, — заслуживают того, чтобы у них все взрослые перевешали друг друга и оставили бы город для несовершеннолетних, за то, что они изгнали лучшего своего мужа Гермодора, говоря: “Пусть не будет среди нас никто наилучшим. А раз такой оказался, так пусть же живет он в другом месте и с другими”» (121).

13) *Иной путь — мудрой души.*

Она твердо держится за свое сродство с окружающим ее разумным миром и стоит с ним в постоянном общении.

Душа человека — дыханием (Учение. 129) и органами чувств (Учение. 130) — втягивает в себя из мира огненную

разумность как бы через «некие окна» и, «сойдясь с окружающей средой, облекается мыслительной силой» (Учение. 130).

«Подробно тому как угли, изменяясь от приближения к огню, становятся пылающими, удаленные же от огня — гаснут», точно так же разумно-духовный огонь в человеке «при отделении от своего источника (например, во сне) становится почти неразумным, при соединении же с последним посредством величайшего множества пор делается однородным со вселенной» (Учение. 130).

Итак, *истинное познание есть взаимное слияние божественного огня мира с божественным огнем субъекта.*

Мир — огонь; и познается однородным ему — огнем души. Однородное открывается однородному: *огонь — сознанию.* И «если бы все существующее превратилось бы в дым, — говорит Гераклит, — то его распознали бы ноздри». (7).

Познание есть *восприятие огненного Логоса вселенной.* Знание есть опыт: испытание огня — зрением и слухом. «Я предпочитаю то, чему научают зрение и слух» (55). Но огонь говорит глазу больше: и потому «глаза более точные свидетели, чем уши» (101a).

Однако сами по себе чувства не дадут мудрости. «Плохие свидетели глаза и уши у людей с грубыми душами» (107). Про них сказано: «присутствуя — отсутствуют». (34). Природу надо *уметь* видеть, ибо «она любит скрываться» (123). Божество в мире, подобно дельфийскому оракулу, «не сказывает» себя и «не утаивает» — но дает знамения из глубины (*σημαίνει*) (93). Душа должна особым образом приготовить себя к истинному знанию и прозреть. Здесь нужно не *количество сведений*, а *качество знания*, особое качественное состояние души; вот откуда мудрое слово: «многознание не научает иметь ум» (40), и хотя философу нужно много знать (35), но не в этом дело. Не регистрация фактов и обстоятельств нужна, а *творчески горящее мышление над тем, что предметно воспринято.*

14) Гераклит требует *предметного знания.* Это прежде всего. Для этого необходимо побороть самомнение, ибо

тот, кто мнит себя знающим, — слеп и глух к предмету. «Самомнение должно гасить скорее, чем пожар» (43), ибо оно противобожественно, а пожар — все же праздник. «Самомнение есть падучая болезнь» (46) — с пеной у рта буйствует такой человек и не сознает, что душа его впадает в состояние слепоты и влажности. Такой человек заводит свое *частное, особенное, субъективное* знание и носится с ним, выдавая его за истинное.

А между тем *Логос един для всех*. Он *один* (ξυνός) *во всем* — и потому всеобщ. Но именно потому он *один для всех* — (κοινός) и потому общ всем людям. Поэтому: «должно следовать всеобщему, т.е. общему; ибо всеобщее — есть общее; Логос всеобщ», хотя «большинство живет, как бы имея частное разумение» (2). У бодрствующих людей — *единый общий мир*; это только во сне, разобщаясь со вселенским огнем, каждый уходит в свой собственный, особенный мир (89).

Мышление *всеобще* — ибо оно есть *дыхание божественного огня в душах*; мышление всеобще у всех (113). И желающие говорить разумно должны опираться на это всеобщее, подобно тому, как государство зиждется на законе, и даже еще крепче (114).

Именно этот *общий и божественный разум* Гераклит признает судьей истины (Учение. 16). Через участие в нем мы становимся разумными; он — критерий истины. «И потому заслуживает доверия то, что является всем вообще, ибо это воспринимается всеобщим и божественным разумом, а то, что является кому-либо одному — то неверно», ибо субъективно (Учение. 131, 132).

Итак, *знание* не субъективно, а объективно; оно не субъективно (социально) потому, что одинаково для всех: *истина для всех одна*; оно не субъективно (религиозно) потому, что есть акт божественного огня во всех душах; оно не субъективно ценностно потому, что Божий огонь в душе подлинно сливается с Божиим огнем в мире.

15) Итак — *мудрость есть горение Божьего огня в душе*. Ищущий мудрости должен поэтому начать с себя и очи-

стить свою душу для приятия этого огня. «Всем людям дана возможность познать самих себя и жить разумно» (116), и, следуя Гераклиту, они должны постоянно «вопрошать и испытывать самих себя» (101).

Душу необходимо очищать всеми средствами, которые действуют как лекарства (68):

жертвами — но не материальными (69), проливающими кровь, — эти только марают людей кровью, «как если бы кто-нибудь, попав в грязь, грязью же хотел ее смыть» (5) (ср. 14); нет, теми жертвами, которые «приносятся людьми, совершенно чистыми, как это изредка может быть, отдельным лицом или каким-либо небольшим, легко поддающимся счету числом людей» (69);

молитвами — но не идолам: «и статуям этим люди молятся, все равно как если бы кто-нибудь пожелал беседовать с домами». Такие люди «не знают, что такое боги и герои» (5).

Обращение к Богу должно быть *духовно-мыслительное*. Огонь мысли, — обращенной к огню мира, — вот источник истинного и чистого горения, истинной чистоты душевной.

Гераклит: «Мышление есть величайшее превосходство, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истину и, прислушиваясь к голосу природы, поступать согласно ей» (112) (ср. 1).

Природе нужно следовать потому, что она живет огнем разумности; что она следует божественному закону, не будучи в состоянии исказить его своим сознанием, как это делает нередко человек. А для того чтобы следовать ей, — ее нужно познать; а для этого к ней нужно обратиться с надеждой и доверием — *с верою в ее божественность*. «Если кто не надеется найти что-либо, то он и не найдет того, на что не надеялся. Ибо без надежды нельзя выследить и настигнуть» (18).

И если человеку не удастся *познать божественность мира*, то именно потому, что «большая часть божественных дел ускользает от познания вследствие недостатка веры» (86). Но успех обеспечен тому, кто с верою взывает огнем своей души — к огню мира; разумом — к разуму. Он увидит

и разумность души, и разумность мира. Ибо, хотя Логос души настолько глубок, что, по какой бы дороге ни идти, — нельзя найти границ ее (45).

Но он — *Логос* — и отзывается на зов мыслящего огня. Еще от «чувственно воспринимаемого» света что-нибудь может скрыться, но не от *разумного света*: «Каким образом укроется кто-нибудь или что-нибудь от того, что никогда не заходит?» (16). (Ср. 28).

16) Такова *огненная мудрость*, которою жил Гераклит. Она «заключается в одном: познавать мысль как то, что правит всем во всем» (41). Это значит жить огнем разума во всеобщем разумном огне вселенной. Жить этим божественным и разумным огненным Логосом, слагающим всеединство мира.

Мудрец, живущий в этом огне, говорит *о нем и из него*.

Он подобен Сивилле, которая «вдохновенными устами вещает — не смешное, и не прикрашенное, и не смягченное, и достигает своим голосом за тысячу лет, ибо Бог вдохновляет ее» (92). (Ср. Учение. 20).

Он подобен тому пророку, которому шестикрылый серафим отверз вещие зеницы и обновил слух и язык:

И он мне грудь рассек мечом,
И сердце трепетное вынул. (Ср. 85. 110.)
И уголь, пылающий огнем, (Ср. 118.)
Во грудь отверстую воздвигнул.

Душа его есть «уголь, пылающий огнем»; вот почему Гераклит говорит: «Сухой блеск: мудрейшая и наилучшая душа» (118). Она *пребывает в огне* — и так внемлет во всем откровению Божьего разума. Она пребывает в огне — и потому ведет жизнь, отрешенную от всякой чувственной влажности и видимости. Вот почему Гераклит говорит: «Из тех, чьи речи я слышал, ни один не дошел до познания, что мудрость есть ото всего отрешенное» (108). Мудрец отрешается ото всего, кроме Бога, но с Божеством сливает свою судьбу. Понятно, что «нрав такого человека» поистине «даймоничен» (119) и учение его есть не

мнение, но вещание самого Логоса. «Выслушав не меня, но Логос, мудро – согласиться, – говорит Гераклит, – что все едино» (50).

Такой человек, естественно, не знает и страха смерти. Ибо он знает, что *смерти нет*, а есть только возвращение *личного огня в лоно вселенского огня*. Пусть другие не знают, что ждет людей после смерти. Ведущий огненную жизнь знает, что «когда человек умер и погас свет его очей – он жив и ночью зажигает себе свет» (26). (Ср. 63). И с этим светом он предстает перед Сущим Огненным Логосом и подлежит его суду. И огонь будет судить все и рассудит и возьмет его себе. И понятно, что огненной душе пророка этот суд огня не страшен: родное сольется с родным и смертное через смерть возвратится в бессмертие.

Таково светлое учение этого огненного философа. А темная толпа прозвала его «темным» и не знала при этом, что он казался ей темным потому, что *его свет* светит только душам, которым дан сухой блеск. «И выступил среди них, – пишет Тимон, – бестолковый крикун, презиравший народную массу, – Гераклит Темный» (стр. 136. Досократики).

Трагик Еврипид дал сочинение Гераклита почитать Сократу и спросил его о впечатлении. Сократ сказал: «То, что я понял, – превосходно. Думаю, что таково же и то, чего я не понял. Впрочем, для него нужен искусный (делосский) водолаз». И приговор Сократа сохранит свое значение на все времена³⁷.

[Лекция 9], часы 17, 18

ПАРМЕНИД

1) Замечательной особенностью всех ранних философских учений является преемственность в *мысли*. Все имеют в виду одну проблему: *показать божественность мироздания*. Все учения – при видимых разноречиях – сохраня-

2) В этом ряду Парменид занимает *органически необходимое, хотя и глубоко своеобразное место*. Трудность его учения несравненно превышает трудность Гераклитовой философии. Именно потому, что в познавательном акте Парменида отвлеченно-спекулятивный элемент значительно перевешивает аффективную сторону и фантазию и *совсем* порывает с чувственным ощущением как источником знания.

Еще у пифагорейцев опыт, чувственно наблюдающий вселенную, был основным источником знания; и разум двигался *не мимо* опыта, а *через* опыт и *в опыте*.

Уже у Гераклита показания чувственных ощущений заподозрены и объявлены менее достоверными, хотя и не отменены вовсе: око человека *видит* огонь, ухо — *слышит* его и *совсем* отвергнуто только обоняние.

У Парменида чувственные ощущения отвергаются *во все*. Их показания не только ничего не стоят, но прямо мешают познать истину. Они всецело источник ложного, мнимого знания — ложного миропонимания и ложного учения о мире. Тот, кто надеется познать истину через чувства, — будет только «бесцельно вращать глазами, слушать ушами, в которых раздается только шум, и праздно болтать языком» (Досократики, стр. 36). (Ср. учение 25 вн. 26 свн.).

Душа его останется погружена во мрак; в мире он увидит ночь (35 сер.) и темноту и начнет говорить о нем несоответствующее, думать о нем искаженно и ложно. Истина *не дается* чувственными ощущениями (Учение. 25). Это дурной орган знания, или еще лучше — орган мнимого знания, т.е. *средство незнания*. По учению Парменида, у человеческой души как бы *два* источника для суждения о мире — или две руки для взятия и «по-имания» — понимания мира: *разум и чувственное восприятие*.

И вот сущность истинного, настоящего, подлинного философского знания в том, чтобы *совсем* отказаться от второго источника и сосредоточиться на одном первом — *мышлении*.

ют добытое в основном существе и развивают единый ход мысли.

От Фалеса — сохраняется: учение о творческом всепроникновении Божества.

От Анаксимандра — сохраняется: учение о всекачественной беспредельности в Боге; учение о несовершенстве множества и о возвращении в Бога; учение о законах Божественной жизни.

От Анаксимена — сохраняется: учение о не всесторонности беспредельности Божества; учение о преимущественной близости человеческого духа к Богу; учение о сгущении и разрежении (Парменид³⁸ отрицает).

От пифагорейцев — сохраняется: учение о значении предела в односторонне беспредельном Божестве; учение о разумной сущности Божества (число); учение о гармоничности мироздания; учение об огненной природе Божества.

От Гераклита — сохраняется: учение об односторонности познающего разума и познаваемого предмета; учение о чистой сущности Бога — и смешанной сущности мира; учение о процессе в мире и о тождестве противоположностей; учение о достоверности разума и недостоверности чувственных ощущений; учение о необходимости в Боге менее чистых состояний.

В этой преемственной последовательности иногда воспринимается и развивается не то, на что сам мыслитель полагал главное ударение. Иногда эта акцентуация затемняет сродство учений и их преемство; может показаться, что учения исключают друг друга.

Однако при соблюдении нашего метода — опытного оправдания учений — единство мысли и предметное совпадение различных формул бросается в глаза. Опытным изошренный глаз видит в предметах *то обстояние*, которое могло быть передано и описано *и так, и так, и еще так*.

С виду — Божество есть *или вода, или воздух, или огонь*. Но если испытать Божество как *открывающую себя и через себя все творчески меняющуюся и самоопределяющуюся стихию*, — то понятны станут все три описания сразу.

«Привычка насильно толкает» человека «на этот путь»; «продолжительный опыт явно говорит в его пользу» (36 стр.). И все-таки необходимо «удерживать мысль от этого пути использования» (36. 40 сер.): ибо он приведет человека к нелепой и противоразумной уверенности в том, что «кажущийся чувственный мир» (29 вв.) подлинно реален, что в действительности существуют «кажущиеся явления» (36). (Ср. 44 сер.).

Однако на самом деле — *их нет. Предмет*, о котором говорят наши чувственные ощущения, — *не существует*. Или, если угодно, — он существует, но он совсем не таков, *как они нам показывают*. За их свидетельствами — не то что *нет ничего*, но есть *другое, сущее иначе*. Доверять им — значит предпочитать «мнения смертных, в коих не заключается никакой достоверности» (36 вв.). Тот, кто держится за ощущения, — не может все-таки обойтись без мысли уже по одному тому, что у него есть душа, а душа и ум — одно и то же (Учение. 31 сер.).

Но тогда у человека получается *две головы*: «Советую тебе беречься от того пути исследования, который измышляют ничего не знающие смертные о двух головах. Ибо беспомощность управляет в груди их блуждающим умом. Они шатаются глухие и вместе слепые, (точно) ошеломленные (чем-то), пустоголовое племя, у которого бытие и небытие признаются тождественными и не тождественными и для которого во всем имеется обратный путь» (40 вв.).

Так нельзя ни познавать, ни жить. Иметь *две головы*, т.е. верить и чувствам, и мысли, — значит иметь *пустую голову*.

Какое же возможно знание в раздвоенной и пустой голове? Но чему же доверять? И как же следует познавать?

3) Доверять можно и должно *только мысли*. Только она может открыть человеку «бестрепетное сердце совершенно закругленной истины». (28 вв. 36 вв. 37 ввс.).

Каждый раз, как какой-нибудь философ говорит о мысли, — не следует думать, что он разумеет под этим то, что называется «мыслью» в обыденной, повседневной жизни. Для того, кто хочет стать «искусным водолазом» в истории

философии, первое условие — понять, что акт мышления не прост, а крайне сложен. Что в душе все акты ее — многосоставны; что они все взаимно переплетены и взаимно окрашены.

Так, мысль может быть пропитана воображением и свободна от него; соответственно, она даст понятие или свободное от всякого образного состава (например, тождество как отвлеченная идея о пребывающей неизменности), или — понятие, сросшееся с образом (например, тождество как кусок пребывающего, неизменного вещества — например, камня или шара). В последнем случае — душа не только мыслит, но и воображает; и не так: то помыслит, то завоображает; а так: мысль и воображение сливаются в один акт — мысль *eo ipso* воображает, воображение *eo ipso* мыслит. Предмет один — оба акта срастаются в один; предмет, оказывается, имеет *и* логические, *и* образные черты.

К этому может присоединиться:

а) что воображение более или менее придерживается конкретно-чувственных обликов единичных вещей;

б) что оно более или менее творчески, по-своему, может быть, художественно их перерабатывает, т.е. сплетается более или менее с актом чувственного ощущения;

в) что мысль более или менее проникается силою аффективной страсти, так что познаваемое переживается в эмоциональных красках — любви, отвращении, радости;

г) что мысль более или менее проникается и несется *волею* как стремящую силою души, так что познаваемый предмет переживается как желанный или нежеланный;

д) что каждый из этих добавочных актов *перетягивает* более или менее центр тяжести на *себя* — или содействуя главной цели познания, подкрепляя мысль волею и чувством и воображением; — или мешая ей, ослабляя мысль нежеланием знать или искажая ее усилия в сторону субъективной идеализации.

Понятно, что *строение* акта — есть условие всего знания. Знаемое зависит от структуры акта. Понять чужую фи-

лософию — значит уловить, понять и воспроизвести в своей душе *структуру ее акта*.

Я показал Вам, как это делается и к чему это ведет — на пифагорейцах и Гераклите. Там это давалось более непосредственно — художественным, интуитивным усилием. Для Парменида же нужно сознательное напряжение. Осуществим его.

4) Знаменитая поэма Парменида «О природе» начинается так:

«Кони, что обычно несут меня вдаль поскольку простирается мое желание, мчались на этот раз неудержимо и вынесли меня на многославный путь богини, который ведет повсюду мудрого мужа. По этому пути неся я, ибо по нему мчали меня многоумные кони, катя колесницу, а девы указывали мне дорогу».

«Ось нагревалась в ступице и издавала звук свирели, ибо с обеих сторон ее подгоняли два подвижных круга, а девы Солнца, оставив чертоги Ночи, торопили бег колесницы к свету, откинув с головы рукой покрывало».

«Вот предо мною вздымаются ворота, которыми разделяются пути ночи и дня, ворота с высокой притолокой, с каменным порогом. Они сияют эфирным сиянием и замыкаются огромными створками, а ключи от них, — то запирая, то отпирая, — стережет вечная правда, строгая карательница».

«С нежною речью обратились к ней девы и разумными словами убедили ее снять для них немедля железный засов с ворот. Двери распахнулись и открыли огромное отверстие, повернув в гнездах один за другим обитые медью стержни, что держались на гвоздях и шпиньках. Прямо через ворота по широкой дороге девы направили колесницу и лошадей».

«Богиня меня приняла благосклонно, взяла меня за правую руку и обратилась ко мне с такой речью: “Радуйся, юноша! Ты, сопричастный к бессмертным возницам, ты, что, несомый конями, достигнул наших чертогов. Не злая судьба этот путь тебе указала, — ибо далек этот путь от путей остальных человеков, — но закон и правда».

«Поэтому все ты должен познать: и бестрепетное сердце совершенно закругленной истины, и мнение смертных людей, в котором нет истинной правды. Но и его совершенно познай, т.е. мнение как ложное мнение должно тебе вполне испытать, исследуя все всесторонне».

«Однако от этого пути исследования удерживай свою мысль, и да не увлекает тебя на этот путь слепая привычка. Не позволяй глазам бесцельно вращаться, не слушай ушами, в которых раздается лишь шум, и не болтай праздно языком, но разумом исследуй высказанное мною доказательство. (И тогда тебе) останется только отважиться на новый путь».

5) Вслед затем богиня открывает Пармениду *подлинную истину о бытии мира*. Это значит, что акт познания описан. В чем же он? Акт познания — есть восприятие *Божественного откровения*. Познающий движется по пути божественному и, достигая цели, общается с Божеством. И Божество не только не таится от него и не скрывает истину, но встречает его благосклонно и само открывает ему истину.

Воспринять это откровение нельзя там и так, где и как живут люди обычно. Нужно перенестись далеко, в иные места, так, чтобы все вокруг стало новым, в иное место — по Платону — «умопостигаемое место». Необходимо вступить на тот путь, который для остальных человек совершенно необычен. Именно: необходимо расстаться с чувственными ощущениями. Однако не в том смысле, чтобы угасить их в себе, но в том смысле, чтобы перестать видеть в них источник истины.

То, о чем говорит *душе — тело*, необходимо перестать принимать за истину. Чувственные ощущения и чувственные страсти должны перестать господствовать, покориться мысли и одухотвориться. И вот тогда мудрец, обычно сам руководящий ими, получит возможность предаться им всецело. Страсти его, как умные кони, понесут его по дороге божественного познания, а он позволит им увлечь себя. Они станут его мудрою *волей* и принесут его в чертог правды.

Чувства внешние, — загромождавшие обычно его дух хаосом иллюзорных показаний, — получают новое, одухотворенное значение. Глаз, угнетавший душу видимым ночным мраком, откроется по-иному — он станет оком духовного видения и сделает *мысль зрячею*. Духовные очи увидят немеркнувший свет разума — и как девы Солнца, покинувшие чертоги Ночи, сбросят с себя покрывала.

«Взирайте без колебания умственными очами на то, чего нет перед ними, как на то, что есть. Смотри, как отсутствующее прочно предстоит твоему уму» (Досократики. II. Стр. 38), как далекое — близко и наглядно предносится твоей прозревшей мысли. И ухо, обычно полное грубым чувственным шумом, внемлет, одухотворенное, свирельному гласу даже во вращении колеса.

На службе у мысли познающие силы души становятся целомудренными девами света, а человеческая речь, «и празднословная и лукавая», звучит по-новому — сочетая нежность с мудростью.

Дух обновляется и, несомый *волею* коней и *мудростью* дев, видит себя пред вратами правды. Эти врата отделяют путь чувственного помрачения (Ночи) от пути разумного просветления (Дня). Трудно проникнуть в них; не всех пускает строгая карательница правда; для *других* не снимет запора — для пустоголовых; но для юноши с одухотворенною страстью и чувствами засов будет снят немедленно, и перед ним раскроется широкая дорога к божественному откровению.

б) Итак: знание дается тому, кто подходит к нему по закону и по правде; кто, подобно солнечному богу, сопричтенный к бессмертным возницам, *мыслит разумно одухотворенною душою*. Именно: *разумное мышление* движет человеческий дух по широкой и божественной дороге, оно открывает ему и *истину* как *истину* — в ее совершенстве — законченности, закругленности, и *ложное заблуждение* как заблуждение — в его несоответствии и мнимой достоверности.

Разумное же мышление есть способность человека взирать без колебания умственными очами на то, что прочно предстоит уму как наглядное, наличное, присутствующее,

подлинно обстоящее, и бестрепетным сердцем принимать как подлинную реальность то, о чем говорит очевидность логических доказательств (ср. 42 сер.).

И тот, кто обладает этою способностью, — имеет в ней источник высшей радости (ср. 35 вн.); ибо ею он приобщается божественному откровению — о подлинной сущности бытия или о *божественной реальности мира*.

Это можно выразить так. Акт мышления, по Пармениду, равен акту религиозного постижения. Он есть акт мысли — пропитанный созерцающим воображением. Так, что воображение образно видит то и только то, о чем мыслит мышление: *зрит мыслимое, в образе, адекватном природе мыслимого*. И именно этим человек познает бытие.

7) Здесь начинается труднейшая часть.

Бытие познается мыслью.

Затруднение в том, что мысль преобразует и изменяет все то, что она берет. Она преобразует все это до неузнаваемости. Как позднее Гегель это описывал: «Под воздействием вторгающейся мысли беднеет богатство бесконечно многообразной природы; замирает ее весна, угасают ее цветные игры. Все, что шумело в ней жизнью, немеет и смолкает в тишине мысли; напоенная теплотою полнота природы, слагающаяся в тысячу разнообразно притягательных чудес, превращается в сухие формы и ... всеобщности, подобные тусклому северному туману».

И вот эти-то бесплотные, отвлеченные отчетливости, предносящиеся уму в виде множества понятий, — отражают адекватно подлинно сущее бытие?

[Лекция 10], часы 19, 20

ПАРМЕНИД (ПРОДОЛЖЕНИЕ)

И вот, по Пармениду:

а) *мыслимое совсем не «отражает» бытие, а само есть единственное бытие;*

б) это мыслимое *есть именно так, как оно мыслится* (т.е. абсолютное бытие *есть* именно так, как его воображает (= видит) воображение, адекватное и покорное силе мыслящего доказательства);

с) это *мыслимое не множественно, а едино* (не много понятий, а одно логически уразуменное великое космическое обстояние).

Иными словами, сразу: *мир есть так и таков, как и каким его мыслит мысль*. Ибо: *немыслимое невозможно, а мыслимое необходимо — реально именно так, как оно необходимо мыслится*. «Нами решено, как необходимость, оставить путь, — невысказанный и невыразимый, ибо это не истинный путь» (42 сер.), и то, что «откинута истиной логического доказательства», то не может быть присуще предмету.

Впервые выдвигается столь исключительная, все потрясающая вера в силу мысли: мыслимое — реально, невысказанное — нереально, если чувства не соглашаются — не верь им. Доказанное как невозможное — невозможно; Гегель о Церере.

Итак:

а) *мыслимое само есть единственное бытие*.

Это значит, что отвергается обычная схема:

знание — знает, мыслит; а то, о чем оно знает, — есть бытие;

то, что мыслится (теперь: содержание), это *одно*; то, о чем мыслимое мыслится (теперь: предмет), это *другое*;

мысль в человеке, в субъекте; а бытие в вещах, в объекте; *верно* мыслить — значит мыслить соответственно объективным свойствам бытия.

Эта схема отвергается:

содержание и предмет — не различны; то, что мыслится, и есть уже сам предмет, о котором идет речь;

мыслимое *мыслится* с такою интенсивностью и с таким постоянством, мыслимое *воображается* с такою наглядностью и с такой подлинностью, ощущение до такой степени уступило свою силу воображению, а само, дискредитированное, умолкло, воля и страсть до такой степени питают

единое видение, что подлинность мыслимого-воображаемого не вызывает ни сомнений, ни «трепета»;

то, что мыслится, и есть именно то самое, что на самом деле есть: это ты мыслишь не «о нем» — ты мыслишь и видишь внутренним оком «его».

Так, как я рукою держу не «об апельсине», а *его*; так, как я глазами вижу — не «о друге», а *самого друга*; так, как я слышу не «о музыке», а *самое музыку*, — так *мысль мыслит-воображает сам предмет*, который в ней и присутствует.

При этом для Парменида, конечно, не различны и *акт с содержанием*. Он не имеет и особых терминов для них: душевное состояние не отлично для него от содержания, которым оно занято. То, что происходит в мыслящей душе, он называет *одним* словом и испытывает как неразрывное единство: νοεῖν = мыслить = мыслить *что-то* = жить мыслью и воображением в чем-то = *быть этому чему-то*.

Вот что означает его стих:

Τὼ ὑτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεχὶν ἐστὶ νόημα — *одно и то же есть мыслить и то, чему посвящен помысл*

и следующий за ним, пояснительный:

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστὶν — *ибо не найдешь ты мышления без сущего, в котором εὐρήσεις τὸ νοεῖς оно высказано* (пребывает высказанное), т.е. мышление невозможно без того, чтобы оно что-то не высказывало; мышление всегда высказывает нечто сущее — и пребывает в этом высказанном (а следовательно, помысленном и воображенном) сущем.

Мыслится в человеке = мыслится *сущее* = *есть* мыслимое сущее = в сущем пребывает мыслящее его мышление.

б) *Это мыслимое есть именно так, как оно мыслится.*

Это означает, что мышление есть совершенный и непогрешающий орган познания; т.е. *необходимость мыслительного характера* есть *необходимость*, обнаруживающаяся в мысли только тогда, когда она есть *eo ipso необходимость реального характера*; то, что должно мыслить под давлением логического доказательства, то и есть именно таково на самом деле, как в этом убеждают мыслительные доказа-

тельства; если доказательства говорят: это *невозможно* – то этого реально не может быть, оно исключено в порядке бытия; если доказательства говорят: это *необходимо* мыслить – то это реально не может не быть, небытие его исключено в порядке реальности; если доказательство говорит: это *необходимо* мыслить *так-то* – то оно реально *так* и есть, и не иначе.

Логическая необходимость поэтому и обнаруживается как таковая, что бытие предмета в мысли = подлинному бытию предмета.

Доказательно-мыслимое – есть; сущее – доказуемо мыслится – мысленно доказывается.

Быть, значит быть так, как о том свидетельствует необходимо-мыслящее мышление.

Понять это – значит понять учение Парменида; отсюда оно заливается морем света.

Именно: мысль как таковая имеет свои специфические особенности подобно тому, как глаз видит свет и цвет, но не звук; подобно тому, как ухо слышит звук, но не свет и не цвет; подобно этому – мысль имеет свои особые специфические содержания и особые специфические предметы.

Это можно выразить так: то, что мысль берет и по-имает, она берет и по-имает по-особому, по-своему, так как поятое ею получает свои особые черты. Так, когда *мысль мыслит* в своем настоящем виде и по своим специфическим законам, то именно по закону *тождества* и по закону *противоречия*.

Закон тождества: каждое мыслимое содержание – каждый смысл, понятие или суждение – *имеет свое особое, специальное, неизменное, только ему принадлежащее содержание.* Каждое понятие есть некоторая целостная совокупность признаков; единое, в содержании своем неделимое, неизменное, законченное, обстоящее или пребывающее вне времени, в некоторой неподвижной завершенности.

Закон противоречия: два противоречивых суждения не могут быть вместе истинными («Божество совершенно», «Божество несовершенно»). Или, в применении к поняти-

ям: невозможно, чтобы какое-нибудь понятие имело и не имело какой-нибудь признак («Божество имеет признак совершенства и не имеет его»): или – да, имеет; или – нет, не имеет; нельзя так: сразу *и* имеет, *и не* имеет.

Или еще иначе: невозможно, чтобы какое-нибудь понятие имело бы сразу два взаимно исключающих друг друга признака. Например, «Божество сразу есть и не есть».

И вот, с одной стороны: все доказательно-необходимо-верно мыслимое мыслится как тождественное себе, неизменное и как внутренне непротиворечивое. С другой стороны, по Пармениду: быть, значит быть так, как о том свидетельствует необходимо-верно-доказательное мышление.

Отсюда вывод: Парменид должен был неизбежно прийти к учению о том, что познаваемый им сущий предмет существует так, что непротиворечивость и тождество составляют законы его бытия или слагают его реальный способ жизни.

Поскольку акт познания его – есть мыслящий акт, он должен был иметь дело с непротиворечивым и тождественным себе предметом.

Поскольку акт познания его – есть воображаемый акт, он должен был иметь дело с *непротиворечивым и тождественным образом*.

А так как предметом, заданным к познанию, была для него *Божественная сущность*, – то он должен был неизбежно прийти к выводу, что *Божество есть непротиворечивый и тождественный себе образ*.

с) И вот так именно и было. Божество есть, по учению Парменида, – нечто *сущее* и потому свободное от небытия; бытие – без небытия; единое, неизменное, определенное, завершенное; *некий сущий совершенный всюду себе равный шар*.

И в этом его учение. Оно должно быть теперь совершенно понятно. Его предмет – есть единое сущее – само бытие. Не множество понятий. А единое понятие. Понятие сущего. Т.е. мыслимое сущее. Т.е. сущее как оно подлинно есть. Т.е. самое бытие. Но бытие как сущее так, как оно

необходимо мыслится. Т.е. необходимо мыслимое бытие в том виде, в каком оно необходимо мыслится-воображается. Единое во всем – Божество. Посему Парменид есть основатель онтологического доказательства бытия Божия.

Онтологическое доказательство:

Необходимо-мыслимое *есть*; *есть* именно так, как оно необходимо мыслится. Мыслить Божественную сущность, сущность всего сущего, значит необходимо мыслить его как *бытие*. Отсюда: кто мыслит Божественное, тот доказывает его бытие; чтобы убедиться в бытии Божества, достаточно его помыслить так, как его необходимо мыслить.

Принимая этот философский путь, необходимо, однако, иметь в виду, что *законы мыслимого предмета*, становясь *законами предмета, созерцаемого в реальном образе*, – естественно меняют свой характер и получают новое значение:

нелепое, неверное для мысли становится *образно невозможным и реально исключенным*;

так, *бытие и небытие* оказываются не «противоречивыми признаками, несовместимыми в одном понятии», а *противоположными состояниями, несовместимыми в Божестве*;

так, «сверхвременность, особенность и завершенность содержания в понятии» становится *неподвижностью, неизменностью и всесторонней ограниченностью* Божественной первостихии – недвижимый шар;

«целостная сопринадлежность признаков в понятии» превращается в сплошную непрерывность и неделимость эфирной ткани Божества.

Для того чтобы постигнуть предмет Парменида, надо:

помыслить понятие *бытия* как самое отвлеченное, самое простое и верховное родовое;

понять, что оно присутствует во всем объеме *всех* понятий – для грека всего существующего;

вообразить его себе в виде *реальной эссенции* или *квинт-эссенции* всего существующего, присутствующей во всем в виде равномерного, всюду себе равного огненного эфира – стихии самого Божества;

угасить силою воображения — множественность и разделенность всего существующего в мире;

оставить в воображении только одну всепронизывающую эфирность Божества;

довести себя до такого переживания: только она, равномерно-вездесущая и всеобъемлющая, подлинно реальна, а эмпирическая множественность людей и вещей, и планет, и их изменение, и их внешний вид и движение — только тене-образные призраки, пронизанные эфиром и сами сплошь в него входящие, в нем утопающие, еле в нем приметные, еле обозначающиеся, — и то только потому, что мы еще оставили (сохранили) некоторое доверие к свидетельству внешних ощущений.

Потом — погасить и эти призраки — оставить один покойно светящийся эфир — тончайшую духовную материю. Этот эфир вообразить себе в форме идеально-сложенного, миро-объемлющего шара (в котором вместились, растворились и утонули — стали сами сияющим эфиром — все планеты, и все пространства, и все жизни, и тела, и вещи); и себя созерцающего — поместить силою воображения в центр шара.

И понять, что этот завершенный шар покойного пребывающего духовно-материального и материально-духовного света *есть само Божество, живущее сверхвременно по закону тождества.*

[Лекция 11], часы 21, 22

ПАРМЕНИД (ОКОНЧАНИЕ)

8) Что же есть Божественная сущность по учению Парменида? Теперь *все* должно быть уже ясно.

Это есть *бытие*, свободное от всякого *небытия*.

«Итак, если угодно, я скажу (ты же внимательно выслушай мою речь), какие пути исследования единственно мыслимы. *Первый*, что бытие есть и не может не существо-

вать. Это — путь Убеждения, ибо он следует за Истиной. *Второй* — есть небытие, и это небытие необходимо существует. Последний путь (объявляю я тебе) совершенно непригоден для познания. Ибо небытие невозможно ни познать (ведь оно непостижимо), ни высказать». (Досократики. II. 39.)

Итак: «бытие есть — небытия же нет». «Обдумаем это», так как приказывает Парменид (39 вн.).

Мы согласимся, если будет доказано, что «небытия — нет». Доказать невозможность небытия = доказать его немыслимость, ибо немислимое — невозможно.

Мыслимо ли небытие?

Каждый акт мышления наполнен содержанием, т.е. присутствием сущего предмета; «ведь нельзя найти мышления без сущего, в котором оно пребывает высказанным»; акт мысли — невозможен без содержания.

(Мыслить *небытие чего-то* = мыслить *бытие чего-то другого*;

так, мыслить об умершем — значит мыслить о нем как о существующем — по-новому или по-старому — как он *был* с нами — или *есть теперь* (в могиле; в горни);

так, мыслить о погибшей вещи — значит воображать ее, как она была до гибели;

отсюда скорбь и чувство измены: переживать отсутствующее как реальное не удается; присутствующее вытесняет отсутствующее: изменяю; а мыслить водворившуюся пустоту и невозможно, и страшно;

мыслить пустоту = мысленно удалить все из мысли = остановить и прекратить мысль;

вообразить пустоту = удалить все из воображения = вообразить остающуюся неопределенную качественность, но *не* пустоту).

Итак: небытие — полное небытие — *само небытие* — *сама пустота* — реально немислима и невообразима. А когда логически определяется, то определение его формально неверно, *definition ne sit negans*³⁹, содержательно беспредметно.

Посему небытие — немислимо. Мыслимо лишь бытие. Небытие — невообразимо, немислимо, невыразимо, не сказуемо, и не познаваемо. Посему — и не реально.

«Ибо никогда не может быть доказано, что небытие существует. И ты оберегай свою мысль от этого пути исследования» (40 стр.)

Посему «необходимость предписывает оставить этот путь, немислимый и невыразимый, — ибо это не истинный путь» (42).

Так: первый закон мышления — его имманентная содержательность — (это не закон смысла, а мышления) — оказывается основным законом космоса (необходимость психическая и необходимость логическая).

9) С этим связано все остальное.

Бытие мыслимо; небытие — немислимо.

То, что невозможно мыслить, — то реально невозможно.

Небытие — реально невозможно.

Но мыслить — значит мыслить сущий предмет: бытие.

Мыслить бытие — необходимо.

Посему *бытие необходимо существует в действительности.*

Но так как небытия вовсе нет, то — *бытие едино и единственно* (ср. 42 вв.).

«Не существует и не будет существовать ничего другого, кроме бытия» (43 сер.).

Что бы ни мыслилось — мыслится *бытие.*

Что бы ни существовало — это существует *само бытие.*

Все состоит из него; все входит в него; все есть оно.

Не может быть ничего, кроме него. И если «кажется» что-то другое — то это пустая видимость.

Бытие — это сама божественная первостихия; само Божество.

Сказать *Божество* — значит сказать *бытие*, значит сказать *все.*

Ибо кроме этого *всего* есть только небытие, а его нет.

Парменид, подобно другим досократикам, учит *пантеизму*, но формулирует его с той завершенной строгостью,

которая присуща его *познавательному акту*. Здесь альтернатива: «бытие или небытие» (42 сер.).

Это акт мысли; а мыслимое не терпит противоречия.

Помыслить *бытие небытия* — значит помыслить внутреннее противоречие: *сущее* небытие есть *eo ipso бытие* (ср. 40 сер.)

Помыслить *небытие бытия* — значит помыслить внутреннее противоречие: *несущее* бытие есть *eo ipso не бытие*, т.е. бытие осталось непомысленным.

«Небытие бытия — невыразимо в словах и непредставимо в мысли» (42 вв.). А потому реально невозможно.

Итак: бытие *необходимо, реально, едино, единственно. Оно есть само Божество.*

10) Этот исходный пункт лежит в основе всего. К нему все сводится и от него все начинается.

«Для меня безразлично, откуда бы ни начать, ибо я снова вернусь к исходному пункту» (38 свн.).

В самом деле: если бытие едино и единственно, то оно а) неизменно, б) однородно, с) завершено.

а) Если бытие *едино и единственно* — то оно *неизменно*, т.е., оно чуждо всякому изменению, становлению, процессу. Ибо для того, чтобы бытие приобщилось процессу, оно должно вступить хотя бы частично в состояние небытия.

Процесс — имеет свою сущность:

то, что было, — преходит — исчезает — уходит в небытие;

то, чего не было, — возникает — становится — выходит из небытия;

было — и *больше нет*;

существовало — и *больше не существует*;

есть — но потом перестает быть;

не было — а теперь есть;

нет — но начнет быть.

Процесс есть непрестанное частичное переходение мира из бытия в небытие. Но небытия *совсем нет*; ибо оно немыслимо.

Да и *процесс* вообще *совсем не мыслим*:

мыслимое мыслится в тождестве и неизменности;

процесс можно только ощутить и, следуя ощущениям, вообразить; но ощущения отвергнуты, и воображение повинуется одной только мысли;

мысль — касаясь процесса — дробит его на множество статических моментов (аргумент Зенона);

система статических покоев не дает изменения или движения (стрела).

Но если процесс немыслим — то он не реален. Посему Божественное бытие совершенно ему чуждо и свободно от него. Оно *не началось, не возникло, не изменяется, не гибнет.*

Бытие не началось и не возникло: оно не могло возникнуть *ни из бытия* — так как бытие есть оно само; а оно не могло быть раньше самого себя; *ни из небытия*, ибо небытия нет и не было; нельзя же возникнуть из отсутствующего, не имеющегося «ничто».

Парменид: «Какое начало станешь искать для него? Я не позволяю себе ни говорить, ни мыслить, чтобы оно могло возникнуть из небытия. Ибо несуществование бытия невыразимо в словах и непредставимо в мысли. Да и какая нужда могла бы его заставить раньше или позже родиться, если вначале его вовсе не было. Таким образом, оно должно или подлинно существовать, или вовсе не существовать. Равным образом сила доказательства никогда не позволит, чтобы из небытия возникло что-нибудь иное по сравнению с ним самим» (стр. 42).

Но если бытие не возникло — *ни из бытия, ни из небытия*, — то оно не возникло вовсе. Если о нем сказать — возникло, то это значит, что оно *было* причастно небытию; но как же можно быть причастным тому, чего вовсе нет; это немыслимо.

Если же о нем сказать: оно исчезнет, погибнет, — то это значит высказать такую же нелепость; и в будущем нельзя быть причастным тому, чего вовсе нет.

То, что имеет начало и конец, — есть видимость; это не истинное, не абсолютное бытие.

Парменид: «Ведь оно не обладает бытием, если оно возникло или если ему некогда предстоит не существовать» (42 свн.).

Но если это относится к бытию в целом, то оно относится и к его частям: невысказано, чтобы часть бытия, в прошлом или в будущем, была бы причастной небытию, — т.е. некоторому отсутствующему, вовсе не имеющемуся «ничто». А потому: *бытие не возникло, и не погибнет, и не изменяется.*

Парменид:

«Сущее не возникло и не подвержено гибели» (стр. 41 вн.).

«Правда не выпустила из своих оков рождения и смерти, но крепко держит их» (стр. 42 сер.).

«Оно не имеет ни начала, ни конца, так как возникновение и гибель отброшены от него очень далеко силою доказательства» (стр. 43 вв. сер.)

«Поэтому пустым звуком будет все то, существование чего, согласно своему убеждению, сочли истинным смертные: возникновение и гибель, бытие совместно с небытием, перемена места и меняющийся, бросающийся в глаза цвет» (стр. 43 сер.)

«Таким образом возникновение погасло и гибель пропала без вести» (стр. 42 вн.)

Отсюда вытекает:

1) если бытие неизменно — то оно и *неподвижно*, ибо движение есть разновидность изменения;

двигаться — значит быть *сейчас* — *здесь*, а *потом* — *там*, или иначе: *сейчас* — *здесь* быть, а *потом* — *здесь* не быть; т.е. постоянно *сочетать бытие с небытием*, а это нелепо. Посему бытие — неподвижно (41 вн.).

Парменид:

«И пребывая само по себе одним и тем же, оно покоится в одном и том же положении и таким образом остается неизменно на том же самом месте» (43 сер.)

«А лежит оно неподвижно в пределах великих оков» (43 ввс.)

«Не существует и не будет существовать ничего другого, кроме бытия, так как Судьба связала бытие с законченностью в себе и неподвижностью» (43 сер.).

Вот почему один из древних, излагающих Парменида, говорит: «Парменид — божество неподвижно» (28 сер.);

II) далее, если Божество не имеет ни возникновения, ни конца, ни изменения, ни движения, то это можно выразить так: оно *вообще не во времени и не в пространстве*.

Парменид:

«Оно никогда не существовало и не будет существовать, так как оно находится в настоящем, целиком во всей своей совокупности» (42 вв.)

Оно — не тогда, не потом — но *теперь*. Каждое *теперь* им заполнено; каждое *теперь несет* его *целиком* в себе. Божество — *всегда*. А так как все *временное — не всегда*, а: или иногда — то да, то нет, или один раз — теперь да, потом нет, — *то Божество сверхвременно. Или вечно*.

Именно так осмысливается это учение — в религиозном созерцании:

Божество не могло возникнуть ни от себя — тогда оно было бы раньше себя, ни от другого — ибо тогда оно было бы вторичным, и не божеством;

Божество не может измениться ни к лучшему — ибо нет лучше лучшего, ни к худшему — ибо совершенному худшее не доступно.

Божество *вечно* — всегда, все целиком, во всем своем совершенстве. И судьба, держащая его в великих оковах, или правда, не выпустившая из своих оков рождения и смерти — его собственный закон, который есть *eo ipso* закон появившей его мысли, — это *закон тождества*.

b) Понятно, как отсюда возникает учение о том, что *бытие однородно, сплошно и неделимо*.

Оно *однородно* потому, что все оно *одинаково есть бытие*. *Бытие есть бытие* всюду, где оно есть. А так как кроме него ничего нет, — то оно есть всюду и *всюду верно себе*. Если бы оно хотя бы на йоту изменило себе, — то оно перестало бы быть собою и стало бы другим; т.е. *не бытием*; т.е. *небытием*.

Может ли мысль, оставаясь мыслью, нарушить закон тождества: адекватное и чистое мышление знает, что всю-

ду, где образовалось *то же самое* понятие, — это оно, оно *одно*, всюду однородное и верное себе.

А бытие есть *самое родовое* понятие, которое во всем объеме сохраняется и присутствует, верное себе. И вот бытие — всегда бытие и всюду бытие. Не может стать оно *больше* или *меньше* бытием, ибо оно не изменяется и всегда во всем равно себе и верно себе.

Не может оно *сгуститься* или *разредиться*, т.е. стать здесь *большим* бытием, а там — *меньшим* бытием⁴⁰.

Не может оно и *разорваться*, *расступиться*, допустить перерыв в себе: ибо между расступившимися частями — что же будет? Или само бытие — то есть перерыва не будет, или небытие — но ведь его нет и быть не может.

Но если оно не может расступиться, то оно не может и *разделиться*: ибо деление состоит в том, что целое расступается на части и между частями образуются перерывы (пифагорейцы).

Вопрос сводится к *мыслимости материи*.

Парменид:

«Невозможно выполнить в мысли такое разделение, чтобы бытие не соприкасалось с бытием, — ни таким образом, чтобы бытие по своему строению рассеялось совершенно повсюду, ни таким образом, чтобы оно собралось» (38).

«Бытие однородно, неподвижно и не имеет конца» (41).

Оно «едино и непрерывно» (42 вв.)

«Равным образом бытие неделимо, так как оно все однородно; и нигде его нет ни чуточку больше, ни чуточку меньше, что могло бы препятствовать его связности, но все наполнено бытием. Поэтому все оно непрерывно. Ведь бытие плотно примыкает к бытию» (43 вв.)

«И в самом деле, бытия не может быть ни чуточку больше, ни чуточку меньше в одном месте, нежели в другом. Ибо нет ничего, что преграждало бы ему доступ к такому же бытию, и невозможно, чтобы бытие было то больше, то меньше бытия, так как оно все ненаруσιμο» (43–44).

Бытие однородно, верно себе и неделимо так, как однородно понятие — и однородно Божество — и однородно понятие Божества, и так же оно верно себе и неделимо: ибо *противоположное этому немислимо и нелепо*.

Божество всегда и всюду налицо; и всегда и всюду остается нераздельным, сплошь все заполняющим своею божественною эфирною тканью.

с) Вот почему оно есть нечто *цельное и завершенное*. Заполняя все своею наличностью, не имея разрывов и разделов, оно есть «все, взятое в своей совокупности» (41 вв.)

Находясь «в настоящем целиком во всей своей совокупности», оно всегда есть *сразу — все — вместе — без частей — цельное и целостное единство*.

В нем нет и не может быть *никакого недостатка* — ведь оно неделимо по количеству, однородно по качеству; ведь оно есть по идее — Божество, т.е. совершеннейшая, богатейшая реальность.

Поэтому оно есть нечто *завершенное и законченное*. Но, как законченное, оно не неопределенно по объему, а *определенно*, т.е. имеет предел и границу.

Бытие *не беспредельно*, ибо оно *все — объято все*; или, иначе: оно целостно — всеобъемлюще — и потому имеет определенный объем, равный всему.

Аристотель:

«А именно: *целому* мы даем такое определение: то, в чем решительно все есть, как, например, целый человек или ящик. Как каждая отдельная вещь, точно так же и целое в собственном смысле, т.е. то целое, вне которого нет ничего. А то, чему не хватает чего-либо, не находящегося в нем, то не есть целое, чего бы ему ни [не] хватало. Целое же и совершенное или решительно одно и то же, или весьма близки по природе. Совершенным же не является ничто из того, что не имеет конца. Конец же есть граница. Поэтому-то должно считать, что Парменид сказал лучше Мелисса, который называет беспредельное целым. А именно, он говорит, что целое ограничено, будучи равноотстоящим от центра» (стр. 27 сер.).

Этим Аристотель высказывается в пользу той идеи «целого», которую выдвинул Парменид в противоположность Анаксимандру. Различие здесь принципиальное, но в основе — различие в акте.

Целое (Божество) *Анаксимандра* необъятно и беспредельно:

оно утверждается как *все-включающее в себя бытие*; это *бытие*, объемом уходящее в бесконечную даль; оно *есть* таково, даже если его нельзя таким помыслить; а помыслить его таким можно *только отрицательно*; ибо помыслить его положительно — значит помыслить его определенным и ограниченным;

значит, «беспредельное» не мыслится, а только воображается;

воображение, уходя в даль и не находя границы, говорит: «и т.д.» — и успокаивается без воображенной грани (не заканчивая ряд);

а мысль, подчиняясь воображению, — мыслит отрицательно.

Целое (Божество) *Парменида* — объято и предельно: оно утверждается как *все-включающее в себя бытие*; но это *бытие*, не уходящее объемом в бесконечную даль; оно *есть* такое, каким его можно помыслить; а помыслить положительно — значит помыслить его определенным и ограниченным;

значит, целое прежде всего мыслится, а потом воображается адекватно тому, как оно было помыслено;

мысль не может успокоиться, не найдя границы;

подходя к «целому», она начинает не с воображения части, на которую нагромождена другая часть, а потом еще — и еще — и еще (ряд обрывается);

мысль начинает с тождественного — равного себе — с определенного по объему — как бы не снутри, не от себя, сущего, — а снаружи, от «*объятого все*», а потому законченного.

Поэтому у Анаксимандра есть беспредельное, но нет «целого»: воображение теряется, мысль смолкает.

У Парменида — есть «целое», но нет беспредельного: мысль определяет, воображение покорно за ней следует.

Беспредельное Анаксимандра — неразрешимая задача бесконечного удаления.

Целое Парменида — разрешимая задача заверщенного включения.

Идея Предела, выдвинутая пифагорейцами, торжествует над беспредельным: Божество получает мысленную определенность и эстетически воображаемый предел.

Парменид:

«Судьба связала бытие с законченностью и неподвижностью» (43 сер.).

«Единое есть все, взятое в своей совокупности»; у него есть «последняя граница» (41 вв.).

И «так как есть последний предел, то бытие ограничено со всех сторон» (43 свн.).

«Ибо могучая необходимость держит его в оковах границы, охватывающей его со всех сторон. Поэтому бытие не может быть бесконечным. Ведь оно не имеет ни в чем недостатка. А если бы у него не было конца, то ему недоставало бы всего» (43 сер.).

Эту идею равномерно — отовсюду — ограниченного и заверщенного бытия Парменид передает образом *шара*. Ограниченное со *всех* сторон — оно ограничено именно *равномерно отовсюду*.

Внутренне непрерывное и сплошное, оно не имеет основания скапливаться в одном месте больше, а в другом меньше и приобретать неправильную форму (41 вв.).

Оно все ненарушимо и отовсюду одинаково закончено. Посему оно «подобно массе совершенно правильного шара, повсюду равноотстоящей от центра» (43 свн.) (срв. 28).

«Ведь центр, равно отстоящий отовсюду, находится в одинаковом отношении ко всем своим границам». Шар этот — предносится оку — как состоящий из «эфирного огня пламени, нежного, тонкого, весьма легкого и всюду подобного себе» (44 сер.).

11) Здесь у Парменида кончается «достоверное учение и размышление об истине». Он говорит: «Смертное *мнение* отседе познай, прикрасам обманчивым речи моей твоим слухом внимания» (45 сер.).

«Дело в том, — пишет он, — что у людей установился взгляд, что должно признать две формы. Одну из них» (т.е. *вторую*) «им не следовало бы признавать» (*это значит, что первую — огненный эфир — следует признать*). «В этом именно они заблуждаются» (значит: *стихия — едина — огненный эфир*).

«Эти формы они сочли противоположными по виду и отделили их признаки друг от друга: в одном месте эфирный огонь пламени... отличный ото всего иного. С другой стороны — прямая противоположность этому огню: темная ночь, плотная и тяжелая по внешнему виду. Теперь я расскажу тебе все кажущееся устройство вещей, чтобы ни одно мнение смертных не обогнало тебя» (44 сер.).

Мы не пойдем за этим изложением: довольно с нас, что мы познали бестрепетное сердце совершенно закругленной истины...

Парменид рассказывает далее, не покидая иронического тона, как смертные, заблуждаясь, видят во всем два начала, несмешанные и во всем одинаково присутствующие (45—46); как отсюда возникает *мнимое* строение мира и как этим мнимым миром мнимо управляет *творческая причина*, —

богиня, восседающая в центре вселенной
среди венцов огня и мрака,
управляя якобы всем миром и людьми,
посылая людям рождение и смерть
и особенно *любовь*, объединяющую разрозненные души
и тем заставляющую их
предчувствовать *единство* мира и *видимость множественности*.

(Ср. 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49.)

Смешанные из двух начал, — из света и тьмы, — люди и не могут прозреть, что тьмы вовсе нет. Ибо ум у человека

находится в том состоянии, в котором у него смешано огненно-светло-теплое начало с темно-холодным.

«Ибо у людей, у всех и каждого, мыслит одно и то же: природа их членов». И «мысль есть то, что преобладает» (48 вв.).

Изложив все это *мнимое* как таковое, он добавляет:

«Так, в самом деле, согласно мнению людей, все это некогда возникло, ныне существует, будет расти в будущем и затем погибнет. Каждой из этих вещей люди положили имя, являющееся ее отличительным признаком» (49 вв.).

12) Стоит ли говорить, что влияние Парменида в истории философии определяется первой частью его учения: именно тем, что богиня открыла ему как *истину*?

Впервые от начала истории *мышление* было провозглашено *главным средством философии*, которому все остальное или совсем уступает, или подчиняется, и притом *гарантирующим адекватность, несущим в себе и с собою самый предмет, определяющим его своей формой и дающим его eo ipso Божественное откровение*.

Потрясающая вера в силу разума руководит Парменидом и выковывает форму и содержание его философии.

Парменид первый попытался (не слить философию и религию), а растворить религию в философии, а философию утвердить как мышление предмета, который *есть* так в его подлинности, как он необходимо мыслится.

Логическое есть eo ipso религиозное. Этим он утвердил некий прообраз для всех последующих рационалистов. Заслуга его не в верности, а в героическом дерзании: *приравнять бытие — мыслимому бытию, законы мысли — законам сущего*.

Верно это или неверно: но есть величайшая радость в незыблемом установлении, что *разум человека есть оружие Божие*. И трагическая эпопея Средних веков — в утрате этой веры и ее восстановлении.

Философия Парменида превратила логический закон тождества в форму Божественного бытия; чудесная сила этого закона так потрясла дух Парменида, что он решил:

его совершенству соответствует только *совершенство* Божия бытия.

И неизменность — содержательная, качественная верность себе, которую усматривали и до него все досократики в Божественном начале, — получила у Парменида свое зрелое выражение; он открыл божественность понятия и через это — понятие сущего Божества.

Так, философия в его лице осуществила свою величайшую и глубокую уверенность, что *форма разумного познания* способна адекватно принять в себя откровение Божественное.

Одни дали ему за это характеристику «сумасшедшего» (26 вн). Аристотель назвал его «неподвижником и противостественником» (26 вв.). А история, чувствуя истину, оставила за ним прозвание «великого».

От Парменида до софистов

Абсолютное познавалось:

чувственным восприятием и воображением по нему (Фалес — Анаксимандр — Анаксимен);

чувственным восприятием и мышлением в нем — через него (пифагорейцы);

воображением, преобразившим чувственное восприятие, и мышлением в воображении (Гераклит);

чистым мышлением, подчинившим себе все (Парменид);

мышлением, преобразившим чувственное восприятие (Левкипп⁴¹ и Демокрит⁴²).

Оставалось неиспользованным чувство — *аффект*, его использовал Эмпедокл⁴³ (Божественное двойственно — есть начало симпатического влечения и враждующего отворачивания — из первого единство — из второго множество — мир: единство во множестве); и *воля* — пренебреженная всеми.

Волю как источник истинного знания о Божестве софисты разлагают и деградируют как бы нарочно для того, чтобы Сократ впервые обрел бы ее, как источник живого

откровения. Отсюда перенесение центра тяжести из космологии в этику и политику.

Этот же путь, иначе освещенный:

Предмет — Божество — определяется каждым в зависимости от преобладающего акта постижения.

Для Фалеса — Анаксимандра — Анаксимена это *живая материя*, постепенно приближающаяся через воздух — к духу, сближающаяся с человеческой душой.

Для пифагорейцев это *материальное число* — живая творческая реальность числящего смышления или синтезирующего количественного смысла.

Для Гераклита это индифференция тончайшей материи и разумного духа, огонь равный разуму; уравновешенное в нейтральности тождество.

Для Парменида это *понятие* — в образе утонченной материальности с преобладанием разумно-духовного над эфирно-материальным.

Для Демокрита — Левкиппа (Спиноза — Лейбниц) — начало чисто материальное — вполне космологическое — совсем не божественное.

Для Анаксагора — начало чисто духовное — вполне божественное — почти не космическое — трансцендентное миру.

Демокрит и Анаксагор разделяют материю и дух; создают начало конца гилозоизма; подготавливают пути чистого спиритуализма и чистого материализма — создают тот космологический дуализм, который приемлют Платон и Аристотель.

Они вызывают этим повышение уровня религиозного созерцания и утончение космологического философствования, подготавливая путь для новой Эпохи: Сократ-Платон-Аристотель; они показывают в мире стихию материи как таковой и стихию душевно-духовного как такового, освобождая место для Божества как чего-то *качественно* высшего, чем душа человека и чем материя мира.

Божество — не материя, ибо голая материя противобожественна.

Божество — не душевное начало, ибо оно еще несовершенно и связано с телом.

Начало *духовное*. Что же есть Дух Божий – в отличие от несовершенной души.

И как бы для того, чтобы воззвать к этому драгоценнейшему отличию – души и духа, софисты начинают новую эпоху с осуществления *душевного разложения*, с демонстрации того, сколь небожественна может быть человеческая душа.

Борьба Сократа с софистами имеет согласно этому такую схему: *софисты* – душа человека небожественна – она вполне субъективна – цели ее вполне относительны.

Сократ – душа человека может вести и небожественную жизнь; но сущность ее Божественна; в ней есть подлинная реально-божественная глубина; она постольку причастна самому предмету, и цель ее едина и безусловна – Богоподобие. Надо найти *путь* в эту божественную глубину. Путь, не дарованный талантом, а доступный всякому, – *метод*. И, кто его найдет, для того обновится и жизнь, и знание, и мир засияет по-новому.

[Наброски] (1920–1938), часы 23–30

**ЗЕНОН.
ДЕМОКРИТ.
ЭМПЕДОКЛ.
АНАКСАГОР**

Пути от Парменида к атомистам:

(спасение множества и чувственной материальности — средствами Парменида;

материя есть — она имеет природу невидимую;

понятий много — много тождественных сфер;

логически — помыслить материальное; множества — система мыслимых атомов — логически взятых кусочков материи).

Начало полемики и укрепления.

*Зенон*¹.

От Парменида начался процесс логизации всякого содержания и всякого предмета. Пифагорейская математизация подготовила путь. Если есть то, что отверг Парменид, — пространство, время, чувственное множество, — то неизбежна система нелепостей (сосред<оточенное> выражение этого — движение).

Множественные вещи не могут наполнить время и пространство — пустота как удел их; ложь действительности доказывает истинность идеи,

1) бесконечность, делимость² — к пустоте,

2) все вещи бесконечно велики и малы — нелепость,

3) пространство бесконечно в величину и в малость — т.е. совершенно неопределенно, непознаваемо; надо: или признать, что бесконечность ограничена, — тогда прав

Парменид, или признать, что в ограниченном есть бесконечность, — сваливаемся в нелепость;

4) пространство сплошно — неделимо — Кант; сплошь разделено — и до бесконечности, вещи конечны и не могут заполнить внутренне-бесконечного пространства, наполнение может осуществляться только единою неделимою полнотою,

5) анализ «места»: деление неделимого, вещь имеет место; но это место в сплошном и неделимом не имеет места — место места места места и т.д.,

6) Ахиллес и черепаха, летящая стрела, движение не наполняет время, все чувственное — сплошной обман.

*Мелисс*³.

Движение и множество допускает пустоту.

От Парменида к Демокриту

1) По-видимому, путей не может быть; органы (душа и тело) — различны; акты (мысль и ощущение) — различны; заострение актов (Парменид угашал ощущение, материализм доверяет им больше всего); содержания — смысл и ошущенность; предметы — Бог как понятие — и вещь.

2) И тем не менее Демокрит был учеником Парменида и Зенона.

Пути от Парменида:

мыслимый предмет въяве, подлинно присутствует в акте смысла, таким, каков он есть (помыслить о материи возможно, ибо она проникает к душе — через тело; следовательно, мыслимая материя = сама материя; материя = материя как она мыслится);

материя мыслится как *тождественная*;

мысленный акт останавливает ее;

материя мыслится как *невидимая*;

мысленный акт уводит ее от глаз, но сохраняет у нее *воображаемую форму — непроницаемую сплошность, объ-*

*ем законченный, фигуру завершенную, сферический образ**
воображенно-невидимый;
материальность — огненная эфирность.

Демокрит к Пармениду

Добавляет:
множественность актовых взятий различна;
отсюда множество содержаний и предметов;
чувственная материальность не как тень у смысла, но
как главное оправдываемое;
смысл становится обличем материи;
но смысл — не единственно-божественный, но много-
частью атомизированный;
много атомизированных понятий (рассудок), понятий
материально облеченных, или вернее: множество мелень-
ких вещей, облеченных в категории Парменидова *смысла*,
т.е. воображенных согласно мышлению.

Итак:

уведение материи от чувственного ощущения и логици-
зация ее, разбитой на множество;

логически помыслить — материальное множество —
система мыслимых атомов — логически взятых кусочков
материи.

Демокрит

Проблема: единого и многого, сверхчувственного и
чувственного, неизменного и процесса, т.е. в корне: Бога
и мира.

Парменид: Бог есть, мира нет; Божество утверждается
ценою мира; акосмизм как предел.

Демокрит: мир есть, м.б. Бога нет; мир утверждается це-
ною Бога; атеизм как предел.

* Ему изменил Демокрит.

Онтологическое оправдание мира, понятого логической мыслью, через это понятие.

Есть материя; есть измерение ее; есть движение; есть множество.

Но (по Зенону) для этого должна быть пустота. *Она есть.*

Небытие, пустота *есть*, ибо без него невозможно движение и множество.

Пифагор: бытие втягивает в себя небытие, и родится множество.

Атомы — вот истинно сущее.

Кроме атомов и пустоты, ничего нет.

Атомы — вечны и неизменны; не происходят и не уничтожаются; неделимы, иначе все распалось бы в пустоту, и непроницаемы; совершенно полны, однородны; не имеют в себе никакой пустоты; совершенно недоступны чувствам человека — так малы.

Двигутся в пустоте — все собою слагают и разлагают.

Различны по форме, порядку и положению.

По количеству разно соединяются; отсюда различие вещей.

Они бывают легче и тяжелее; круглые легче.

Они непрерывно движутся; почему — неизвестно.

Сталкиваются, сцепляются и расцепляются.

Все есть — их механика.

Толчки и сцепление — неизбежны — пространство им общее.

Но двигаться им тоже неизбежно: все пассивны, косны, а пустота и неприкрепленность увлекают их в вечное «падение в пустоту».

Цели — руководства — плана — в этом космосе нет; есть *рок*.

Но ведь и у Парменида был *рок* — закон тождества; а здесь — закон движения.

Круглые — легкие — отбираются кверху.

Они наиболее подвижны (воздух, огонь, небо, душа).

Тяжелые отбираются вниз — земля etc.

Из этих толчков и вихря вихрей — все, действие = толчок, возникновение = сложение, гибель = расцепление.

Вещи — генезис; атомы — всегда неизменны

(в основе движения — гипостазированный закон тождества).

Посему истина чувственного явления отвергается.

Αἴσθησις⁴ дает только τὴν δόξαν⁵ сладкое, теплое, цветное

Истины только пустота и атом: γνησίη⁶ — и σχοτίη⁷ (незаконнорожденное познание).

Атом — индивидуум — абсолютно не гибнущий — и абсолютно не психический.

И тем не менее — отсюда процесс, и гибель, и психическое.

Тяжелые атомы — земля — вода — соединение с круглоогненными и легкими — органическое существо и человек.

Душа — агрегат кругло-подвижных — легко-огненных небесных атомов.

Душа — по Аристотелеву толкованию — *солнечная пылинка*.

В воздухе много душевных, умных атомов.

Вливаются в тело через дыхание — и выливается — жизнь и смерть.

Психическое — не психично и не индивидуально, а материально и космически нейтрально.

Жизнь души — наиболее быстрые и сложные движения атомов.

Всепронизанность материальными истечениями εἶδωλα⁸.

Отсюда и внешние ощущения, и мысль (quod non fuerit ante in sensu⁹).

Мысли населены εἶδωλα-ми.

Этика: жизнь легкими, эстетически и быстро движущимися атомами.

Отрешение от чувственности.

Боги — из вихрей самых легких атомов — лишь долговечны.

Сны и видения – из идолической пронизанности вселенной.

Идея Парменида – о нейтральной стихии.

Эмпедокл

Он приемлет ту же задачу, что и атомисты: реакция на тождественность Божества, попытка утвердить отринутый мир.

Однако материалисты: мир есть – Бога нет.

Эмпедокл: реален и Бог, реален и мир; он не атеист и не акосмист.

Задание его: утвердить и совершенство Божества, и несовершенство мира, завершенную целостность Бога и раздробленную хаотичность мира.

Прообразом его является учение Анаксимандра (разложение Божества).

Однако без его имманентности: в учении отношении Бога к миру он ближе к пифагорейцам (Гестия) и Гераклиту (разнобытие Логоса в небесах и мира – долу).

Учение Эмпедокла – явно попытка примирения всех его предшественников. Однако он не просто эклектик: это гарантируется его философским *актом*.

Акт его слагается из ощущения, об итогах коего он умствует вместе с атомистами по Пармениду, [из] чувства, итоги коего он воображает по схеме Анаксимандра и пифагорейцев.

Веря ощущениям, он утверждает реальность материальных стихий – огня, воды, воздуха, земли.

Мысля эти стихии, он воображает их качественно и количественно (Парменид) неизменными и притом разделенными каждая на бесконечное множество специфических атомов (атомисты).

Отсюда материалистичность его учения.

Веря чувству (эмоции), он утверждает реальность в мире двух сил: соединяющей любви и разъединяющей враж-

ды. Любовь — единство — начало — добро. Вражда — разьединение — множество — начало зла.

Сила Божия в мире. Сила мирская в Боге.

При этом: интенсивность этих актов чисто Парменидовская; содержание, присутствующее в акте, есть сама объективная реальность; она такова, каково содержание, а содержание таково, каков акт.

Вследствие этого: предмет имеет все свойства акта, а акт — все свойства предмета. Более того: предмет есть то, что реагирует в акте (огонь в глазу, сила Божия в любви), а акт есть живое действие самого предмета.

И в то же время: предмет действует и сам по себе, так, как действует акт в человеке, т.е. сила Божия *любит* сама, сила мира *враждует* сама, стихия огня — видит сама, стихия воздуха — дышит сама и т.д.

Посему: субъект и предмет *совпадают*, но не в мысли, как у Парменида, и не в воображении, как у Гераклита, а в *ощущении*, как у Фалеса и Анаксимена, и в *чувстве*, как еще ни у кого.

Акт ощущения и чувства есть сливающаяся встреча субъекта с объектом, ибо тот и другой состоят из тех же самых стихий и движутся теми же самыми силами.

«Землю землею мы зрим, а воду мы видим водою. Воздухом воздух, огнем беспощадный огонь. Любовью Любовь, вражду — ненавистной враждою. Ибо из них все, что есть, слагается в стройный порядок. Ими же думаем мы и чувствуем радость и скорби». Внутренний огонь очей сообщается внешним огнем через поры.

Субъект и объект связаны материальной и динамической единосоставностью.

Мир и человек состоят из *материи* (четыре стихии) и силы (любовь и вражда).

Встреча — слияние — истинное познание — непрерывное творческое единство.

Стихии не только ощущаются, но сами по себе имеют чувственную природу и сами ощущают: как в человеке органы ощущают, так в Боге стихии [ощущают].

Подобное познается подобным: четыре стихии и две силы суть и в мире, и в человеке, и в Боге. Отсюда познаваемость мира и Бога для человека.

Точно так же: любовь и вражда не только чувствуются человеком, но сами по себе любят и враждуют — как объективные силы; как в человеке аффекты враждуют и любят, так в мире и Боге аффекты [враждуют и любят].

Предмет и душа — однородны.

Иначе говоря: Эмпедокл воображает мир и Бога такими, какими он их ощущает и чувствует, и мыслит их такими, какими воображает. Он гипостазирует, объективирует процесс ощущения и эмоции и вслед за тем пытается вообразить и помыслить гипостазированное. Оригинальность его — есть оригинальность его акта. Задание и акты пред-решают структуру учения.

До создания мира существует только *Сферос* — безразличная полнота, любовное единство всего.

Божество — до мира — (апейрон Анаксимандра); ни мира — ни богов — ни людей — царство беспредельной любви — *она причина всякого единения*; все ныне смертное — было бессмертно, чисто, несмешано из разных стихий — не заражено враждою.

Сферос — осуществленная — воплощенная любовь.

Божество подлечит непонятному року.

В нем обнаруживается имманентная вражда.

Разрыв целостной ткани.

Разделение единства на многое.

Выделение стихий.

Живые органы Божества выходят из бессмертия и блаженной гармонии.

Вражда — разъединяющая — безумная и бессознательная — создает мир.

Мир есть оскудение единства в Божестве.

Четыре стихии — по числу неразложимых свойств в вещах.

Первичное чувствуемое — живые чувствующие органы Божества.

Стихии разбиты враждою на атомы — вещи слагаются из атомов *одной* и *разных* стихий — сложение и разложение — влечение и отталкивание.

Стихии материальны — чувственны; но душевны — чувствующие.

Нейтральная всекачественность Божества продолжает жить в них — залог воссоединения.

Воссоединение есть задание мира.

Действие — любви.

Любовь и вражда разлиты в мире.

Но любовь не оскудела от оскудения единства.

Она врождена всему — особенно живому, начало, их организующее.

Она радость — путь к прекрасному.

Восприимлется в явлении — но недоступна в космическом целом.

Благ<одаря> вражде — процесс воссоединения драматичен — борьба прот<ивоположных> сил — динамика действия.

Благ<одаря> любви мировой процесс не трагичен — ибо победа обеспечена божественной силой.

Вражда — распадение — хаос — внутренняя борьба в Боге — разрушение Парменидовой Сферы.

Радикализм, враждование — заражение всего.

Освобождение и активное выступление Любви, «милосердное и бессмертное влечение неповинной любви».

Мировой процесс исцеления.

Образование вещей — тел — и установление их согласия — организация космоса

Вражда удерживает в себе часть Сфероса.

Вражда неопасна: подчиняющееся ей еще не созрело к любви — распадающееся обречено на новое соединение.

Слабое и уродливое гибнет целесообразно.

Приспособление взаимное всего.

Дифференциация хаоса — по материалистам: легкое — небо, тяжелое — земля; огонь из воздуха — вода — испаренный землю пот (море) — тина — рождение *disjectorum*

metempsychosis¹⁰ – их неудачное соединение – отбор любовью подобных – усовершенствование форм.

Микрокосм связан односоставностью с макрокосмосом.

Задача человеческого духа – культивировать любовью как фрагмент божества – но отпавшего во вражду;

единство мира: душепереселение как связь всего индивидуальными обособлениями Божества.

Ненависть – грех – убийство – ядение мяса – понижение степени любви – переселение в низших животных.

Праведный – любовь – приближение к Сферосу – орган Сфероса – проводник его – излучение любви в мир – исупление¹¹ других – организация общества.

Магия любви – очищение от вражды – очистительные жертвы – борьба со злом, изгоняемым, побеждаемым, но в мире пребывающим.

Космогония = теогония = медленное восстановление Сфероса.

Добродетель – магическое участие в эротической теогонии.

ἡμοιότης как торжество формы над материей (пассивность материи).

Во всем есть часть всего по действию, по качеству, по количеству, по соответствию – подобию, по образу – сознанию.

Анаксагор

Учение о духовном разуме как центре.

Подготовлено:

- а) все акты духа привлечены (кроме воли);
- б) предмет адекватен акту;
- с) Божество традиционно утверждалось как качественное тождество;
- д) первостихия распалась (Эмпедокл) на материальную атомизированную материю и движущую силу (любовь – вражда).

Анаксагор как бы подводит итоги и доводит разделение до конца.

Тождество Парменида и устрояющая сила огня (Гераклит), предела (пифагорейцы), любви Эмпедокла порождают учение о мироустрояющем уме, который движет, сам неподвижный.

Преодоление идеи судьбы или рока.

Движущая сила и рок, ею владеющий, – сливаются; сама мировая, божественная сила *и есть* рок.

Итак: Бог есть рок, *рок трансцендентен миру*, Бог трансцендентен миру.

Далее: Бог постигается умственно, *он таков, каким постигается*, Бог есть начало ума, разума.

Божество есть начало разума, трансцендентное миру.

Что же остается за его выделением?

Активность – пассивность,

чистая беспримесность – смешанность,

разумность – неразумность,

единство – множество,

духовность – материальность,

неизменность – изменчивость,

неподвижность – движение,

жизнь – коснение,

простота – сложность.

Предварение Платона и Аристотеля.

Схема для последующей философии.

Осознание качественного и категориального различия между духом и материей.

Дифференциация не гносеологическая, а онтологическая; и не антропологическая, а космическая (субъект и его среда – не центр познания и философии, а часть целого, орган космоса; объективистический характер созерцания).

Учение о разуме.

Искание первостихии незаметно изменилось в искание перводвигателя.

Беспредельное и его рок; предел пифагорейцев; первостихия, перводвигатель – Гераклит; нет движения – Пар-

менид; есть движение без двигателя — материалисты, есть стихии косные и двигатели — Эмпедокл.

Процесс для грека = движение; а оно разложилось на косную материю и, следовательно, *causa efficiens*¹².

Стихия не может породить *космоса*; а он есть. Следовательно, в мире есть *активный двигатель*; творец, творящий космос; т.е. целесообразный творец; он не творим, но сам все творит; первотворец, *перводвигатель*.

Целесообразный творец — *причина всего*; нет случая; есть только необъяснимое действие, непонятное; но через причину всего, через *первопричину* все и объясняется.

Как совершенное Божество первопричина только и может создавать стройный, совершенный порядок — *космос*.

Совершенное Божество не может измениться — отсюда его чуждость процессу, неподвижность, неизменность; т.е. *по качеству*, по природе своей оно не меняется.

Но это не мешает ему менять все несовершенное; мало того: оно только и может творить из несовершенной материи — совершенный, целесообразный космос.

На него ничего не действует, ибо материя вполне пассивна: нечему. Отсюда его чистая активность, свобода от всякой пассивности.

Отсюда верность его себе (нечему менять его); простота (не с чем смешаться, материя бесконечно ниже его, и есть лишь чистая возможность), единство для всего — всему общность, всеобщность — материя же дробная, частная.

Единая сила, общая всему, — *единая власть*, неограниченная власть — власть над собою и надо всем — самовластие — аутократор.

Эта сила пронизывает вселенную, качественно отнюдь не растворяясь в ней; владеет ею:

- а) как целесообразная движущая сила;
- б) как знающий, мудрый разум.

Всеведение и всемогущество.

Это сущность всякой жизни; сущность всякой души.

Жизненность живущего; душа душ; движущее движения.

Не-индивидуальное в индивидуумах; но вызывающее их индивидуацию, т.е. реальный источник различий.

Так, Дух пробудил в потенциально нейтральной смеси различия — через животворящий вращающийся вихрь (ср. Анаксимандр, Эмпедокл — вражда, Анаксимен — ветер).

Отсюда неопределенное множество материальных качеств — элементарных и единообразных.

Это не стихии, а как бы химические ингредиенты.

Это гомойомерии — подобо-частные тела.

Они разбиты на атомы — семена вещей — атомы смешаны; отсюда сложность тел.

Истинно простых тел нет;

ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι.

Все во всем смешано; кроме ума.

μίγμα — смесь.

Ὅμοῦ πάντα χρήματα ἦν — все вещи вместе; отсюда πανσπερμία — материя есть великое смешение всех семян — как реальных возможностей — великая потенция космоса.

Это небожественный ἄπειρον, пассивная жажда формы — начало чисто женское.

Все из нее возможно; но без Бога — она пустая тоска — коснеющая неопределенность — гибнущая нерожденность — неоформленное тело мира.

Ее жизнь нуждается в оживлении, а оживление в оживляющем ее начале. И это начало предносится Анаксагору как качественно-трансцендентное, но объемно-имманентное.

ПРОГРАММА

по истории древней философии

(утвержденная И.А. Ильиным)

1 билет. История философии и ее задачи. Разногласие философских учений. Невозможность философии. Отграничение опытного знания от метафизического. Необходимость метафизики. Опыт обусловлен самостоятельностью разума. Универсальность человеческого разума и его понятий. Истина как идеал разумного познания. Философия

как любовь к мудрости и как искание. Почему противоречия отдельных философских учений свидетельствуют об истинности самой философии? Значение истории философии. Воззрение Гегеля на историю философии. История философии как оправдание философии (стр. 1–18).

2 билет. Значение древней философии. Разработка ее с XXIII века. Источники. Собрание материала. Фрагменты. Доксографический¹³ материал. Биографии. Три периода. Досократовский период. Расцвет философии. Академия и эпигоны (стр. 18–32).

3 билет. Религия древних греков. Влияние ее на философию. Греческие боги. Творения Гомера. Боги, демоны и духи. Бог как спаситель от демонов; оракулы; ограниченность богов. Политеизм; иерархия божественных сил. Борьба богов за Грецию. Очеловечение богов. Культ героев и мертвых. Религиозная психология (стр. 32–47).

4 билет. Ранняя ионийская физика. Ионийская культура. Фалес. Учение о божественности воды. Вода как первоначало и как субстанция мира. Одушевленность вселенной. Гилозоизм. Анаксимандр. Учение о беспредельном. Различные понимания его. Всеобъемлющий характер его. Возникновение конечных вещей. Их взаимоотношение; неправда их бытия. Их конец. Беспредельное как божественное; как начало и конец. Анаксимен. Воздух и его природа. Воздух как первый двигатель и как всеобъемлющая среда. Сгущение и разрежение. В чем именно Анаксимен исправляет и дополняет Анаксимандра (стр. 67–83).

5 билет. Пифагор и пифагорейцы. Характер его учения. Практическая задача. Аристократия. Спасение души. Очищение и посвящение. Математическое мирообъяснение. Математическое знание как безусловно достоверное. Учение о космосе. Числа как качественные количества. Чет и нечет. Геометрия. Предел и беспредельное. Пустота и воздушная бездна. Возникновение «единого». Таблица противоположностей. Космология пифагорейцев. Учение о центральном огне (стр. 83–104).

6 билет. Гераклит. Его жизнь и политические воззрения. Философское учение. Задача философа. Фрагменты его сочинения. Закон всеобщего изменения. Единство возникновения и уничтожения. Соотносительность противоположностей. Борьба и гармония. Неизменный закон вселенной Логос. Физика Гераклита. Учение о душе. Учение о морали (104–120).

7 билет. Элеаты. Ксенофан. Его борьба с антропоморфным многобожием. Идея истинного Бога. Учение о всеединстве. Влияние его на Парменида. Парменид. Путь истины. Истинно сущее. Отношение к чувственному знанию. Мысль и мыслимое. Значение закона тождества. Неизменность Бытия. Невозможность небытия. Основные свойства Бытия; его божественность. Мнение; видимый, являющийся мир. Зенон. Протяженные величины. Понятие места. Аргументы против возможности движения. Мелисс. Беспредельное по Анаксимандру, Пармениду и Мелиссу (стр. 120–142).

8 билет. Эмпедокл. Его личность и жизнь. Признание свидетельства чувств; значение медицины. Полнота бытия; влияние Парменида. Попытка примирить Парменида с пифагорейством. Единое и многое. Вражда и Любовь. Четыре стихии. Подобное познается подобным. Происхождение мира; творческое значение Любви (стр. 142–152).

9 билет. Атомисты. Левкипп и Демокрит. Основы атомизма. Атомизм как умозрительное учение. Свойства атома. Движение атомов. Космология атомистов. Психология атомистов. Учение о «живых идолах». Мораль Демокрита. Оценка атомизма (стр. 152–168).

10 билет. Анаксагор. Его физика и астрономия. Учение о материи. Предрасположение неизменных элементов. Учение о смеси. Единство сущего и множества вещей. Учение об Уме или духовном начале. Необходимость невещественного начала. Разумность вселенной. Основные свойства Духа. Его миро-устрояющая деятельность. Происхождение мира (стр. 168–178).

11 билет. Софисты. Их появление в качестве профессиональных учителей. Преподавательская деятельность со-

фистов. Скептицизм их. Протагор¹⁴ и Горгий¹⁵. Нравственные учения софистов (стр. 185–202).

12 билет. Сократ. Его личность и деятельность. Источники. Сократические диалоги Платона. Философия Сократа как духовная деятельность. Жизнь Сократа. Вопрос об интеллектуализме в его философствовании. Значение индуктивного метода. Беседа и спор. Задача беседы. Основной источник знания (стр. 202–212).

13 билет. Учение Сократа о знании и понятиях. Отношение к ранней космологии и метафизике. Критическое исследование человеческого познания. Разум. Истинное знание как понимание. Искание всеобщего и устойчивого определения. Диалектика Сократа. Понятием определяется сущность вещей (стр. 212–218).

14 билет. Этика Сократа. Основная задача ее. Искание мудрости. Порок как неведение и заблуждение. Возможно ли знать добро и не делать его? Учение о благе. Идея правой цели и закона. Религиозная основа этики. Высшее благо как благо разума духа. Идея Даймония и совести. Что значит: «Я знаю только то, что ничего не знаю». Богословие Сократа. Его политические воззрения. Его смерть. Мировое значение этого события (стр. 218–231).

15 билет. Сократические школы. Мегарская школа. Киническая школа. Мораль киников. Киренская школа (стр. 232–255).

16 билет. Платон. Его жизнь и сочинения. Его значение в истории греческой и европейской философии. Влияние смерти Сократа на развитие его воззрений. Философия как жизненное делание. Значение идеала в знании и в жизни. Различные периоды (стр. 1–21)¹⁶.

17 билет. Учение Платона о познании. Образование понятий. Диалектика как наука о сущем. Сущее и явление. Ощущение и мышление. Опровержение сенсуализма. Учение об Идеях. Предмет истинного знания всеобщ. Вечность и неизменность идей. Идеи как сущности вещей и причины. Три аргумента в учении об идеях.

Местонахождение идей. Идея реального идеала. Образ пещеры (стр. 21–34).

18 билет. Моменты развития идеализма Платона. Идеализм отвлеченный и жизненный. Бытие и небытие. Единое и сущее. Учение о материи. Учение о мировой душе и мироздании. Учение о душе (стр. 34–48).

19 билет. Этика Платона. Доброе и приятное. Душа и тело. Прижизненное умирание. Мера как высшее благо. Организация души. Душа – город – мир. Республика Платона. Основная идея государства. Деление на сословия. Правители. Стражи. Коммунизм. Воспитание. Последний период философии Платона (стр. 48–62).

20 билет. Аристотель. Его жизнь. Его сочинения. Умозрительный и опытный характер его философии. Логика Аристотеля. Идея умозаключения. Дедукция и индукция. Идея возможности в обосновании знания. Категории (стр. 64–79).

21 билет. Метафизика Аристотеля, ее предмет и задачи. Учение о сущности вещей. Четыре причины. Критика Платона. Отношение общего к частному. Учение о форме и материи, энергии и потенции. Учение о движении и первом двигателе (стр. 79–93).

22 билет. Критика метафизики Аристотеля. Его физика. Учение о душе. Этика Аристотеля. Добродетель этическая и дианоэтическая. Значение разума. Политика Аристотеля. Задача государства (стр. 93–111).

23 билет. Стоики. Их логика. Их физика. Этика стоиков. Эпикурейская школа. Этика эпикурейцев. Скептицизм (стр. 115–141).

Пособие: кн. С.Н. Трубецкой. Курс истории древней философии.



ПРИЛОЖЕНИЕ



Содержание Собрания сочинений И.А. Ильина

(Составление, вступительная статья
и комментарии Ю.Т. Лисицы)

Сначала данное издание было заявлено как десяти-томник*, в соответствии с этим и была сделана нумерация первых 10-ти томов (на самом деле – двенадцати книг, так как среди них есть раздвоенные, растроенные и сдвоенные тома).

Дальше издавались дополнительные тома без указания номера тома. Поэтому возникла необходимость в сплошной, хотя бы условной, нумерации томов. Такие номера приведены в скобках.

Тома (1) – (26) выходили в издательстве «Русская книга».

Тома (27) – (30) вышли в издательстве Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Приводим ниже подробное содержание изданных томов Собрания сочинений И.А. Ильина.

* Лисица О.В. История издания первого в России Собрания сочинений И.А. Ильина. // В сб.: «Исследования по русской философии и культуре». Издательство РГУ им. И. Канта. Калининград, 2010. С. 33–40. То же в: Наследие. История издания первого в России Собрания сочинений И.А. Ильина. // Материалы сайта «Наследие русского философа И.А. Ильина (1883–1954)», 2009–2010. <http://nasledie-iljina.srcc.msu.ru>.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1993	(1)	1	<p align="center">Лисица Ю.Т. Иван Александрович Ильин. Историко-биографический очерк</p> <p align="center">Путь духовного обновления</p> <p>Глава первая. О вере Глава вторая. О любви Глава третья. О свободе Глава четвертая. О совести Глава пятая. О семье Глава шестая. О Родине Глава седьмая. О национализме Глава восьмая. О правосознании Глава девятая. О государстве Глава десятая. О частной собственности Послесловие.</p> <p align="center">Основы христианской культуры</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Кризис современной культуры 2. Проблема христианской культуры 3. Верный путь 4. Основы христианской культуры 5. О приятии мира 6. Культура и церковь 7. О христианском национализме 8. Заключение <p align="center">Кризис безбожия</p> <p>Глава первая Глава вторая Комментарии Библиография</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1993	(2)	2	<p align="center">Кн. I Наши задачи. Статьи 1948–1951 гг.</p> <p align="center">1948 г.</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. «Один в поле и тот воин» 2. <Программа зарубежного объединения> 3. <Ближайшие задачи> 4. <Мировая революция, а не мировая война> 5. <Германия – главный национальный враг России> 6. <Партийность в эмиграции> 7. <Старая и новая эмиграция> 8. <Что может делать эмиграция> 9. <Эмигрантская пресса> 10. <Наши кадры и советская агентура> 11. <Предстоящий и в России Хаос> 12. Право на убежище 13. Кому принадлежит наша лояльность 14. Тоталитарное разложение души 15. Враг моего врага 16. Стратегические ошибки Гитлера 17. <Продолжение и окончание предыдущего> 18. Конспирация в зарубежье 19. Политика и уголовщина 20. Национальный вождь и партийные главари 21. Изживание социализма 22. Социальность или социализм? 23. Дипломатические промахи Советской власти 24. О раздорах 25. О государственной форме 26. Академическое несчастье молодых поколений 27. Как русские люди превращаются в советских патриотов? 28. Без карьеры 29. «Протокол допроса» 30. Против России 31. Нас учит жизнь 32. К истории дьявола

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1993	(2)	2	33. Кризис коммунизма в Европе 34. Сначала Азия 35. Современная эмигрантская политика 36. Оптимизм в политике I 37. Оптимизм в политике II 38. О фашизме 39. Трагедия династий без трона
			1949 г.
			40. Чутье зла 41. Что есть государство – корпорация или учреждение? I 42. Что есть государство – корпорация или учреждение? II 43. Почему мы верим в Россию 44. О тоталитарном режиме 45. От демократии к тоталитаризму 46. Мировая политика русских Государей I 47. Мировая политика русских Государей II 48. Они аннексировали 49. Русская революция была катастрофой 50. Русская революция была безумием 51. Искажение русской истории 52. Право на правду 53. Численность русского населения I 54. Численность русского населения II 55. Мировой самообман 56. Политические двойники 57. Править должны лучшие 58. О главном 59. России необходима свобода 60. Основы демократии 61. Что же предстоит в России? 62. Демократия – немедленно и во что бы то ни стало 63. Конкретный урок социализма 64. Заветы февраля I 65. Заветы февраля II 66. Обоснование свободы

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1993	(2)	2	<p>67. О страданиях и унижениях русского народа</p> <p>68. Что такое Русский Обще-Воинский Союз (Р.О.В.С.)</p> <p>69. О расчленителях России</p> <p>70. Что такое федерация?</p> <p>71. О псевдо-федерациях</p> <p>72. «Каждый народ заслуживает своего правительства»</p> <p>73. Жизненные основы федерации</p> <p>74. Сочувствие и содействие</p> <p>75. Фанатики «Общественного договора»</p> <p>76. О свободной лояльности.</p> <p>77. В поисках справедливости I</p> <p>78. В поисках справедливости II</p> <p>79. О воспитании русского народа к справедливости I</p> <p>80. О воспитании русского народа к справедливости II</p> <p>81. Федерация в истории России I</p> <p>82. Федерация в истории России II</p> <p style="text-align: center;"><1950 г.></p> <p>83. О русском национальном самостоянии</p> <p>84. Партийное строение государства</p> <p>85. Неравная борьба I</p> <p>86. Неравная борьба II</p> <p>87. Основная задача грядущей России I</p> <p>88. Основная задача грядущей России II</p> <p>89. Русский крестьянин и собственность</p> <p>90. Горек хлеб на чужбине</p> <p>91. Чего мы ожидаем от наших пастырей?</p> <p>92. Когда Россия была республикой?</p> <p>93. Россия есть живой организм I</p> <p>94. Россия есть живой организм II</p> <p>95. «Большевизм как соблазн и гибель» I</p> <p>96. «Большевизм как соблазн и гибель» II</p> <p>97. Возникновение и преодоление большевизма в России I</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1993	(2)	2	<p>98. Возникновение и преодоление большевизма в России II</p> <p>99. О политической кривде I</p> <p>100. О политической кривде II</p> <p>101. Верность России</p> <p>102. Что сулит миру расчленение России I</p> <p>103. Что сулит миру расчленение России II</p> <p>104. Что сулит миру расчленение России III</p> <p>105. Что сулит миру расчленение России IV</p> <p>106. Что сулит миру расчленение России V</p> <p>107. Осаждающая крепость I</p> <p>108. Осаждающая крепость II</p> <p>109. О «Наших Задачах»</p> <p>110. Идея ранга I</p> <p>111. Идея ранга II</p> <p>112. О русском национализме I</p> <p>113. О русском национализме II</p> <p>114. Опасности и задания русского национализма I</p> <p>115. Опасности и задания русского национализма II</p> <p>116. О формальной демократии</p> <p>117. Об органическом понимании государства и демократии</p> <p>118. О православии и католичестве I</p> <p>119. О православии и католичестве II</p> <p>120. О православии и католичестве III</p> <p>121. О православии и католичестве IV</p> <p>122. Мы были правы</p> <p>123. О публичной дипломатии и стратегии I</p> <p>124. О публичной дипломатии и стратегии II</p> <p align="center"><1951 г.></p> <p>125. О сильной власти I</p> <p>126. О сильной власти II</p> <p>127. О сильной власти III</p> <p>128. О Русской идее I</p> <p>129. О Русской идее II</p> <p>130. О Русской идее III</p> <p>131. России нужны независимые люди</p> <p>132. Нас учит жизнь</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1993	(2)	2	133. Очертания будущей России I 134. Очертания будущей России II 135. Предпосылки творческой демократии I 136. Предпосылки творческой демократии II 137. О грядущей диктатуре 138. Ставка на количество Комментарии
1993	(3)	2	<p align="center">Кн. 2 Наши задачи. Статьи 1948–1954 гг.</p> <p align="center"><1951 г.></p> 139. О политической порочности и слепоте 140. Что есть право голоса? 141. Необходимо ограничить публичную дееспособность 142. Какие же выборы нужны России? I 143. Какие же выборы нужны России? II 144. Какие же выборы нужны России? III 145. Что дает и что отнимает политическая партийность? I 146. Что дает и что отнимает политическая партийность? II 147. Русскому народу необходимо духовное обновление 148. Отповедь расчленителям 149. На что же рассчитывают Советы? 150. Нас учит жизнь <p align="center"><1952 г.></p> 151. О возрождении России I 152. О возрождении России II 153. Церковь и жизнь I 154. Церковь и жизнь II 155. Надо готовить грядущую Россию 156. Зависть как источник бедствий I 157. Зависть как источник бедствий II 158. Кое-что об Основных Законах будущей России

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1993	(3)	2	<p>159. О правах и обязанностях российских граждан I</p> <p>160. О правах и обязанностях российских граждан II</p> <p>161. Почему сокрушился в России монархический строй? I</p> <p>162. Почему сокрушился в России монархический строй? II</p> <p>163. Почему сокрушился в России монархический строй? III</p> <p>164. Почему сокрушился в России монархический строй? IV</p> <p>165. Почему сокрушился в России монархический строй? V</p> <p>166. Почему сокрушился в России монархический строй? VI</p> <p>167. О предметности и продажности</p> <p>168. О русском правописании</p> <p>169. О наших орфографических ранах</p> <p>170. Борьба за колонии</p> <p>171. Вражда между Советией и Израилем</p> <p>172. Кризис современного социализма I</p> <p>173. Кризис современного социализма II</p> <p>174. Как же это случилось? (Заключительное слово о русском национальном правописании)</p> <p>175. О политическом успехе (Забывтые аксиомы) I</p> <p>176. О политическом успехе (Забывтые аксиомы) II</p> <p>177. О политическом успехе (Забывтые аксиомы) III</p> <p>178. Светлой памяти П. Н. Врангеля</p> <p>179. Надежды на иностранцев I</p> <p>180. Надежды на иностранцев II</p> <p style="text-align: center;"><1953 г.></p> <p>181. О воспитании в грядущей России I</p> <p>182. О воспитании в грядущей России II</p> <p>183. О воспитании в грядущей России III</p> <p>184. Кризис демократии обостряется I</p> <p>185. Кризис демократии обостряется II</p> <p>186. Кризис демократии обостряется III</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1993	(3)	2	<p>187. Что за люди коммунисты? I 188. Что за люди коммунисты? II 189. Что за люди коммунисты? III 190. Германия возрождается I 191. Германия возрождается II 192. Почему сокрушился в России монархический строй? VII 193. Почему сокрушился в России монархический строй? VIII 194. Политическое наследие революции I 195. Политическое наследие революции II 196. Ненавистники России I 197. Ненавистники России II</p> <p style="text-align: center;"><1954 г.></p> <p>198. Положение дел в Израиле 199. Чему нас учит современный опыт сионизма 200. О Государе I 201. О Государе II 202. О Государе III 203. О моральном обновлении человечества I 204. О моральном обновлении человечества II 205. Что такое конспирация? I 206. Что такое конспирация? II 207. Что такое конспирация? III 208. Когда же возродится великая русская поэзия? I 209. Когда же возродится великая русская поэзия? II 210. О «мирном рядомжительстве» I 211. О «мирном рядомжительстве» II 212. О «мирном рядомжительстве» III 213. О чувстве ответственности I 214. О чувстве ответственности II 215. Долой политическое доктринерство! I 216. Долой политическое доктринерство! II</p> <p>Приложение</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1993	(3)	2	<p align="center"><1955 г.></p> <p>217. Что нам делать? А. фон-Лампе. Иван Александрович Ильин 218. 219. 220. (Отзывы прессы об И. А. Ильине) Труды профессора И. А. Ильина 221. 222. 223. Сообщение, посвященное памяти профессора Ивана Александровича Ильина, сделанное 1-го мая 1955 г. на собрании чинов Русского Обще-Воинского Союза в г. Казабланка Романом Мартыновичем Зиле Комментарии Предметный указатель к «Нашим задачам»</p>
1994	(4)	3	<p align="center">Шлейермахер и его речи о религии</p> <p align="center">Религиозный смысл философии. Три речи. 1914–1923</p> <p>I. Философия как духовное делание II. Философия и жизнь III. О возрождении философского опыта</p> <p align="center">Я вглядываюсь в жизнь. Книга раздумий</p> <p>Вступление. Искусство чтения</p> <p>I. Тяготы жизни</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Скука (Из письма) 2. Бессонница 3. Забота 4. Будни 5. Неудача 6. Плохое настроение 7. Болезнь 8. Бедность <p>II. Жалобы</p> <ol style="list-style-type: none"> 9. Рюкзак 10. Книжный шкаф 11. Обиженные 12. Одаренный 13. Неполноценный

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1994	(4)	3	<p>14. Красивая женщина 15. Некрасивая женщина 16. Шум</p> <p>III. Сведение некоторых счетов</p> <p>17. Любопытство 18. Ненависть 19. Продажность 20. Карьерист 21. Сноб 22. Мужское общество</p> <p>IV. Опасности</p> <p>23. Материалист 24. Безбожие 25. Зависть 26. Самомнение 27. Коллективная мечта 28. Гражданская война 29. Бесчестие 30. Несправедливость 31. Оторванность от корней</p> <p>V. Проблемы характера</p> <p>32. Улыбка 33. Легкомыслие 34. Словоохотливый 35. Молчаливый 36. Хитрец 37. Умный 38. Одиночество</p> <p>VI. Об искусстве жизни</p> <p>39. Подарок 40. Светская болтовня 41. Опоздание 42. Право на глупость 43. Порицание 44. Искусство похвалы 45. Противник 46. Искусство спора 47. Такт 48. Юмор</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1994	(4)	3	<p>VII. Наставления</p> <ol style="list-style-type: none"> 49. Деловитость 50. Ответственность. 51. Нет и Да 52. Верность 53. Мечь 54. Прощение 55. Путешествие 56. Истинная любовь 57. Счастье <p>VIII. Дифирамбы</p> <ol style="list-style-type: none"> 58. Слеза 59. Любовь 60. Гроза 61. Снег 62. Цветок 63. Корова 64. Радуга 65. Осень <p>IX. Дорога к свету</p> <ol style="list-style-type: none"> 66. Очки 67. Солнечный луч 68. Главное 69. Без святыни 70. Что я думаю 71. Убеждение 72. Кто я есть 73. Очевидность <p>Послесловие. Утешение.</p> <p align="center">Поющее сердце. Книга тихих созерцаний</p> <p>Предисловие. О чтении</p> <p>I. Первые лучи</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Без любви (из письма к сыну) 2. О справедливости 3. Его ненависть 4. Моя вина 5. О дружбе

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1994	(4)	3	<p>II. Школа жизни</p> <ol style="list-style-type: none"> 6. Мыльный пузырь 7. Облака 8. О лишениях 9. О здоровье 10. Мировая пыль 11. О щедрости 12. Ранним утром 13. О возрасте <p>III. Дар молитвы</p> <ol style="list-style-type: none"> 14. О духовной слепоте 15. Горное озеро 16. Возвращение 17. О молитве 18. О мировой скорби 19. Горы <p>IV. Посещение</p> <ol style="list-style-type: none"> 20. Созерцающий поэт 21. Огонь 22. У моря 23. О страдании 24. О смерти (письмо первое) 25. О бессмертии (письмо второе) <p>V. У врат</p> <ol style="list-style-type: none"> 26. О Божией ткани 27. Рождественское письмо 28. Потерянный день 29. О терпении 30. О совести 31. Что есть оптимизм? 32. Об искренности <p>Послесловие. Поющее сердце</p> <p style="text-align: center;">Путь к очевидности</p> <p>Предисловие. О новом человеке</p> <p><i>Часть первая</i></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Бессердечная культура: Из переписки двух ученых 2. Обреченный путь

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1994	(4)	3	<p>3. О чувстве ответственности</p> <p>4. О духовности инстинкта</p> <p>5. Спасение в цельности</p> <p><i>Часть вторая</i></p> <p>6. Хвала труду</p> <p>7. О творческом человеке</p> <p>8. О силе суждения</p> <p>9. О художественном совершенстве</p> <p>10. Борьба за академию</p> <p>11. О пастырском призвании</p> <p>12. О призвании врача</p> <p>13. О политическом успехе (Забытые аксиомы)</p> <p>14. Что есть философия?</p> <p><i>Часть третья</i></p> <p>15. О свободе</p> <p>16. О доброте</p> <p>17. О смирении</p> <p>18. Потерянная тайна</p> <p>19. О сердечном созерцании</p> <p>20. О благодарности</p> <p>21. Что такое религиозность. Из частного письма</p> <p>Послесловие. О духовном излучении</p> <p>Комментарии</p>
1994	(5)	4	<p align="center">Понятия права и силы (Опыт методологического анализа)</p> <p align="center">Общее учение о праве и государстве</p> <p>§ 1. Понятие о законоведении</p> <p>§ 2. Понятие о законе и норме</p> <p>§ 3. Необходимость общежития</p> <p>§ 4. Формы общежития</p> <p>§ 5. Необходимость правил поведения</p> <p>§ 6. Виды социальных норм</p> <p>§ 7. Нормы религии и морали</p> <p>§ 8. Нормы морали и права</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1994	(5)	4	<p>§ 9. Естественное право. Требования справедливости</p> <p>§ 10. Цель и значение права. Нравы</p> <p>§ 11. Содержание права. Объективное право и субъективное право</p> <p>§ 12. Субъект права. Лицо физическое и юридическое</p> <p>§ 13. Правоотношение. Применение права</p> <p>§ 14. Положительное право. Действие права по времени, по месту и по лицам</p> <p>§ 15. Деление права. Право публичное и частное</p> <p>Понятие о государстве</p> <p>§ 17. Основы государства: народ; территория; власть</p> <p>§ 18. Возникновение государства. Его цель и задачи</p> <p>§ 19. Государственное устройство. Монархия и республика. Сложные формы</p> <p>§ 20. Виды правовых норм</p> <p>§ 21. Деление наук о праве</p> <p align="center">О сущности правосознания</p> <p>Глава первая. Проблема</p> <p>Глава вторая. Знание права</p> <p>Глава третья. Значение положительного права</p> <p>Глава четвертая. Признание права</p> <p>Глава пятая. Обоснование естественного права</p> <p>Глава шестая. Обоснование положительного права</p> <p>Глава седьмая. Борьба за право</p> <p>Глава восьмая. Правосознание и уголовная вина</p> <p>Глава девятая. Основа здорового правосознания</p> <p>Глава десятая. О патриотизме</p> <p>Глава одиннадцатая. О государственном правосознании</p> <p>Глава двенадцатая. Сущность государства</p> <p>Глава тринадцатая. Форма государства</p> <p>Глава четырнадцатая. Аксиомы власти</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1994	(5)	4	<p>Глава пятнадцатая. Первая аксиома правосознания</p> <p>Глава шестнадцатая. Недуги самоутверждения</p> <p>Глава семнадцатая. Вторая аксиома правосознания</p> <p>Глава восемнадцатая. Недуги автономии</p> <p>Глава девятнадцатая. Третья аксиома правосознания</p> <p>Глава двадцатая. Недуги взаимного признания</p> <p>Глава двадцать первая. Правосознание и религиозность</p> <p>Глава двадцать вторая. Заключение</p> <p align="center">О монархии и республике</p> <p>О монархии. Исследование</p> <p>Введение. Проблема и ее затруднения</p> <p><i>Часть I</i></p> <p>Глава первая. Формальные черты монархии</p> <p>Глава вторая. Проблема монархического правосознания</p> <p><i>Часть II</i></p> <p>Глава третья. Основные предпочтения – 1</p> <p>Глава четвертая. Основные предпочтения – 2</p> <p>Глава пятая. Основные предпочтения – 3</p> <p>Глава шестая. Основные предпочтения – 4</p> <p>Глава седьмая. Основные предпочтения – 5</p> <p align="center">Из лекций «Понятия монархии и республики»</p> <p>Основные задания монарха</p> <p>Внутреннее делание монарха и его качества</p> <p>Опасности монархии</p> <p>Комментарии</p>
1995	(6)	5	<p align="center">Основное нравственное противоречие войны</p> <p align="center">О сопротивлении злу силою</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Введение 2. О самопредании злу 3. О добре и зле

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1995	(6)	5	<p>4. О заставлении и насилии 5. О психическом понуждении 6. О физическом понуждении и пресечении 7. О силе и зле 8. Постановка проблемы 9. О морали бегства 10. О сентиментальности и наслаждении 11. О нигилизме и жалости 12. О мироотвергающей религии 13. Общие основы 14. О предмете любви 15. О границах любви 16. О видоизменениях любви 17. О связанности людей в добре и зле 18. Обоснование сопротивляющейся силы 19. О мече и праведности 20. О ложных решениях проблемы 21. О духовном компромиссе 22. Об очищении души</p> <p>Статьи. Письма. Выступления Идея Корнилова. Из речи, произнесенной в Праге, Берлине и Париже Отрицателям меча Письмо в редакцию Кошмар Н. А. Бердяева. Необходимая оборона О сопротивлении злу. Открытое письмо В. Х. Даватцу Кто совершил? О сопротивлении злу силой Приложение О сопротивлении злу силою: pro et contra. Polemica вокруг идей И.А. Ильина Комментарии</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1996	(7)	6	<p>Кн.1</p> <p>О любезности. Социально-психологический опыт</p> <p>Основы художества. О совершенном в искусстве Глава первая. Что такое искусство? Глава вторая. Кризис современного искусства Глава третья. О духовности в искусстве Глава четвертая. Талант и его соблазны Глава пятая. Творческое созерцание Глава шестая. Идея творческого акта Глава седьмая. Проблема художественности Глава восьмая. Критерий художественного совершенства Глава девятая. О художественном предмете Глава десятая. Применение критерия Глава одиннадцатая. Школа художественности Глава двенадцатая. Борьба за художество</p> <p>О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин-Ремизов-Шмелев Введение. О чтении и критике Творчество И. А. Бунина Творчество А. М. Ремизова</p>
1996	(7)	6	<p>Творчество И. С. Шмелева Послесловие Приложение <i>Шмелев И.С.</i> Книга о вечном <i>Вокач Н.Н.</i> Боттичелли. Опыт по философии искусства <i>Метнер Н.К.</i> Муза и Мода (защита основ музыкального искусства) <i>Климов Е.Е.</i> Русская живопись Комментарии Список литературы</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1996	(8)	6	<p>Кн. 2.</p> <p style="text-align: center;">Статьи и лекции по темам О России</p> <p style="text-align: center;">О России. Три речи. 1926–1933</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. О России 2. О путях России. 3. Родина и гений. <p style="text-align: center;">Русские писатели, литература, театр, музыка</p> <p>Пророческое призвание Пушкина Национальная миссия Пушкина Пушкин в жизни. 1799–1837 «Моцарт и Сальери» Пушкина. (Гений и злодейство) Творчество Шмелева Православная Русь. «Лето Господне» «Праздники» И.С. Шмелева Святая Русь. «Богомолье» Шмелева Ко второму изданию «Богомолья» Художество Шмелева Творчество Мережковского Россия в русской поэзии Духовный смысл сказки О демонизме и сатанизме Праведный народ Екатерина Ивановна Музыка Метнера О музыке Метнера Музыка и слово</p> <p style="text-align: center;">Художник и художественность</p> <p>Что такое искусство Что такое художественность Искусство и вкус толпы Талант и творческое созерцание Одинокий художник Борьба за художественность</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1996	(8)	6	<p align="center">О русской культуре</p> <p align="center">Сущность и своеобразие русской культуры. Три размышления</p> <p>I. Душа II. Вера III. Ход исторического развития IV. Главные национальные проблемы России V. История становления государства VI. Творческая идея России</p> <p>Приложение Сущность и своеобразие русской культуры Различные начала и варианты Предисловие Русская душа как она оформилась в ходе истории Русский сфинкс. Ротари-Цюрих 1942.V.22 Заключительное слово Вводное слово Комментарии</p>
1997	(9)	6	<p>Кн. 3.</p> <p align="center">Лекции по темам О России и русской душе</p> <p>Покой и радость в православном мировоззрении Русская душа в своих сказках и легендах Русское восприятие искусства и художественного совершенства Свобода духа в России. Простецы по природе и юродивые во Христе Древнерусское искусство (зодчество и фрески) Киев – древнейшая столица Руси. Разрушенные города Киев – древнейшая русская столица</p> <p align="center">Гении России</p> <p>Современная русская художественная литература. Лекция I Вступление Александр Пушкин как путеводная звезда русской культуры</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1997	(9)	6	<p>Гоголь – великий русский сатирик, романтик, философ жизни Достоевский как человек и характер Достоевский как художник Достоевский как публицист Образ Идиота у Достоевского Николай Ставрогин (Достоевский «Бесы») Лев Толстой как истолкователь русской души («Война и мир») Мировоззрение Льва Толстого Николай Метнер – композитор и провидец (Романтизм и классицизм в современной русской музыке) Комментарии</p>
1998	(10)	7	<p align="center">Лекции и брошюры О большевизме и коммунизме: Большевизм и кризис современного правосознания Коммунизм или частная собственность? Постановка проблемы Разрушение семьи в советском государстве Возникновение большевизма из духовного кризиса современности Яд. Дух и сущность большевизма Коммунизм и мировой порядок</p> <p>Мученичество. Церковь в советском государстве Против безбожия Мученичество Церкви в России Христианство и большевизм Наступление на Восточную Христианскую Церковь О христианском сопротивлении коммунистическому господству</p> <p align="center">Советский Союз – не Россия Советский Союз – не Россия. Памятные тезисы О Церкви в СССР</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1998	(10)	7	<p>О национальном призвании России О национальном призвании России (ответ на книгу Шубарта) Художественное призвание Шаляпина</p> <p>Творческая идея нашего будущего Творческая идея нашего будущего Основы государственного устройства Проект Основного Закона Российской Империи Комментарии</p>
1998	(11)	8	<p>Большевистская политика мирового господства Планы III Интернационала по революционизированию мира</p> <p>Предисловие Введение <i>Глава вторая.</i> Завоевание мира <i>Глава третья.</i> III Интернационал <i>Глава третья.</i> Программа <i>Глава четвертая.</i> Стратегия Коминтерна <i>Глава пятая.</i> Борьба за массы <i>Глава шестая.</i> Обработка рабочих <i>Глава седьмая.</i> Забастовочное движение <i>Глава восьмая.</i> Партия и ее вспомогательные организации <i>Глава девятая.</i> Женщины и дети <i>Глава десятая.</i> Молодежь <i>Глава одиннадцатая.</i> Среднее сословие и крестьянство <i>Глава двенадцатая.</i> Колонии <i>Глава тринадцатая.</i> Нелегальная работа <i>Глава четырнадцатая.</i> Армия <i>Глава пятнадцатая.</i> Вооруженное восстание <i>Глава шестнадцатая.</i> Война и гражданская война <i>Глава семнадцатая.</i> Нападение на Советский Союз Заключение Список литературы Источники Персоналии</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1998	(11)	8	<p align="center">Взгляд в даль. Книги размышлений и упований</p> <p>Предисловие. О новом человеке</p> <p>I. Раны</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Жизнь без святыни 2. Властолюбие 3. О лести 4. О национальном высокомерии 5. Клевета 6. Бегство от света 7. Демонизм и сатанизм 8. Власть зла <p>II. Кризис</p> <ol style="list-style-type: none"> 9. Благословенно неудовольствие! 10. Оправдание удовольствия 11. Избавительная мера 12. Бессердечная культура 13. Так дальше идти нельзя 14. Туман <p>III. Воспитание</p> <ol style="list-style-type: none"> 15. Наказанное дитя 16. Дух инстинкта 17. Вопрос 18. Ответ 19. Воспитание способности суждения 20. Слово 21. Дело 22. Стань цельным! <p>IV. Тяготы жизни</p> <ol style="list-style-type: none"> 23. Хвала труду! 24. Божий муравей 25. Мужество и гражданин 26. Машина 27. Неравные братья 28. О социальных перспективах хозяйствования <p>V. О творческой жизни</p> <ol style="list-style-type: none"> 29. Творческий человек 30. Мы, академики 31. О пасторском призвании 32. Женщина 33. Мой врач 34. О политическом успехе

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1998	(11)	8	<p>35. О художественно совершенном 36. Что такое философия? VI. Изначальное 37. Свобода 38. Доброта 39. Смирение 40. Утраченная тайна 41. Сердечное созерцание 42. Благодарность 43. Что такое религиозность Послесловие. Об излучении Комментарии</p>
1999	(12)	9–10	<p align="center">Брошюры, статьи и речи О войне Духовный смысл войны</p> <p align="center">Порядок или беспорядок?</p> <p>Свобода собраний и народное представительство Что такое политическая партия Партийная программа и максимализм О сроке созыва Учредительного Собрания Порядок или беспорядок? Демагогия и провокация Почему «не надо продолжать войну»? Бунт Стеньки Разина</p> <p align="center">Крушение России</p> <p>Куда идет революционная демократия? Отказ г. Керенского Речь на 2-м Московском совещании общественных деятелей Чего ждать? Кошмар Кто они? Ушедшим победителям Молитва перед решением Корень зла Основные задачи правоведения в России</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1999	(12)	9–10	<p align="center">Родина и мы</p> <p>Речь перед русскими профессорами-изгнанниками 14 ноября 1922 года</p> <p>Духовная культура и ее национальные вожди</p> <p>Памяти П. И. Новгородцева</p> <p>Родина и мы</p> <p>Речь на митинге Германской национальной народной партии</p> <p align="center">Белая идея</p> <p>Государственный смысл Белой армии</p> <p>Белая идея</p> <p align="center">Борьба за Россию</p> <p>Основы борьбы за национальную Россию</p> <p>Свободная индивидуальность</p> <p>Дело хранения</p> <p>Комментарии</p> <p>Указатель имен по основным 10-ти томам собрания сочинений</p>
1999	(13)	6/н	<p>Доп. том.</p> <p align="center">Дневник. Письма.</p> <p align="center">Документы (1903–1938 гг.)</p> <p align="center">1903–1922 (Россия)</p> <p>Вечное (Стихотворение в прозе)</p> <p><Дневник> 1905, осень</p> <p>Письма к близким</p> <p>Письма к Л.Я. Гуревич</p> <p>Письма к Л.И. Гуревич (Ильиной)</p> <p>Письма к разным лицам (I)</p> <p align="center">1922 – 1938 (Германия)</p> <p>Письма к П.Б. Струве и другим сотрудникам «Возрождения»</p> <p>Переписка И.А. Ильина с П.Н. Врангелем</p> <p>Письма к Н.Н. и К.П. Крамаржам</p> <p>Письма к разным лицам (II)</p> <p>Приложение:</p> <p>Часть I. Документы ВЧК – ГПУ – НКВД</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
1999	(13)	б/н	Часть II. Документы и письма близких И.А. Ильина Часть III. Документы из немецких архивов Комментарии
1999	(14)	б/н	Доп. том. Письма. Мемуары (1939–1954 гг.) Письма к разным лицам (III) Письма к Климовым: Письма к Е.Е. Климову Письма к К.Е. Климову Письма к Г.Е. Климову Письма к И.Г. Бен-Чавчавадзе Письма к Г.В. Офросимову Письма к С.П. Мельгунову Письма к Н.В. Борзову Письма к Великому князю Владимиру Кирилловичу Письма к архимандриту Константину (Кириллу Зайцеву) Письма к М.А. и М.Г. Дерюгиным Из писем к И.М. Андриевскому и А.Д. Билимовичу Письма к разным лицам (IV) Встречи и беседы Наше жилище, или Быт и Бытие изгнанников Искусство (1930 – 1933) Феноменология произведений искусства Встречи и беседы Приложение: Письмо Н.Н. Ильиной к проф. А.Д. Билимовичу [О кончине И.А. Ильина] Письмо Н.Н. Ильиной к Н.В. Духониной [О кончине И.А. Ильина] Комментарии Указатель имен к Т. (13) и Т. (14)

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2000	(15)	б/н	Доп. том. Переписка двух Иванов (1927–1934). Кн. 1 (Переписка И. А. Ильина с И. С. Шмелевым) Ю.Т. Лисица. Предисловие. Комментарии
2000	(16)	б/н	Доп. том. Переписка двух Иванов (1935–1946). Кн. 2 Комментарии
2000	(17)	б/н	Доп. том. Переписка двух Иванов (1947–1950). Кн. 3. Приложение: Переписка И. А. Ильина с Кутыриной Ю. А. 10 политических сказок Ильина Невинные сказки 1. Вонючая гора 2. Пылесос 3. Жертвенная овца 4. Парнишка и черт 5. В дураки 6. Гений 7. Как Обалдуй Россию спасал 8. Неуместная шишка 9. Медведица 10. Борьба за родину (патриотические беседы) Комментарии Указатель имен к трехтомнику «Переписка двух Иванов»
2001	(18)	б/н	Доп. том. Статьи. Лекции. Выступления. Рецензии (1906–1954 гг.) по темам: О книгах и учениях Штаммлер Р. Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории Фихте Г. Назначение человека Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2001	(18)	б/н	<p>Булгаков С. Карл Маркс как религиозный тип Штирнер М. Единственный и его собственность Шеллинг Ф. Философия исследования о сущности свободы Столица З. Очерки по истории идеализма Цоколи Г. Анархизм Штирнер М. Единственный и его собственность Тэкэр В. Вместо книги Вольский С.А. Философия борьбы Бутру Э. Вильям Джемс и религиозный опыт О современных течениях в неокантианстве Ильин Вл. Материализм и эмпириокритицизм Палиенко Н. Учение о существе права и правовой связности государства Предпосылки анархизма Идея личности в учении Штирнера Маркелов Г. Личность как культурно-историческое явление Луначарский А. Религия и социализм Воинов С. Христианство и культура Спекторский Е. Александр Львович Блок, государствовед и философ Визе Л. Сущность политической свободы Россия и латинство Карсавин Л. Диалоги Памфлет русского о России Гений и раны России Гибель от невежества «Почему мы верим в Россию» Неправда о России «Подвиг лжи» г. Бердяева Россия и Европа Отзывы о журнале «День русского ребенка»</p> <p align="center">О выдающихся личностях</p> <p>Александр Пушкин как человек и характер Государственное дело Столыпина Памяти героя Русскому рыцарю</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2001	(18)	б/н	<p align="center">О политических, религиозных и идеологических явлениях нашего времени</p> <p>Письма о фашизме Католик о Православии Идейный оползень Черносотенство Они нас обличают Самобытность или оригинальничание? О младороссах Национал-социализм <1. Новый дух></p> <p align="center">О большевизме и социализме</p> <p>Очерки внутренней России Отчуждение собственности в России и его мировое значение Русская академическая традиция Яд большевизма Мученичество русской церкви и его значение для христианских церквей других стран Крушение социализма</p> <p align="center">Речи, выступления, воззвания</p> <p>Проблема современного правосознания Речь И.А. Ильина К Церковному Собору 1938 года Развал «Монархического Совета»</p> <p>Приложение</p> <p>Часть I. Из архива семьи Ильиных Часть II. Документы из секретного архива ЦК ВКП(б) Часть III. Документы, в создании которых участвовал И. А. Ильин</p> <p>Комментарии Указатель имен</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2001	(19)	б/н	<p>Доп. том. Кто мы? О революции. О революционном кризисе наших дней</p> <p align="center">Кто мы?</p> <p>О нашем политическом лике Кто мы? Смотреть вперед и созидать новое! Непротивленцы Зловещее О божественном провидении Право на глупость Нам надо готовиться Все за каждого Дар повиновения Путь Православия О богоустановленности советской власти Инвалиды ждут нашей помощи О христолюбивом воинстве Враг моего врага Без свободы Заря над Россией Учитесь держать ответ!</p> <p align="center">О революции</p> <p>О революции О религиозном кризисе наших дней Мировые причины русской революции</p> <p>Приложение:</p> <p align="center">Часть I</p> <p>Н. П. Полторацкий. Иван Александрович Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение</p> <p>I. Жизненно-творческий путь II. Писатели и мыслители III. Революция и коммунизм и их преодоление Итоги: Идейное наследие И.А. Ильина и современность</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2001	(19)	б/н	<p align="center">Часть II. Н.П. Полторацкий. Монархия и республика в восприятии И.А. Ильина</p> <p>Комментарии Указатель имен</p>
2001	(20)	б/н	<p>Доп. том.</p> <p align="center">Мир перед пропастью. Политика, хозяйство и культура в коммунистическом государстве.</p> <p align="center">Часть I и II</p> <p align="center">(Сборник статей выдающихся деятелей правой русской эмиграции под общей редакцией И.А. Ильина)</p> <p>В. фон Врангель. Напутствие И.А. Ильин. Вступление</p> <p align="center">Часть I. Основы</p> <p>И.А. Ильин. Цели и надежды И.А. Ильин. Методы работы А. фон Бунге. Коммунистическая партия Н. Тимашев. Организация диктатуры С. фон Ольденбург. Третий Интернационал И.А. Ильин. Система террора И.А. Ильин. Коммунизм как господство чиновников А.П. Демидов. Национальная политика в Советской России Автор ХХХ. Военное дело в СССР</p> <p align="center">Часть II. Хозяйство</p> <p>И.А. Ильин. Судьба русских крестьян М. Критский. Хозяйственная дифференциация класса крестьян А. фон Бунге. Немецкие колонисты в России В. Гефдинг. Государственные финансы, валюта и кредит в Советской России А. Мелких. Промышленность в Советской России В. Гефдинг. Подъем и конец советской торговли</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2001	(20)	б/н	<p>В. Гефдинг. Монополия внешней торговли и внешняя торговля Советской России</p> <p>В. Гефдинг. Пятилетний план и условия его выполнения</p> <p>И.А. Ильин. Положение рабочих</p> <p>В. Гефдинг. Жилищный вопрос в Советской России</p> <p>А. Мелких. Иностраннные концессии</p> <p>Комментарии</p>
2001	(21)	б/н	<p>Доп. том.</p> <p>Мир перед пропастью. Политика, хозяйство и культура в коммунистическом государстве.</p> <p>Часть III. Аналитические записки и публицистика (1928—1941)</p> <p align="center">Часть III. Культура</p> <p>Н. Арсеньев. Большевизм и религия</p> <p>А. фон Бунге. Брак и положение женщины</p> <p>Л. Аксенов. Беспорядочные дети</p> <p>А. фон Бунге. Молодежь</p> <p>Б. Никольский. Школа</p> <p>Н. Тимашев. Высшая школа</p> <p>А. Мелких. Судопроизводство. Теория и практика</p> <p>Н. Кульман. Литература</p> <p>И.А. Ильин. Послесловие</p> <p align="center">Из публицистики Берлинского периода (1928 – 1935)</p> <p>Как работает III Интернационал. Советский Интернационал</p> <p>Среднее сословие</p> <p>Обобществление</p> <p>Частная собственность</p> <p>Экспроприация</p> <p>Экономия сил</p> <p>Освобождение</p> <p>Социально или социалистически?</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2001	(21)	б/н	<p>Сталин в наступлении Коммунисты и кризис демократов Коммунизм против религии Обещание Борьба за семью Порабощенное рабочее сословие Экспроприированный крестьянин Осчастливленный квартиросъемщик Что такое культурный большевизм? Распространение заразы Причина зла Большевизм как психоз Политика страстей Ожидание и очищение. К русской эмиграции Надежды и опасения Коминтерна Мировой замысел «ленинизма»</p> <p>Аналитические записки (1932–1933) Директивы Коминтерна по большевизации Германии (1933 г.) Голод в Советской России как результат коммунистической аграрной политики. Диагноз</p> <p>Вера, родина, семья Издательство. Предисловие Основы Русского Христианского Национального Движения Обращение главы Российского Императорского дома Владимира к русским людям Митрополит Анастасий. Бог благословит! Ал. Лодыженский. Русское Христианское Национальное Движение И.А. Ильин. О цельной вере И.А. Ильин. Возрождение русской государственности Ал. Лодыженский. Белая идея И.А. Ильин. Где мы и куда нам идти? И.А. Ильин. Очертания будущей России</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2001	(21)	б/н	<p>Ал. Лодыженский. Наша сила И.А. Ильин. Расчленителям России Речь А.И. Лодыженского при открытии Парижского Съезда И.А. Ильин. Чему я служу? А.И. Лодыженский. Обновленная Россия И.А. Ильин. Против соблазна А. Карташев. Корень зла И.А. Ильин. Самостояние России А. Карташев. Помыкательства Православием И.А. Ильин. О русской национальной идее И.А. Ильин. О зле А.В. Карташев. Высота Христова знамени И.А. Ильин. Голос войны А.И. Лодыженский. Пора опомниться И.А. Ильин. Что же нам делать? (Из частного письма) Ю.И. Лодыженский. Современная советская доктрина</p> <p>Приложение Отзывы на книгу «Мир перед пропастью». [Всего 33 отзыва]</p> <p align="center">Лекционная деятельность И.А. Ильина</p> <p>Проспект семинара «Ошибочная доктрина современного коммунизма, ее происхождение и преодоление» Мои выступления (на немецком языке. 1923 – 1931 – 1933 – 1935 – 1936 – 1939) А. фон Е. Возникновение большевизма. (Доклад профессора Ивана Ильина) А. фон Е. Крах коммунизма. (2-й доклад профессора Ивана Ильина)</p> <p>Меморандум Наши местонахождения и путешествия 1922 – 1953</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2001	(21)	б/н	<p align="center">Библиография</p> <p>Библиография работ И.А. Ильина на немецком языке (1925 – 1938). [Всего 121 статья.]</p> <p>Библиография газетных статей И.А. Ильина на немецком языке в швейцарской прессе (1939 – 1946). [Всего 412 статей.]</p> <p>Комментарии</p>
2002	(22)	б/н	<p>Доп. том.</p> <p align="center">Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека</p> <p align="center">Том 1. Учение о Боге</p> <p>Том первый. Учение о Боге</p> <p>Предисловие</p> <p>Часть первая. Учение о сущности Божества</p> <p><i>Глава первая.</i> Конкретное-эмпирическое</p> <p><i>Глава вторая.</i> Абстрактное-формальное</p> <p><i>Глава третья.</i> О спекулятивном мышлении вообще (Учение о разуме)</p> <p><i>Глава четвертая.</i> Реальность мысли</p> <p><i>Глава пятая.</i> Всеобщность мысли</p> <p><i>Глава шестая.</i> Диалектика</p> <p><i>Глава седьмая.</i> Конкретное-спекулятивное</p> <p>Часть вторая. Учение о пути Божиим</p> <p><i>Глава восьмая.</i> Понятие и Наука</p> <p><i>Глава девятая.</i> Логика</p> <p><i>Глава десятая.</i> Мироздание</p> <p><i>Глава одиннадцатая.</i> О действительности</p> <p><i>Глава двенадцатая.</i> Образы мира</p> <p align="center">Литературные добавления</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Произведения Гегеля 2. Литература о Гегеле

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2002	(22)	б/н	<p>Приложение О возрождении гегелианства. Тезисы к докладу И. А. Ильина на тему «Учение Гегеля о сущности спекулятивного мышления», прочтенному в заседании Московского психологического общества 1914 г. 22 февраля Тезисы к диссертации И. А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Том первый. Учение о Боге Письмо к Гуссерлю. 12.1У.1924 г. (О «Гегеле») Предисловие <к немецкому изданию книги «Философия Гегеля как созерцательное учение о Боге»> Varia philosophica recentiora Послесловие Комментарии</p>
2002	(23)	б/н	<p>Доп. том. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека</p> <p align="center">Том 2. Учение о человеке</p> <p>Часть третья. Учение о смысле человеческой жизни <i>Глава тринадцатая.</i> Свобода <i>Глава четырнадцатая.</i> Человек <i>Глава пятнадцатая.</i> Воля <i>Глава шестнадцатая.</i> Право <i>Глава семнадцатая.</i> Мораль <i>Глава восемнадцатая.</i> Нравственность <i>Глава девятнадцатая.</i> О личности и ее добродетели <i>Глава двадцатая.</i> О государстве <i>Глава двадцать первая.</i> Предел человека <i>Глава двадцать вторая.</i> Заключение. Кризис теодицеи</p> <p align="center">Литературные добавления</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Произведения Гегеля 2. Литература о Гегеле

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2002	(23)	б/н	<p>А. фон Е. Крах коммунизма. (2-й доклад профессора Ивана Ильина) Меморандум Наши местонахождения и путешествия 1922 – 1953</p> <p>Приложение Кризис идеи субъекта в Наукоучении Фихте Старшего Г. В. Ф. Гегель. Полное собрание сочинений Проект книги «Философия Гегеля как созерцательное учение о Боге» О книге Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» С. Н. Булгаков. Трагедия философии Н. Бубнов. Культура и история в русском мышлении современности Д. Чижевский. Гегель у славян Из хроники Иван Ильин. Философия Гегеля как созерцательное учение о Боге Ф. Флюкигер. К философии Гегеля Исследование Гегеля И. Фечер. Анри Ниэль. «О посредничестве в философии Гегеля» <и> Иван Ильин. «Философия Гегеля как созерцательное учение о Боге» Г. Е. Мюллер. Гегель и абсолютное Б. Лакебринк. Борьба за Гегеля В. Р. Корти. Книжное обозрение Е. ф. С. Философия Гегеля как созерцательное учение о Боге В. В. Зеньковский. Философские искания И. А. Ильина Н. Лосский. И. А. Ильин В. Офферманс. Poleмика с великими философами</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2002	(23)	б/н	<p>Ф. Т. Гриер. Спекулятивное-конкретное: Интерпретация Гегеля И. А. Ильиным Комментарии Указатель имен</p>
2003	(24)	б/н	<p>Доп. том: Аксиомы религиозного опыта. Том 1 Предисловие <i>Глава первая.</i> О субъективности религиозного опыта <i>Глава вторая.</i> О духовности религиозного опыта <i>Глава третья.</i> О религиозной автономии <i>Глава четвертая.</i> О религиозной гетерономии <i>Глава пятая.</i> О приятии сердцем <i>Глава шестая.</i> Предметность религиозного опыта <i>Глава седьмая.</i> Акт веры и его содержание <i>Глава восьмая.</i> Непосредственность религиозного опыта <i>Глава девятая.</i> О религиозном методе <i>Глава десятая.</i> О чудесном и таинственном <i>Глава одиннадцатая.</i> Отверзающееся око <i>Глава двенадцатая.</i> О религиозном сомнении <i>Глава тринадцатая.</i> Религиозный смысл пошлости <i>Глава четырнадцатая.</i> О вырождении религиозного опыта Литературные добавления Комментарии</p>
2003	(25)	б/н	<p>Доп. том. Аксиомы религиозного опыта. Том 2 <i>Глава пятнадцатая.</i> О религиозном очищении <i>Глава шестнадцатая.</i> Огни личной жизни <i>Глава семнадцатая.</i> Дары Церкви <i>Глава восемнадцатая.</i> О религиозной цельности <i>Глава девятнадцатая.</i> О религиозной искренности</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2003	(25)	б/н	<p><i>Глава двадцатая.</i> О лжи и предательстве <i>Глава двадцать первая.</i> О грехе и страдании <i>Глава двадцать вторая.</i> О молитве <i>Глава двадцать третья.</i> О единении <i>Глава двадцать четвертая.</i> О смирении и трезвении <i>Глава двадцать пятая.</i> Приобщение свету <i>Глава двадцать шестая.</i> О власти духа <i>Глава двадцать седьмая.</i> Трагические проблемы религиозного опыта Послесловие</p> <p style="text-align: center;">Литературные добавления</p> <p>Приложение: Переписка (1953 – 1954 гг.) Письма к В.П. Рябушинскому от разных лиц Письма к И.А. Ильину от разных лиц Письма В.П. Рябушинского И.А. Ильину (сентябрь 1953 г. – апрель 1954 г.) Предварительная подписка на «Аксиомы религиозного опыта» (1952–1953). Комментарии Указатель имен</p>
2004	(26)	б/н	<p>Доп. том.</p> <p style="text-align: center;">Гитлер и Сталин. Публицистика 1939–1945 годов</p> <p>1939 Гитлер и Сталин К новому пакту о ненападении</p> <p>1940 Первая проба сил Красной Армии Русский солдат прежде и теперь Последствия русско-финской войны Сталин заключает мир Лояльность Демократия и верность Русская оккупация Прибалтики</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2004	(26)	б/н	<p>Большевизация Прибалтики Сталин как политик Сталин как личность</p> <p>1941</p> <p>Демократия и целесообразность Русская проблема, увиденная изнутри Великая битва за Ленинград Судьба немцев Поволжья</p> <p>1942</p> <p>Прошлое и будущее войны на востоке Творческая сила демократии Битва за Мурманск Снова бои за Москву? Штурм Севастополя «Выжженная земля» в прошлом и теперь Битва на Волге Свет в русскую тьму Русские добровольцы 1812 года Добровольческие войны в XIX веке Восточный фронт в движении Партизанская война в современной России Русский казак</p> <p>1943</p> <p>Грандиозная битва на восточном фронте На востоке после зимнего похода Взгляд на предстоящую летнюю кампанию на востоке Государственный капитализм и демократия Душа русского народа во время войны Два года восточной войны</p> <p>1944</p> <p>Европа после войны Народная душа и земля Трагическая участь «остарбайтеров» Кто является «военным преступником»? Воздушные бомбардировки и международное право Чужие русские в Германии Напор с востока на запад</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2004	(26)	б/н	<p>Наказание военных преступников Советская Россия в заключительной стадии войны Итак, вперед, навстречу новому году!</p> <p>1945</p> <p>Гражданская война в Греции Политика партизан Что такое «советская демократия»? О ситуации Смотрите же! Судьба русских военнопленных в Германии Право малых государств Англия под властью лейбористов Мировая политика советов Развитие западной Европы после войны Трагедия малых государств Будущий мир «Освобождение» Православной Церкви Почему они не хотят возвращаться домой? Нам приказывали Железный занавес Восточный ветер стихает Европа или Азия? Значение Сталина Показательный процесс в Нюрнберге Рецензия Европа нуждается в гражданском мужестве</p> <p>Перемены на востоке Приложение: Письма к Самуэлю Гаасу (1942 – 1949) [Всего 64 письма И.А. Ильина]</p> <p>Документы, рецензии, письма разным лицам [Всего 36 писем И.А. Ильина]</p> <p>Комментарии Указатель имен</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2006	(27)	б/н	<p>Доп. том. Справедливость или равенство? Публицистика 1918–1947 годов 1946</p> <p>Европа, наводненная солдатами Америка и Европа Борьба за демократию Выборы в советском государстве Тактика мирового коммунизма Что мы отвергаем Гитлер как стратег Стратегия мирного времени Известия с Дальнего Востока Течения в русской эмиграции Крайности сходятся Восстановление Европы и его противники Отношения между левыми партиями Как живут в нынешней Англии Легализация «черного рынка» Рационирование на новой основе Идея германского реванша Право голосования для женщин Война нервов продолжается Как жил советский рабочий во время войны? Какова численность оккупационной армии советов в Европе? О беспощадности Стратегические нервные узлы Поговорим об Англии Позиция русской эмиграции Перемены в государственном праве советов Будущее немецкой молодежи Иранская нефть Путевые впечатления из Германии <рецензия на издание книги В.О. Ключевского «Российская история»> Как успокоить мир? Новая Красная армия</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2006	(27)	б/н	<p>Сколько заключенных в концентрационных лагерях?</p> <p>Новая эпоха</p> <p>Обучение революции</p> <p>Право народов малых государств</p> <p>Что происходит в России?</p> <p>Загадка тоталитарного государства</p> <p>Литература в советском государстве</p> <p>Европейская рана</p> <p>Европа перед террором</p> <p>Насильственный угон людей</p> <p>Возвращение польских евреев</p> <p>Положение Православной Церкви в нынешней России</p> <p>Новые перспективы на востоке</p> <p>Нет жизни без любви</p> <p>О политической радикализации</p> <p>1947</p> <p>Расширение единого фронта</p> <p>Православная церковь в США</p> <p>Автор статьи «Насильственный угон людей» сообщает</p> <p>Правда о коммунизме</p> <p>Голод и политика</p> <p>Пути III интернационала (Коминтерна)</p> <p>Деррик Леон. «Л. Н. Толстой. Жизнь и труд»</p> <p>Новые советские выборы</p> <p>Пропитание в Москве</p> <p>Жизнь сиониста в советском государстве</p> <p>Новый военный министр в советском государстве</p> <p>Новый мировой шпионаж</p> <p>Подготовка к путчу во Франции</p> <p>О свободе печати</p> <p>Признание в терроре</p> <p>Происки коммунистов в Японии</p> <p>Сколько сейчас на свете коммунистов?</p> <p>Атомные заботы советов</p> <p>Корея как очаг волнений</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2006	(27)	б/ш	<p> Политические термиты Сталин как писатель Военные воззрения в Америке Вымыслы и правда советской дипломатии Социально или социалистически? Мирный бюджет Советского Союза Есть ли еще в Советском Союзе верующие? Отмена смертной казни в Советском Союзе Атомные города на востоке Прибалтика как стратегический форпост Голод на востоке Новые перспективы атомного контроля Нефть и восточная политика Как этого достичь? Загадки советской дипломатии Советское правительство угрожает верующим Со всего света Обеспокоенность северной Америки Новая германская армия Фальшивая восточная демократия Новые советские интервью И снова известия с востока Борьба за малые государства Компетентный голос О «желаемом экономическом кризисе» Государство поглощает человека Политические просчеты востока Пропаганда действием Пробасил Европа под знаком гражданской войны Уроки французского путча Тоталитарная дипломатия Тоталитарная полиция в Западной Европе и у нас Большое влияние восточной политики О демократии. 1939–1941 Что такое демократия? Демократия и партийное дело </p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2006	(27)	б/н	<p>Два типа государства Демократия и готовность к жертвам Демократия или классовая борьба Демократия и личность Демократия как созидательная сила Демократия и дисциплина Демократия и такт Демократия и социальный вопрос</p> <p>Лекции и брошюры. 1918—1938</p> <p>О патриотизме Об интеллигенции Духовный кризис русской интеллигенции Учение о компромиссе и дурных средствах Справедливость или равенство? О русском зарубежном активизме Спутник Русского христианина-националиста</p> <p>Комментарии Указатель имен</p>
2008	(28)	б/н	<p>Доп. том.</p> <p align="center">Русский Колокол.</p> <p align="center">(9 номеров «Русского Колокола. Журнала волевой идеи», который издавал и редактировал И. А. Ильин с 1927 по 1930 год.)</p> <p>Задание журнала Общее направление журнала</p> <p align="center">1927 №1 Часть I</p> <p><i>Редакция.</i> «Русский Колокол» <i>Редактор.</i> «Русский Колокол» <i>И.А. Ильин.</i> О священном <i>И.С. Шмелев.</i> Как нам быть? <i>И.А. Ильин.</i> Наша государственная задача <i>Прибывший оттуда.</i> Мы требуем понимания <i>Л.И. Львов.</i> Бесстрашные люди <i>Старый Политик.</i> О политической работе</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2008	(28)	б/н	<p style="text-align: center;">Часть II</p> <p><i>От редакции</i> <i>С. С. Ольденбург.</i> Россия перед революцией <i>А.И. Бунге, И.А. Ильин.</i> Русская территория (1914 – 1927) <i>А.И. Бунге, И.А. Ильин.</i> Население России (1897 – 1914 – 1927) <i>Старый Политик.</i> Как хранить тайну <i>И.А. Ильин.</i> Девизы Белого движения</p> <p style="text-align: center;">№2 Часть I</p> <p><i>От редакции</i> <i>Редактор.</i> О русской интеллигенции <i>Г.Г. Бах.</i> Лицом к России! <i>И.А. Ильин.</i> Кризис современного искусства <i>И.А. Ильин.</i> Вы наши братья! <i>И.И. Лаппо.</i> Великие строители России. Митрополит Макарий <i>Православный.</i> Православие и государственность <i>Н.А. Цуриков.</i> Пафос героизма и идеи современности <i>В.Ф. Гефдинг.</i> Живой опыт коммунизма</p> <p style="text-align: center;">Часть II</p> <p><i>Редакция.</i> Историческое бремя России <i>Б.А. Никольский.</i> Русская эмиграция в цифрах <i>И.А. Ильин.</i> О признании советской власти О сопротивлении злу силою</p> <p style="text-align: center;">1928 №3 Часть I</p> <p><i>Редактор.</i> Победит правое дело <i>П.Н. Краснов.</i> Армия <i>И.А. Ильин.</i> Будущее русского крестьянства <i>Н.Н. Ильина.</i> Арион Пушкина <i>Н.С. Арсеньев.</i> Борьба за душу русского народа</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2008	(28)	б/н	<p><i>И.И. Лаппо.</i> Великие строители России. Московские князья-собиратели <i>В.П. Рябушинский.</i> Судьбы русского хозяина <i>И.А. Ильин.</i> О русском фашизме</p> <p style="text-align: center;">Часть II</p> <p><i>Б.А. Никольский.</i> Войны России <i>В. Ф. Гефдинг.</i> Россия в мировом хозяйстве прежде и теперь <i>И.А. Ильин.</i> Яд партийности <i>Старый Политик.</i> О политической провокации О борьбе и смерти</p> <p style="text-align: center;">№4 Часть I</p> <p><i>От редакции</i> <i>Редактор.</i> Спасение в качестве <i>П.Н. Краснов.</i> Казаки, их прошлое, настоящее и возможное будущее <i>И.А. Ильин.</i> О власти и смерти <i>В.А. Косинский.</i> Очерки по русскому аграрному вопросу. О русском малоземелии <i>Г.Г. Бах.</i> К разумению нашего времени <i>Н.А. Цуриков.</i> О поклонении фактам <i>Странник.</i> Коммунистический заговор 1000 лет тому назад <i>Старый Политик.</i> Уроки революции</p> <p style="text-align: center;">Часть II</p> <p><i>Редакция.</i> Силы мировой революции. Европейский пролетариат <i>Б.А. Никольский.</i> Русский народный учитель <i>В.Ф. Гефдинг.</i> Что дала революция русскому рабочему? Тюремное заключение Революция и выход из нее Ответы редакции</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2008	(28)	б/н	<p style="text-align: center;">№5</p> <p style="text-align: center;">Часть I</p> <p><i>Редактор.</i> О Герое <i>И. И. Лаппо.</i> Великие строители России. Преподобный Сергей Радонежский <i>И.А. Ильин.</i> Идея обновленного разума <i>П.Н. Краснов.</i> Русская Держава <i>Б.А. Никольский.</i> Русская колонизация <i>Г.А. Шереметев.</i> Старческие заветы</p> <p style="text-align: center;">Часть II</p> <p><i>Старый Политик.</i> Русская организационная способность <i>Н.Н. Головин.</i> Русская вооруженная сила в 1914 году <i>Н.Б. Щербатов.</i> Российское коннозаводство до революции <i>А.М. Мелких.</i> О качестве русского довоенного производства <i>А.И. Бунге.</i> Великий Сибирский путь <i>Редакция.</i> Борьба с денационализацией Живые слова Петра Великого</p> <p style="text-align: center;">№6</p> <p style="text-align: center;">Часть I</p> <p><i>Редактор.</i> О рыцарском духе <i>И. С. Шмелев.</i> К родной молодежи <i>И.А. Ильин.</i> О прятии мира <i>Д.В. Ненюков.</i> Причина русской революции <i>И.И. Лаппо.</i> Великие строители России. Святой митрополит Алексей <i>А.А. фон Лампе.</i> Причины неудачи вооруженного выступления белых. I <i>Г.А. Шереметев.</i> Старческие заветы <i>Е.М. Гауг.</i> Пляска опустошенных душ</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2008	(28)	б/н	<p style="text-align: center;">Часть II</p> <p><i>А.И. Бунге.</i> Беспризорные дети в советской России</p> <p><i>Н.Б. Щербатов.</i> Русский конь под властью советов</p> <p><i>Старый Политик.</i> Как распознавать людей О силе характера</p> <p style="text-align: center;">1929 №7</p> <p style="text-align: center;">Часть I</p> <p><i>Редактор.</i> Россия зовет</p> <p><i>И.С. Шмелев.</i> К родной молодежи</p> <p><i>И.А. Ильин.</i> Музыка Метнера</p> <p><i>Б.В. Адамович.</i> «Один в поле не воин»</p> <p><i>Н.С. Арсеньев.</i> Идея Папы в католической церкви</p> <p><i>А.А. фон Лампе.</i> Причины неудачи вооруженного выступления белых. II</p> <p style="text-align: center;">Часть II</p> <p><i>А.И. Бунге.</i> Железные дороги в России</p> <p><i>В.Ф. Гефдинг.</i> Квартирный вопрос в городах советской России</p> <p><i>Старый Политик.</i> Эволюционируют ли коммунисты?</p> <p><i>Карлейль.</i> Пророческие слова</p> <p style="text-align: center;">№8</p> <p style="text-align: center;">Часть I</p> <p><i>Редактор.</i> Единение и раздор</p> <p><i>А.К. Байов.</i> Начальные основы строительства будущей русской армии</p> <p><i>И.А. Ильин.</i> О частной собственности</p> <p><i>И.И. Лаппо.</i> Великие строители России. Святитель Стефан Пермский</p> <p><i>Странник.</i> Исполнение повседневного долга</p> <p><i>Н.Б. Щербатов.</i> Мелкое землевладение в России</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2008	(28)	б/н	<p align="center">Часть II</p> <p><i>Н.Н. Головин.</i> Русская армия в великую войну <i>Редакция.</i> Что дала революция русскому крестьянину <i>В.Ф. Гефдинг.</i> Домостроительство русской революции <i>Старый Политик.</i> О непредрешении <i>И.А. Ильин.</i> Отцы и дети в политике Живые слова Фридриха Великого</p> <p align="center">1930 №9</p> <p align="center">Часть I</p> <p><i>И.А. Ильин.</i> Непобедивший герой <i>Б.А. Штейфон.</i> Отживающая идея <i>И.А. Ильин.</i> Идея национальной науки <i>А.К. Байов.</i> Начальные основы строительства будущей русской армии <i>В. П. Носович.</i> Заметки о русском суде <i>Н.Н. Ильина.</i> Домовой <i>М.В. Шахматов.</i> Волевые русские люди <i>Б.А. Никольский.</i> Русский простор</p> <p align="center">Часть II</p> <p><i>Редакция.</i> Кто правит в России <i>И.И. Лаппо.</i> Пражские русские курсы для детей О Божественном Провидении</p> <p>Приложение Русский Колокол № 10 Памятная записка об основах народного образования в будущей России Правда о масонстве Антисемитизм Черносотенство Правосознание и религиозность Письмо И.А. Ильина Н.С. Арсеньеву Комментарии Указатель имен</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2013	(29)	б/н	<p>Доп. том.</p> <p align="center">Философия как духовное делание</p> <p align="center"><i>Ю.Т. Лисица.</i></p> <p align="center">И.А. Ильин как философ предметных обстоятельств и их духовного смысла. Истоки феноменологии и ее метода</p> <p align="center">Введение в философию</p> <p>Лекция 1, часы 1, 2. Философия как духовное делание</p> <p>Лекция 2, часы 3, 4. Теория и практика. Философия как наука. Проблема доказательства</p> <p>[Лекция 3], часы 5, 6, 7, 8. О философском доказательстве</p> <p>Лекция 4, часы 9, 10. Четыре сферы. Учение о внешней вещи</p> <p>[Лекция 5], [часы] 11, 12, 13, 14. Споры о вещи. Материализм</p> <p>[Лекция 6], часы 15, 16, 17, 18. Споры о вещи. Аматериализм</p> <p>[Лекция 7], часы 19, 20. Учение о душе. Ее категориальная специфичность</p> <p>[Лекция 8], часы 21, 22. Реальность душевного. Учение о предметном обстоянии вообще</p> <p>[Лекция 8], часы 23, 24. Обстояние. Сущность деления на планы. Феноменологический анализ смысла</p> <p>[Лекция 9], часы 25, 26. Категориальная специфичность смысла</p> <p>[Лекция 10], часы 27, 28. Четвертая сфера: учение о ценности критерий. Норма. Цель их категориальная специфичность</p> <p>[Лекция 11], часы 29, 30. Философия как познание абсолютного</p> <p>[Лекция 12], часы 31, 32. Философия и религия</p> <p>[Лекция 13], часы 33, 34. Философия и эмпирическая наука (заключение)</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2013	(29)	б/н	<p align="center">Материалы по теме лекций</p> <p>О смысле (реферат) Сомнение (очерк) Материалы к очерку «Сомнение» Психология сомнения Логика сомнения Феноменология сомнения Границы сомнения</p> <p>Курс логики (элементарное изложение, краткий конспект 1920) Программа по логике Лекция первая Лекция вторая Лекция третья</p> <p>Логика Лекция первая.</p> <p align="center">Введение в философию права Часть I. Методология.</p> <p>[Лекция 1], часы 1, 2. Вступление [Лекция 2], часы 3, 4. Познание. Его субъективный и объективный состав [Лекция 3], часы 5, 6. Объективность в знании. Мысль. Смысл [Лекция 4], часы 7, 8. Учение о смысле [Лекция 5], часы 9, 10. Понятие. Закон тождества [Лекция 6], часы 11, 12. Суждение. Научная истина [Лекция 7], часы 13, 14. Научная истина [Лекция 8], часы 15, 16. Ценность. Норма. [Цель] [Лекция 9], часы 17, 18. Понятие цели. Сущность методологической дифференциации [Лекция 10], часы 19, 20. Основные ряды правопознания. Право как тезис и норма [Лекция 11], часы 21 и 22. Основные ряды правопознания. Право как ценность, переживание, историческое явление</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2013	(29)	б/н	<p align="center">Часть II. Этика</p> <p>Лекция 1, [часы] 1, 2. Право и нравственность. Этика и феноменологический путь</p> <p>[Лекция 2], часы 3, 4. Добро не вещь и не смысл. Добро как душевное состояние. Разъяснение кватерниев. Добро как ценность, норма, цель</p> <p>[Лекция 3], часы 5, 6. Этика эмпирическая, трансцендентальная и метафизическая. Антиномия объективного добра. Тезис</p> <p>[Лекция 4], часы 7, 8. Антиномия объективного добра. Антитезис. Углубление терминов антиномии. Разъяснение ее. Сущность нравственного субъективизма</p> <p>[Лекция 5], часы 9, 10. Мнимая антиномия добра и зла. Ее снятие. Общий корень добра и зла. Победа добра и его сущность</p> <p>[Лекция 6], часы 11, 12. Нравственное действие и его состав. Ответственность и вина. Проблема свободы воли. Предмет нравственной деятельности</p> <p>[Лекция 7], часы 13, 14. Добро как предмет воли. Аберрация воли: гедонизм, эвдемонизм, утилитаризм</p> <p>[Лекция 8], часы 15, 16. Добро как предмет воли. Мораль. Разрыв воли и хотения. Мораль</p> <p>[Лекция 9], часы 17, 18. Добро как предмет воли. Кризис моральной воли. Нравственная воля. Совершенная воля</p> <p>[Лекция 10], часы 19, 20. Свое и чужое душевное. Эгоизм и альтруизм. Критический анализ обычного альтруизма. Духовное и душевное. Противопоставление эгоизма и альтруизма не решает проблему добра. Объективная ценность альтруизма как такового</p> <p>[Лекция 11], часы 21, 22. Душесохотворение как высшее. Его возможные пути. Добро как любовь. Итоги</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2013	(29)	б/н	<p>Материалы по теме лекций Общая теория права и методика законоведения Общее учение о праве (элементарное изложение, краткий конспект 1920 г.) [Список рекомендуемой студентам литературы по курсам лекций]</p> <p align="center">О сущности правосознания</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Проблема 2. Знание положительного права 3. Значение положительного права 4. Признание права 5. Обоснование естественного права 6. Обоснование положительного права 7. Борьба за право 8. Правосознание и уголовная вина 9. Основа нормального правосознания 10. О патриотизме <p>Приложение Наталия Вокач-Ильина. Одиночество и общение</p> <p>Комментарии</p>
2014	(30)	б/н	<p>Доп. том. Немецкий идеализм. История этических учений. История древней философии Немецкий идеализм [Лекция 1], часы 1, 2. Введение [Лекция 2], часы 3, 4. Характеристика немецкого идеализма [Лекция 3], часы 5, 6. Окончание общей характеристики. Кант. Субъективизм его. Вещь в себе [Лекция 4], часы 7, 8. Кант в своих предшественниках. Проблемы абсолютного бытия и аподиктического знания. Субъективно-активное и объективно-пассивное в знании. Генезис познавания и обоснование знания</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2014	(30)	б/н	<p>[Лекция 5], часы 9, 10. Кант. Синтетические априорные суждения. Пределы их возможности. Общий строй критики. Сущность трансцендентального обоснования: всеобщности, необходимости</p> <p>[Лекция 6], часы 11, 12. Кант. Трансцендентальный и психологический аспект критики. Эстетика. Дедукция пространства</p> <p>[Лекция 7], часы 13, 14. Кант. Аналитика. Гренцбегриф. Интеллектуальная интуиция</p> <p>[Лекция 8], часы 15, 16. Кант. Имманентность. Диалектика</p> <p>[Лекция 9], часы 17, 18. Кант. Этика</p> <p>[Лекция 10], часы 19, 20. Кант. Окончание этики (анализ пропущенный). Религия. Учение об организме (постановка проблемы)</p> <p>[Лекция 11], часы 21, 22. Натурфилософия Канта. Уход от Канта. Шиллер</p> <p>[Лекция 12], часы 23, 24. Рейнхольд. Шульце. Маймон. Фихте – основы</p> <p>[Лекция 13], часы 25, 26. Фихте. Основы. Теория познания</p> <p>[Лекция 14], часы 27, 28. Фихте. Идея науки и наукоучения. Основные разъяснения. Я и не я. Малое Я</p> <p>[Лекция 15], часы 29, 30. Фихте. Этика. Кризис и обновление</p> <p>[Лекция 16], часы 31, 32. (Романтики.) Шеллинг. Натурфилософия</p> <p>[Лекция 17], часы 33, 34. Шеллинг. Натурфилософия. Система тождества</p> <p>[Лекция 18], час 35. Шеллинг. Учение о свободе</p> <p>[Лекция 19], час 36. Шлейермахер. Религия. (Этика.)</p> <p>[Лекция 20], часы 37, 38. Гегель. Основы. Понятие. Диалектика. Конкретное. Разумность и действительность...</p> <p>[Лекция 21], часы 39, 40. Гегель. Пантеизм. Феноменология духа. Логика (начало)</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2014	(30)	б/и	<p>[Лекция 22], часы 41, 42. Гегель. Логика (окончание). Философия мира. Крушение панлогизма в конкретных науках</p> <p>[Лекция 23], часы 43 и 44. Гегель. Высший предел. Этика. Государство Разложение гегельянства</p> <p>[Лекция 24], часы 45 и 46. Штирнер. Послесловие</p> <p align="center">Программа по истории новейшей философии («Немецкие идеалистические учения») Утвержденная лектором И.А. Ильиным...</p> <p align="center">История этических учений (от софистов до Штирнера)</p> <p>[Лекция 1], часы 1 и 2. Введение</p> <p>[Лекция 2], часы 3 и 4. Софисты</p> <p>[Лекция 3], часы 5 и 6. Сократ</p> <p>[Лекция 4], часы 7, 8, 9, 10 и 11. Платон</p> <p>[Лекция 5], часы 12, 13 и 14. Аристотель</p> <p>[Лекция 6], часы 15 и 16. Стоики и эпикурейцы</p> <p>[Лекция 7], часы 17, 18, 19 и 20. Христос и Христианство</p> <p>[Лекция 8], часы 21, 22 и 23. Августин</p> <p>[Лекция 9], часы 24, 25, 26 и 27. Схоластика</p> <p>[Лекция 10], часы 28 и 29. Макиавелли и переход к Новому времени</p> <p>[Лекция 11], часы 30 и 31. Гоббс и Шефтсбёри</p> <p>[Лекция 12], часы 32, 33 и 34. Спиноза</p> <p>[Лекция 13], часы 35 и 36. Лейбниц</p> <p>[Лекция 14], часы 37 и 38. Руссо</p> <p>[Лекция 15], часы 39 и 40. Кант. Теория познания</p> <p>[Лекция 16], часы 41 и 42. Кант. Моральное учение</p> <p>[Лекция 17], часы 43 и 44. Фихте</p> <p>[Лекция 18], часы 45 и 46. Шеллинг</p> <p>[Лекция 19], часы 47 и 48. Гегель</p> <p>[Лекция 20], часы 49 и 50. Штирнер и анализ нравственной философии Гегеля</p>

ПРИЛОЖЕНИЕ

Год изд.	Усл. № тома	№ тома	Содержание тома
2014	(30)	б/н	<p style="text-align: center;">История древней философии</p> <p>[Лекция 1], часы 1 и 2. Введение [Лекция 2], часы 3 и 4. Общая характеристика греческой метафизики до Сократа [Лекция 3], часы 5 и 6. Фалес. Анаксимандр (начало) [Лекция 4], часы 7 и 8. Анаксимандр [Лекция 5], часы 9 и 10. Анаксимен. Пифагорейцы [Лекция 6], часы 11 и 12. Пифагорейцы (окончание) [Лекция 7], часы 13 и 14. Гераклит [Лекция 8], часы 15 и 16. Гераклит (окончание) [Лекция 9], часы 17 и 18. Парменид [Лекция 10], часы 19 и 20. Парменид (продолжение) [Лекция 11], часы 21 и 22. Парменид (окончание)</p> <p style="text-align: center;">Наброски</p> <p>Часы 23–30. Зенон. Демокрит. Эмпедокл. Анаксагор Программа по истории древней философии (утвержденная И.А. Ильиным) Приложение: КОММЕНТАРИИ Содержание Собрания сочинений И.А. Ильина</p>

Исправление пропусков, опечаток и неверных комментариев в Собрании сочинений И.А. Ильина

Заявленное издание начало готовиться в 1990 году, когда составитель его Ю.Т. Лисица имел ограниченное количество изданных текстов И.А. Ильина, которые, к сожалению, не были достаточно хорошо выверены с рукописями философа. Работа с архивом И.А. Ильина началась позже. По этой причине в некоторых текстах И.А. Ильина оказались *пропуски и неверные написания слов, фамилий, а иногда и целых предложений*. По этой причине возникали коммен-

ПРИЛОЖЕНИЕ

тарии, относящиеся к персоналиям, которые ошибочно фигурировали в тексте. Естественно, что в таком большом проекте обнаружены и неизбежные опечатки и неверные комментарии. Определенная часть из них сейчас выявлена. В следующей таблице мы делаем эти исправления и уточнения для будущих изданий трудов И.А. Ильина. Номера томов даны в условных обозначениях, указанных выше в содержании собрания сочинений, т.е. в круглых скобках.

№ тома	Страница	Строка	Напечатано:	Следует читать:
(1)	11	17 сн.	дискриптивный	дескриптивный
(1)	43	21–22 сн.	так и <i>вера</i> твоя	там и <i>вера</i> твоя
(1)	46	20–21 св.	они верят и воображают	они верят; и воображают
(1)	51	14 св.	Θεωλοῖας	θεωλοῖας
(1)	51	5 сн.	1 Коринф. 6, 16.	1 <i>Коринф.</i> 6, 17.
(1)	61	7 сн.	от дела рук твоих	от дела рук Твоих
(1)	62	11 св.	его трона	Его трона
(1)	65	4 св.	духовных ценностей	духовных нелепостей
(1)	67	5–6 сн.	преступность	<i>преступность</i>
(1)	68	15 св.	внешний	внутренний
(1)	69	16 св.	указать человеку, что есть	указать человеку, что́ есть
(1)	75	2 сн.	органа	органа
(1)	76	7 св.	неразборчивого права	неразборчивого нрава
(1)	77	18 сн.	Природа не для всех очей Но кто, читая, понимает? Понимают не все, лишь тот – Кто жизни не шадил для чувства,	Природа не для всех очей Но кто, читая, понимает? Понимают не все, лишь тот – Кто жизни не шадил для чувства,
(1)	101	1 сн.	ὠσ	ὠς
(1)	117	2 сн.	concius	consciis
(1)	121	17 сн.	vis	«vis»
(1)	122	2 св.	и т. п. и т. п.	и т. д. и т. п.

ПРИЛОЖЕНИЕ

№ тома	Страница	Строка	Напечатано:	Следует читать:
(1)	126	21 св.	его славы	Его славы
(1)	128	1 сн.	zueingen	zwingen
(1)	130	1–2 сн.	«ἀλλὰ ἀλαλήτοιδ».	«ἀλλ' αὐτό τὸ Πνεῦμα ὑπερευτυχάνει ὑπὲρ ἡμῶν στενγμοῖς ἀλαλήτοις».
(1)	131	16 сн.	λόγος ξνητηὸς	λόγος ἐνζητὸς
(1)	131	18 сн.	λόγος προφορικος	λόγος προφορικὸς
(1)	134	2–3 сн.	как совершен Отец ваш небесный	как совершен Отец ваш Небесный
(1)	139	2–3 св.	почувствовав его – свободно и радостно предаться ему	почувствовав Его – свободно и радостно предаться Ему
(1)	140	3 сн.	См. главу вторую, раздел третий «Политическая свобода».	См. главу вторую, раздел второй «Внутреннее освобождение».
(1)	140	2 сн.	См. главу вторую, раздел второй «Внутреннее освобождение».	См. главу вторую, раздел третий «Политическая свобода».
(1)	140	18–19 сн.	«совестный акт» – скажет и подумает иной трезвый реалист –	«совестный акт, – скажет и подумает иной трезвый реалист, –
(1)	150	11–12 сн.	<i>Родину</i> , которую стоит жить и гордиться, за которую стоит бороться и умереть.	<i>Родину</i> , которую стóит жить и гордиться, за которую стóит бороться и умереть.
(1)	169	7–8 св.	став перед его лицом	став перед Его лицом
(1)	177	13 св.	а в великую войну	а в Великую войну
(1)	218	5 сн.	затоптали	затопили
(1)	232	16 св.	Ἐθήσει	Ἔθήσει
(1)	363	9 св.	П.Н. Новгородцев	П.И. Новгородцев
(1)	373	15 сн.	Письма к Диогену	Письмо к Диогнету. «Через убеждение, не насилie» (греч.).

ПРИЛОЖЕНИЕ

№ тома	Страница	Строка	Напечатано:	Следует читать:
(1)	375	1–2 сн.	Поллукс – римская форма имени одного из греческих диоскуров (божеств) – Полидевка, сына Зевса.	Поллукс Юлий (наст. имя Юлий Полидевк) – известный лексикограф, софист и ритор второй половины II века, писавший на греческом языке.
(1)	376	14 сн.	Закхья	Закхей
(2)	26	4 св.	«гениальность» своего вожака	«гениальность» своего вожака (Гитлер был невеждою, пусторечивым крикуном и аморальным властолюбцем)
(2)	26	11–12 св.	исключительную подготовку	первоначальны военные качества
(2)	26	18 св.	несоседей	несоседей («выходи на левую»)
(2)	26	19 св.	их силы	высокомерно недооценивая их силы
(2)	26	13 сн	военно-моральной правоты	«военно-моральной правоты»
(2)	26	14 сн.	великие тяготы	огромные бремена
(2)	26	8 сн.	всякий морально-рыцарский и религиозный элемент	всякий морально-рыцарский и религиозный элемент
(2)	26	7 сн.	В то же время	3. В то же время
(2)	26	5 сн.	династии	династов
(2)	26	2 сн.	и союз	либералов и союз
(2)	27	3 св.	такой	такой
(2)	27	5 св.	3.	4.
(2)	27	7 св.	за пределы	за пределы
(2)	27	12 св.	истине	правде
(2)	27	16 св.	4.	5.
(2)	27	17 св.	проговорился	проболтался
(2)	27	21 св.	Петр Великий	Петр I
(2)	27	23 св.	как свое	свое как
(2)	27	23 св.	измеряют	меряют
(2)	27	25 св.	5.	6.
(2)	27	9 сн.	сил и	сил и полное

ПРИЛОЖЕНИЕ

№ тома	Страница	Строка	Напечатано:	Следует читать:
(2)	27	8-9 сн.	воздушной войны против Германии	воздушных нападений на Германию
(2)	27	8 сн.	Эту войну и	Это
(2)	28	1 св.	6.	7.
(2)	28	2–3 св.	Гитлер же	Гитлер
(2)	28	8-9 св.	основной принцип – быть на главном участке – сильнее противника	основное правило: в верный момент в верном месте быть сильнее противника
(2)	28	13 св.	7. Вовлечение в войну слабой невоинственной Италии	8. Вовлечение в войну слабой, не воинственной Италии
(2)	28	18 св.	<i>глубоко-ошибочна</i>	<i>грубо-ошибочна</i>
(2)	28	16 сн.	9.	10.
(2)	28	10 сн.	аналогичны	аналогичные
(2)	28	9 сн.	10.	11.
(2)	28	8-9 сн.	ошибка Гитлера – пытаться	ошибка Гитлера, состоявшая в попытке
(2)	28	7-8 сн.	Произошло это	Это произошло
(2)	28	7 сн.	невежества	невежества,
(2)	28	4 сн.	Бессмыслия	безмыслия
(2)	28	3 сн.	11.	12.
(2)	28	2-3 сн.	вглубь России	<i>вглубь России</i>
(2)	29	4 св.	уничтожение своих армий	извод армии
(2)	29	7 св.	12.	13.
(2)	29	13 св.	жесточкой расправе со всеми	свирепой расправе над всеми
(2)	36	3 св.	Иное дело	Совсем иное дело
(2)	62	13 сн.	без наказания и	без наказания и без
(2)	62	7 сн.	<i>непонятны и</i>	<i>непоняты и</i>
(2)	63	4 св.	русский язык	<i>русский язык</i>
(2)	63	13 св.	А без языка	А без языка –
(2)	63	15 св.	<i>(православная)</i>	<i>(православная)</i>
(2)	63	4 сн.	<i>(и европейцы тоже)</i>	<i>(и европейцы тоже!)</i>
(2)	63	1 сн.	наслаждается	наслаждался
(2)	64	3 св.	«удивлялся»	удивлялся
(2)	64	7 св.	не тревожили,	не тревожили и
(2)	64	18 св.	к нашим героям, гения и царям	к нашим героям, к гения и к царям
(2)	64	21 св.	дар	<i>дар</i>

ПРИЛОЖЕНИЕ

№ тома	Страница	Строка	Напечатано:	Следует читать:
(2)	64	22 св.	<i>дара нет</i>	<i>дара нет</i>
(2)	64	24–25 св.	Для них русское инородно	Для них – русское инородно
(2)	64	15 сн.	или каким-то	или же каким-то
(2)	64	4 сн.	церкви	Церкви
(2)	65	6 св.	христианства	Христианства
(2)	65	15 св.	Кунерсдорф	Кунерсдорф!
(2)	65	17 св.	на запад?»	на запад?»
(2)	65	14 сн.	<i>ее ослаблении.</i>	<i>ее ослаблении</i> и именно поэтому, увидев в России большевистскую революцию, сочувствовали ей как наступившему ослаблению, перестали бояться, всячески заигрывали с Советами и идеализировали коммунистов.
(2)	65	6 сн.	русских государей	русских Государей
(2)	66	7 св.	(буквально)	(дословно!)
(2)	66	18–19 св.	а затем – внедрением в Россию международной «закулисы»	а затем – всегда оклеветанием, интригой, внедрением в Россию международной «закулисы»
(2)	66	9 сн.	императорской и нерасчлененной России	Императорской и нерасчлененной России
(2)	67	6 св.	не сводится	<i>не сводится</i>
(2)	86	4 св.	необходим о	необходимо
(2)	104	9 сн.	кооперацию	корпорацию
(2)	106	15–16 св.	научное не	научное изучение не
(2)	115	12 сн.	возникло	возникло
(2)	115	9 сн.	всепоглощающего,	всепоглощающего государства,
(2)	115	8 сн.	(V–VI века до Р. Х.)	(V–IV века до Р. Х.)
(2)	135	8 св.	П.П. Струве	П.Б. Струве
(2)	171	13 сн.	некая	есть некая
(2)	185	10–11 св.	состоящая	состоявшая
(2)	204	5 сн.	«давящий»	якобы «давящий»
(2)	209	11–12 св.	объединились	объединялись

ПРИЛОЖЕНИЕ

№ тома	Страница	Строка	Напечатано:	Следует читать:
(2)	210	11 св.	как убийение	как, например, убийение
(2)	215	3 св.	Эгмонда	Эгмонта
(2)	218	21 сн.	Что иному	То, что иному
(2)	221	13 св.	национальная дифференциация (многообразие в стране)	национальная дифференциация (многообразие) в стране
(2)	224	3 св.	приносят	произносят
(2)	249	12–13 св.	авторитарной и унитарной монархии	<i>авторитарной и унитарной монархии</i>
(2)	301	17 сн.	Чавчавадзе	Шерванидзе
(2)	301	11 сн.	экзамены, кому	экзамены? Кому
(2)	304	19 св.	Надо помнить Бога	Предвидя это, надо помнить Бога
(2)	321	21 св.	когда все русские	когда русские
(2)	327	2 сн.	неизлечимую	сушею
(2)	328	15 св.	и властолюбия.	и властолюбия, и безбожия.
(2)	332	8 св.	должно было отдать	должно было при коммунистическом «размежевании» отдать
(2)	332	8 сн.	искони	оказалось
(2)	392	21 сн.	руководительную	водительную
(2)	405	17–18 св.	в течение дел	в течении дел
(2)	407	10 св.	это показала	показала это
(2)	449	16 сн.	как надо	как если бы надо
(2)	450	19–20 сн.	в религии, самоуправлении, в хозяйстве	в религии, в самоуправлении, в хозяйстве
(2)	484	20–21 св.	<i>Чавчавадзе</i> Илья Григорьевич (1837–1907) – грузинский писатель, общественный деятель.	<i>Шерванидзе</i> Прокопий Леванович – депутат Первой – Третьей Государственной думы от Батумской области и Сухумской губернии.
(3)	77	20 сн.	<1 июля>	<31 июля>
(3)	80	6 сн.	<1 июля>	<31 июля>
(3)	119	11 св.	мыловая	меловая
(3)	119	11 св.	комната	комнате

ПРИЛОЖЕНИЕ

№ тома	Страница	Строка	Напечатано:	Следует читать:
(3)	121	11 сн.	не	нѣ
(3)	178	13 св.	ложные	сложные
(3)	240	7 св.	бессмыслия	безмыслия
(3)	297	3 св.	высказанные	выраженные
(3)	298	11–12 сн.	Швейцарии	Швеции
(3)	457	18–19 сн.	1929 1931	1929–1931
(3)	457	19 сн.	гг	гг.
(3)	457	8–9 сн.	1945 1951 гг	1945–1951 гг.
(3)	457	4 сн.	1951 г	1951 г.
(3)	458	3 св.	чекист	чекист.
(3)	460	1–2 сн.	на силіе	насиліе
(3)	473	23 сн.	20-х гг	20-х гг.
(3)	473	4 сн.	русский поэт	русский поэт.
(4)	574	6 св.	Взгляд вдаль.	Взгляд в даль.
(5)	161	1 сн.	Grundlinien	Grundlinien
(5)	192	12 сн.	именного	именно
(5)	204	8 сн.	оно ни представляло	оно ни предоставляло
(5)	209	21 сн.	«моя» духовная личность, наверное, давно уже утасла бы	«моя» духовная личность наверное давно уже утасла бы
(5)	275	6 св.	<i>идеальную сущность преобразования жизни</i>	<i>идеальную сущность государства, с другой стороны, задачу творческого преобразования жизни</i>
(5)	601	24 сн.	Пипин Короткий	Пепин Короткий
(5)	605	17 сн.	Аргобаста	Арбогаста
(6)	289	2 св.	PRO I CONTRA	PRO ET CONTRA
(6)	581	6 св.	pro i contra	pro et contra
(6)	607	3 сн.	pro i contra	pro et contra
(27)	538	20 сн.	Советской армии	Красной Армии

ПРИЛОЖЕНИЕ

№ тома	Страница	Строка	Напечатано:	Следует читать:
(29)	169	4–5 сн.	то же в поэзии: Золя, Брюсов, Мережковский, Тютчев, Пушкин, Достоевский.	то же в поэзии: Золя, Брюсов, Мережковский, напротив – Тютчев, Пушкин, Достоевский.
(29)	524	2–3 св.	оно ни представляло	оно ни предоставляло
(29)	529	9 сн.	«моя» духовная личность, наверное, давно уже угасла бы	«моя» духовная личность наверное давно уже угасла бы

КОММЕНТАРИИ

Настоящий в условной нумерации 30-й том Собрания сочинений И.А. Ильина (см.: Содержание Собрания сочинений И.А. Ильина, представленное в данном томе) является продолжением предыдущего тома «Философия как духовное делание» (М.: Изд-во ПСТГУ, 2013) и своеобразным на сегодняшний день завершением собрания всех главных трудов философа. Неопубликованными остались его ранние студенческие работы: «Об идеальном государстве Платона», «Об учении Канта о “вещи в себе” в теории познания», «Идея общей воли у Жан-Жака Руссо», «Метафизические основы учения Аристотеля о *Doulos Fysei*», «Проблема метода в современной юриспруденции», которые, скорее всего, утеряны или находятся в архивах министерства образования Императорской России, а также его магистерская работа 1908 года «Учение Шеллинга об Абсолютном», находящаяся в Архиве Ильина, но с его автографом: «Не публиковать».

Некоторые сведения об этих работах можно найти в следующей публикации: Цыганков Д.Б. «...Отличается редкой настойчивостью в труде и величайшей преданностью науке» (Несколько штрихов к портрету молодого Ивана Ильина) // Правоведение. Известия вузов, СПб.: 1994, № 2. С. 86–98, извлечение из которой «ОтчетИ.А. Ильина за 1907 г.» (С. 92–98) мы приводим после наших комментариев. По сведению составителя этого материала, отчет И.А. Ильина за 1908 г. в РГИА обнаружен не был.

Орфография и пунктуация приближены к современным нормам; где возможно, сохранены стилистические особенности автора. Написание философских понятий может быть различным в зависимости от значения, которое вкладывает в них автор. Названия трудов известных философов И.А. Ильин не берет в кавычки, а пишет с прописных букв. Эта особенность стиля И.А. Ильина сохранена.

Немецкий идеализм

Курс лекций, который И.А. Ильин читал в 1912/1913 гг. Во временном отношении – это самый ранний текст из цикла публикуемых в 29-м и 30-м тт. Собрания сочинений философа, в котором можно просмотреть генезис многих его идей по феноменологическому методу. Публикуется впервые по автографу, хранящемуся в Архиве И.А. Ильина в Отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ им. М.В. Ломоносова.

¹ Знание – емкое понятие (у всех народов и на всех языках), слово древнее, восходящее к единому корню, явленному, например, в санскритском слове *jñānam* – знание, познание, – производное от *греч.* *γνώμη* – узанный, знаемый, известный (*лат.* *gnotus* *греч.* *γνωτός* *ир.* *gnáth*). Откуда слово *jñātar* – знатель, знаток, – перешедшее в зендское *žnatar*. Древние греки вкладывали в это слово *γνώμη* такие значения, как ум, сознание, дух; знание, понимание; рассудок, разум, здравый смысл; мнение, убеждение; (умо)настроение, склонность; мнение, предложение; мысль, замысел; решение, постановление; воля, желание; сентенция, назидательная мысль, изречение, гнома, т.е. высказывание общего характера. Производных слов и понятий у него еще больше: познание, познание (известное *греч.* *γνώσις*, которое означает и знание, и науку, и узнавание, и знакомство, и отчетливость, ясность, и известность, славу), узнавание, сознание (в том числе современные – правосознание, богосознание, самосознание и под.), подсознание, совесть (буквально – со-знание), сведение, знак, значение, знамя, знамение, знать, знаток, знахарь; много также глаголов и глагольных форм от этого существительного. Знание может быть классифицировано как опытное знание, теоретическое знание, вероятностное знание, знание нетварного и знание тварного миров – богопознание, миропознание, человекознание, или человековедение, антропология и т.д. и т.п. Уже невольно представлено здесь «зацепление» этого понятия с глаголами видеть и слышать и лежащими в их основании глаголами ведать (*греч.* *εἶδω* – видеть, созерцать, познавать, испытывать, быть сведущим, уметь, мочь), откуда русское существительное *ведь* (*греч.* *εἶδος* – вид, внешность, образ, идея, форма) и *слыть* (*греч.* *λέγω* – говорить, сообщать, рассказывать, гласить, говорить дело, т.е. правильно называть, именовать, разуметь, означать, значить, читать вслух), отку-

да русское существительное слово (*греч.* λόγος – слово, речь, суждение, формулировка, слава, слух, рассказ, предание, разумение, разум, значение, (со)отношение, соответствие, объяснение). Заметим здесь, насколько современное слово и понятие информация (от лат. informatio – разъяснение, изложение, истолкование, представление, понятие, осведомление, просвещение) является менее емким, менее глубоким и вырожденным по сравнению со словом и понятием знание, хотя намного более распространенным (модным и магическим), употребляемым и замещающим в настоящее время знание, вытесняющим знание на периферию нашего сознания. На самом деле информация включается в содержание знания и занимает там свое скромное (вспомогательное) место, причем ее истинность заключается только в свидетельстве, т.е. в очевидности.

² *Наукосознание* – термин, употребленный Ильиным подобно другому часто употребляемому им термину «правосознание», может быть понимаем здесь феноменологически, как «переживание науки».

³ Когда ряд доказательств *бесконечный*, то этот процесс может быть назван «нефундированным», или «безосновным»; если же он конечен – то «фундированным», или «основным».

⁴ *Потенцированное* – возведенное в степень.

⁵ *Сущность* – внутреннее содержание предмета, выражающееся в единстве всех многообразных и противоречивых форм бытия. *Явление* – то или иное обнаружение (выражение) предмета, внешней формы его существования. *Греч.* οὐσια означает: 1) имущество, состояние, 2) существование, бытие, 3) сущность, 4) первоначало, элемент, 5) существо, субстанция, индивид, 6) ряд, порядок, степень общности, ступень классификации. По Аристотелю, сущности первого рода – это индивиды, вещи (ипостаси); сущности второго рода – это виды и роды (сущности). ὑπόστασις – существование, реальность, действительность (как явления), 2) сущность, 3) личность, 4) твердость, уверенность.

⁶ Так в тексте. В другом – «не изучаемый».

⁷ Может быть, это первое упоминание в трудах Ильина термина (наименования) «пошлость».

⁸ Ordo et connexio rerum et idearum (*лат.*), – ordo et connexio idearum (*лат.*) – порядок и связь идей; ordo et connexio rerum (*лат.*) – порядок и связь вещей.

⁹ Речь идет о Франциске Ассизском (1182–1226) – католическом святом, основателе нищенствующего ордена, названного его именем.

¹⁰ *Гуго Сен-Викторский* (1096/97–1141) – французский философ, богослов, педагог; самый знаменитый представитель крупной философской школы, созданной Гильомом де Шампо.

¹¹ *Амальрих Бенский* (ум. ок. 1206) – французский теолог, пантеистическое учение которого было преобразовано его последователями (амальриканцами) в этическое учение, согласно которому добро и зло неотделимы друг от друга, так как они исходят от Бога. Католическая церковь считает его и его последователей еретиками.

¹² *Арминианское течение*, созданное армянами или ремонстрантами, отделившимися от кальвинистов. Основателем движения был Яков Арминий (1560–1609), уроженец Голландии. Так как арминиане не были связаны окаменевшим исповеданием, то школа их работала свободно; ее питомцы и проповедники в конце XVIII и начале XIX столетия в большинстве были рационалистами.

¹³ *Пелагий* (ок. 360 – после 431) – родился в Бретани, знаменитый еретик IV века, известен своими взглядами на свободу воли, отрицающими доктрину первородного греха.

¹⁴ *Шаррон Пьер* (1541–1603) – французский философ-скептик, ученик Монтеня. Считал, что человек своими силами не может достигнуть истинного познания Бога и самого себя.

¹⁵ *Вольф Христиан фон* (1679–1754) – немецкий ученый-энциклопедист, философ, юрист и математик, один из наиболее заметных философов в период после Лейбница и до Канта, основоположник языка немецкой философии.

¹⁶ Может быть, первое в трудах Ильина упоминание важного в его философии понятия «акта».

¹⁷ *Субстанция* (лат. substantia – сущность; то, что лежит в основе) – объективная реальность, рассматриваемая со стороны ее внутреннего единства и неизменности, в которых и через которые она в действительности существует.

¹⁸ «Дух есть Бог» и – пантеистическая установка. Дьявол, например, есть персональный дух. На самом деле «Бог есть Дух» (Ин 4, 24). «Возлюбленные! не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они...» (1Ин 4, 1).

¹⁹ Не христианский взгляд.

²⁰ *Пантеизм* (от греч. πᾶν — все и θεός — бог) — философское учение, отождествляющее Бога и мир. Термин был введен в 1709 г. нидерландским теологом Й. Фаем.

²¹ *Universalia post rem* (лат.) — универсалии после вещи.

²² *Flatum vocis* (лат.) — дуновение голоса.

²³ *Nomen* (лат.) — имя.

²⁴ *Universalia ante rem* (лат.) — универсалии прежде вещи.

²⁵ Ср. со знаменитой фразой Гегеля: «Все разумное — действительно; все действительное — разумно».

²⁶ *Интроспекция* (от лат. introspectare — смотреть внутрь). *Псих.* Самонаблюдение: непосредственное наблюдение состояний сознания самим переживающим их.

²⁷ *Nachschöpferisch* (нем.) — сотворчески.

²⁸ Написано Ильиным сверху: чувства.

²⁹ Это заметка Ильина для себя.

³⁰ Первоначально было слово: наказаниях.

³¹ *Инде* (слав.) — в иное место.

³² Так в брахманизме и индуизме.

³³ *Предикат* (лат. praedicatum от глагола praedico — объявлять, заявлять, говорить, провозглашать, извещать) — логическое сказуемое; то, что в суждении высказывается о предмете суждения.

³⁴ Т. е. *аподиктический* (от греч. ἀποδεικτικός — доказательный, убедительный) — философский термин, обозначающий высшую степень логической достоверности знания и характеризующий непреложную необходимость содержания тех или иных суждений и высказываний.

³⁵ *Eo ipso* (лат.) — тем самым.

³⁶ *Verte* (повелит. накл. от лат. vertere — поворачивать) — поворачивайте.

³⁷ После в рукописи шло слово «материальность», которое Ильин зачеркнул.

³⁸ *Cogitare id est esse* (лат.) — мыслить и есть существовать.

³⁹ *Атрибут* (от лат. attribuo — придаю, наделяю) — необходимое, существенное, неотъемлемое свойство объекта.

⁴⁰ Интересно отметить употребление здесь слова «бесконечно». Неясно, это «очень много, но конечно» или «очень много, т.е. бесконечно»? По-видимому, здесь эмоциональное, словесное выражение — яркий эпитет, и только.

⁴¹ *Иррациональное* — в самом общем смысле, находящееся за пределами разума, алогическое или неинтеллектуальное, не соизмеримое с рациональным мышлением или даже противоречащее ему. В религиозном мировоззрении оно понимается как дорациональное (стихийно-хаотическое, не оформленное логосом), в отличие как от рационального, так и от сверхрационального (мистического, данного в Откровении).

⁴² *A posteriori* (лат.) — из последующего. Из опыта, на основании опыта, по опыту (знать, утверждать).

⁴³ *A priori* (лат.) — изначально. Независимо от опыта, до опыта (противоположно *апостериори*).

⁴⁴ *Анализ и синтез* — дуальная пара. *Анализ* (греч. ἀνάλυσις — разложение, расчленение, разбор) — метод научного исследования путём разложения предмета на составные части или мысленного расчленения объекта путём логической абстракции. Частным случаем анализа является *локализация*, или изучение локальных свойств предмета; другим частным случаем является изучение *внутренних* свойств предмета, так называемые *инъективные теории*. *Синтез* (греч. σύνθεσις — соединение, складывание, сочленение, сочетание, связывание) — научный метод изучения предмета в его целостности в единстве и взаимной связи его частей. Частным случаем синтеза является *глобализация*, или изучение глобальных свойств предмета. Другим частным случаем является изучение *внешних* свойств предмета, так называемые *проективные теории*.

⁴⁵ *Трансцендентный* (лат. transcendens, transcendentis — перешагивающий, переходящий за пределы) — термин, возникший в схоластической философии и характеризующий всё то, что выходит за пределы чувственного опыта, эмпирического познания мира; предмет религиозного и метафизического познания. Схоластика различала имманентные и трансцендентные причины и действия; первые имеют место в самих объектах, вторые — находятся за пределами их наличного бытия. Кант придал этому термину гносеологический характер, понимая под ним то, что недоступно теоретическому познанию, но является предметом веры (Бог, душа, бессмертие).

⁴⁶ *Трансцендентальный* (лат. transcendens, transcendentis — перешагивающий, переходящий за пределы) — термин, возникший в схоластической философии и обозначающий такие аспекты бытия, которые выходят за сферу ограниченного существования,

конечного, эмпирического мира. Это понятие характеризует высшие и универсальные предметы метафизического познания — например, единое, истинное, благое. Кант придал этому термину гносеологический характер, понимая под ним то, что относится к априорным условиям возможного опыта, формальным предпосылкам познания, которые организуют научный опыт, например априорные формы чувственности — пространство и время; категории рассудка — субстанция, причинность и т.д.

⁴⁷ В рукописи ошибочно стоит «не».

⁴⁸ То есть сумма углов треугольника равняется двум прямым углам (d — означает прямой угол).

⁴⁹ *Nicht—anders—denn können* (нем.) — иначе не получится (невозможно), или: иначе нельзя мыслить.

⁵⁰ Очень верное наблюдение: действительно, источник геометрии — пространство, а источник арифметики (счета) — время. Однако это верно со стороны таких «умственных явлений», как геометрические фигуры, числа или величины. Что же касается *сущности* пространства и времени, как и сущности (природы) *числа* и *геометрических* фигур (объектов), то она остается *неуловимой* (безобразной, невыразимой и т.д.). По-другому: математики говорят, например, не *что* есть число, а *как* есть число (через различные его *представления-репрезентации*), или *путь его существования* (the way of being). Еще по-другому: у числа, например, действительного (есть много других чисел — больших и маленьких, т.е. больших и меньших всех действительных чисел) имеется бесконечное количество *различных* репрезентаций, но *все* они определяют (говорят) об *одном* конкретном числе, которое имеет свое единственное имя. Как выразился американский математик Джон Конвей, построивший оригинальным единым образом *все* числа, «нужно различать форму числа от самого числа» (см. *John H. Conway*, «On Numbers and Games», New York, Academic Press, 1979, p. 5.); философскими словами, «мы должны различать *логос* и *тропос* Числа».

⁵¹ В этом предложении наглядно продемонстрировано сопряжение двойственностей: формы/содержания, мысли/чувства, причем в бессознательном они *сращены*, а, добавим, в сознательном они *разъединяются* рассудком.

⁵² Даже для математического пространства эти утверждения не очевидны; что касается нашего физического пространства, то его бесконечная делимость *не* доказана.

⁵³ Это также проблематично, если это не «математическое время». Здесь и коренится проблема: геометрия и арифметика — *из пространства и времени*, но математическое пространство и математическое время *не совпадают* со своим источником; более того, они его не проясняют; скорее, затемняют.

⁵⁴ Более точно было бы выражение: «*все пространственны и все временны*».

⁵⁵ Заметим, что имеются *другие* созерцания и *другие* аксиомы; поэтому имеются не только *другие* (неевклидовы) геометрии, но и такие геометрии, в которых на плоскости *не* через «любые две различные точки можно провести единственную прямую», а есть такие две различные точки, через которые *ни одна* прямая линия. Это означает, что соответствующая аксиома Евклида не столько «очевидна», как считается в школе, сколько *не доказуема* (так как есть плоскости, где это неверно) и говорит о величайшей интуиции древнегреческого математика, фундирующего свою евклидову геометрию суждением (аксиомой) очевидным и не требующим доказательства.

⁵⁶ Так в рукописи. По-видимому, слово «что» лишнее; тем более, что первоначальное «если» Ильин заменил на «раз».

⁵⁷ Речь, конечно, идет об *эмпирических вещах*. О математических «вещах» (объектах, например, числах, функциях и др.) можно помыслить *из вне пространства*; собственно, все они *вне* эмпирического пространства, но многие и *вне* математического пространства, если под этим что-либо понимается.

⁵⁸ Так в рукописи. Ильин, по-видимому, изобретает *новое* слово; первоначальное слово было «сочинениются», где он «и» изменил на «я».

⁵⁹ *Grenzbegriff* (нем.) — предельное понятие.

⁶⁰ Таблица категорий: *Количества*: единство, множество, целокупность; *Качества*: реальность, отрицание, ограничение; *Отношения*: присущность и самостоятельное существование (*substantia et accidens*), причинность и зависимость (причина и действие), общение (взаимодействие между действующим и подвергающимся действию); *Модальности*: возможность — невозможность, существование — не существование, необходимость — случайность. (См.: *Кант И. Собрание сочинений* в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 175.

⁶¹ *Апперцепция* (ар – к + perception – восприятие) – термин, введенный Лейбницем, означающий осознанное восприятие, в отличие от бессознательных *перцепций*.

⁶² *Нумен, ноумен* (греч. νοούμενον) – умопостигаемая сущность, предмет интеллектуального созерцания, в отличие от феномена как объекта чувственного созерцания. Происходит от греч. νόος, или νοῦς – мысль, ум, разум; замысел, намерение, дума; желание, воля; смысл, значение; *филос.* мировой разум, мыслительное начало; *перен.* душа, сердце, грудь. У Канта синоним “вещи в себе”.

⁶³ *Qualitativer und quantitativer Grenzbegriff* (нем.) – качественное и количественное предельное понятие.

⁶⁴ *Трансцензус* (от *лат.* transeo – переходить) – переход от субъективного к объективному, выход из сферы сознания в сферу объективного мира.

⁶⁵ Речь идет о знаменитой сентенции Канта о ста талерах: «Понятие всегда возможно, если оно не противоречит самому себе <...> Но понятие может быть пустым <...> Это – предостережение, чтобы от возможности (логической) мы не заключали тотчас же к возможности вещей (реальной) <...> Таким образом, в действительности содержится не больше, чем только в возможном. Сто действительных талеров не содержит в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров <...> Но мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их (т.е. возможности их)». (*Кант И.*, Сочинения в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 520, 522).

⁶⁶ Ильин излагает третью антиномию; первая антиномия: *тезис*: мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве. *Антитезис*: мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве. Вторая антиномия: *тезис*: всякая сложная субстанция в мире состоит из простых вещей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого. *Антитезис*: ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого. Четвертая антиномия: *тезис*: к миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность. *Антитезис*: нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности – ни в мире, ни вне мира – как его причина. (*Кант И.*, Сочинения в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 404–405, 410–411, 424–425).

⁶⁷ На полях вставка Ильина: «Аменотеп IV».

⁶⁸ *Ratio cognoscendi* (лат.) – основание познания.

⁶⁹ *Ratio essendi* (лат.) – основание бытия.

⁷⁰ *Kr. d. pr. Ver.* (нем.) – Критика практического разума.

⁷¹ Спекуляция (*позднелат.* *Speculativus*, от лат. *speculor* – наблюдаю, созерцаю) – тип знания, лежащий в основе метафизики, направленный на осмысление предельных оснований духовно-практического освоения мира.

⁷² *Фалькенберг* Рихард (1851–1920) – немецкий философ, автор трудов по истории новейшей философии.

⁷³ *Liberum arbitrium* (лат.) – свобода выбора.

⁷⁴ *Disjecta membra* (лат.) – разбросанные члены.

⁷⁵ *Телеология* (от греч. τέλος род. падеж, τέλεος – результат, завершение, цель и λόγος – слово, учение), учении о цели и целесообразности.

⁷⁶ *Виндельбанд* Вильгельм (1848–1915) – немецкий философ, глава баденской школы неокантианства.

⁷⁷ Так в рукописи.

⁷⁸ На самом деле чешский математик, философ и теолог.

⁷⁹ Умер в 1913 г.

⁸⁰ *Рейнгольд* (Рейнхольд) Карл Леонгард (1758–1823) – немецкий философ-кантианец, пытавшийся исправить философию Канта.

⁸¹ *Шульце* Готлоб Эрнст (по прозвищу Энезидем) (1761–1833) – немецкий философ-агностик, известен как критик Канта.

⁸² *Бек* (1761–1840) – профессор в Ростоке, изучал в Кенигсберге математику и философию и был усердным слушателем Канта. По примеру Маймона и под влиянием Фихте пытался уничтожить непоследовательность, лежащую в критике разума Канта.

⁸³ *Якоби* Фридрих Генрих (1743–1819) – немецкий философ. Пытался в противовес философскому мышлению, образующему системы, выдвинуть непосредственность веры. Не одобрял бессодержательный формализм кантовского нравственного принципа.

⁸⁴ *Маймон* Соломон (1754–1800) – немецкий философ еврейского происхождения. Пытался дать при помощи скептических элементов поправку критической доктрине. Кант эту поправку отверг, а Фихте ставил ее очень высоко.

⁸⁵ *Шуппе* Вильгельм (1836–1913) – немецкий философ, представитель имманентной школы.

⁸⁶ **Натурфилософии.**

⁸⁷ *Шиллер* Иоганн Кристоф Фридрих фон (1759–1805) – немецкий поэт, философ, теоретик искусства, драматург.

⁸⁸ *Самофракийская победа*, или Ника Самофракийская (II в. до н.э.) – древнегреческая мраморная скульптура богини Ники (Победы). Она была возведена в честь победы македонского полководца Деметрия I Полиоркета в морском сражении у Саломина в 306 году до н.э. между 295 и 289 годами до н.э.

⁸⁹ *Абихт* Иоганн Генрих (1762–1816) – немецкий философ, кантианец, профессор Виленского университета.

⁹⁰ Указанное Ильиным сочинение Шваба Иоганна Христофора (1743–1821) издано в 1796 году.

⁹¹ *Энесидем* (I в. до н.э.) – греческий философ, глава Александрийской школы скептиков.

⁹² Имеется в виду «корень квадратный из отрицательного числа».

⁹³ На самом деле все намного сложнее. Материю и форму в математике создает и придумывает не чистый разум. Это объективный идеальный мир, созданный Создателем всяческих, а человеческий разум в силу своей причастности Божественному Разуму, может его созерцать и познавать.

⁹⁴ Ср.: с комментарием Йозефа Ратцингера: «Если мы попытаемся выяснить, каким путем пришли к описанной установке, мы, пожалуй, сможем констатировать, насколько я понимаю, две стадии в этом духовном переломе. Первая, подготовленная Декартом, оформляется у Канта, а ранее, несколько иным образом, у итальянского философа Джамбаттиста Вико (1668–1744), который, кажется, первым сформулировал совершенно новую идею истины и познания и с тонкой пронизательностью выразил чеканной формулой отношение духа Нового времени к проблеме истины и реальности. Схоластическому уравнению «*Verum est ens*» – «Сущее есть истина» он противопоставил формулу «*Verum est factum*» (букв.: «Истинно, так как содеяно». Истина есть то, что сотворено). Это значит: в качестве истинного познаваемо для нас только то, что сделали мы сами. Мне кажется, что эта формула означает подлинный конец старой метафизики и зарождение специфического духа Нового времени. <...>

Вторая стадия: поворот к техническому мышлению «*Verum quia factum*» – эта программа сама по себе, разумеется, не могла быть достаточной. Она осуществляется в полной мере лишь по-

сле того, как к ней присоединяется другой мотив, сформулированный добрых сто лет спустя Карлом Марксом в классическом тезисе: «Философы лишь разным образом объясняли мир, дело же в том, чтобы его изменить». Задача философии еще раз фундаментально переосмысливается. Если перевести это изречение на язык философской традиции, оно будет означать, что вместо тезиса «*Verum quia factum*» – познаваемым, истинным считается то, что сконструировал человек и что он может теперь изучать, – появляется новая программа «*Verum quia faciendum*»: истина, о которой отныне пойдет речь, есть возможность быть сделанным (*Machbarkeit*), оперативность. Или, выражаясь несколько иначе, истина, с которой имеет дело человек, – не истина бытия и даже не истина его бывших деяний, это истина изменения, преобразования мира, истина, соотношенная с человеческой деятельностью и будущим» (*Ратцингер Й.* Введение в Христианство. М., 2006. С. 44–64.)

⁹⁵ *Eines jeden Ich ist die einzige höchste Substanz* (нем.) – одно только Я есть единственная высшая субстанция.

⁹⁶ *Меерович* Лазар Соломонович (?–1927) – юрист, друг и однокашник И.А. Ильина по юридическому факультету Московского университета, переводчик Шеллинга, Фихте и др. немецких философов.. В эмиграции последнее время проживал в Париже; на его адрес Ильин получал письма от своих друзей.

⁹⁷ Ср. с мистическим дуализмом в египетской религии, *т.е.* понятием о таинственном, непонятном раздвоении божественного существа, или о таинственном *соединении* двух божеств.

⁹⁸ Ср. выше комментарий 3 о нефундированности доказательного процесса.

⁹⁹ Речь идет о борьбе Ормузда и Аримана, как называли греки Ахура-Мазду и Анхра-Манью – богов света и тьмы, Духа Доброго и Духа Злого; существенное содержание древнеперсидской религии зороастризма.

¹⁰⁰ *Ratio essendi* (лат.) – основание бытия.

¹⁰¹ *Ratio cognoscendi* (лат.) – основание познания.

¹⁰² На полях пометка Ильина: «Трансцендентальное доказательство Канта».

¹⁰³ На полях пометка Ильина: «Метафизическое доказательство Канта».

¹⁰⁴ Пометка Ильина: «Пропущено».

¹⁰⁵ *Шлегель* Август Вильгельм (1767–1845) – знаменитый немецкий критик, историк литературы и поэт-переводчик. *Шлегель* Фридрих (1772–1829) – немецкий писатель, поэт, критик, философ, лингвист. Братья Шлегели были главными теоретиками йенского романтизма.

¹⁰⁶ *Новалис* (псевдоним, настоящее имя – Фридрих фон Гарденберг) (1772–1801) – немецкий писатель, поэт, мистик.

¹⁰⁷ *Тик* Людвиг Иоганн (1773–1853) – немецкий поэт, писатель, драматург, переводчик.

¹⁰⁸ *Хёльдерлин* Иоганн Христиан Фридрих (1770–1843) – выдающийся немецкий поэт.

¹⁰⁹ *Михаэлис* Каролина (1763–1809) – немецкая писательница и переводчица. Дочь профессора Гёттингенского университета Иоганна Давида Михаэлиса. Супруга Августа Вильгельма Шлегеля и Фридриха Вильгельма Шеллинга. Муза нескольких поэтов и мыслителей эпохи романтизма.

¹¹⁰ *Фиал* (греч. φιάλη – сосуд для питья, чаша) – у древних греков – чаша в виде широкой бутылки с узким горлышком.

¹¹¹ Имеется в виду Натурфилософия, изложенная в произведениях Шеллинга о Философии природы, которых было четыре, изданы в 1797, 1798, 1799 и 1800 гг.

¹¹² *Sui generis* (лат.) – своего рода.

¹¹³ Так в рукописи.

¹¹⁴ Имеется в виду Wissenschaftslehre – Наукоучение.

¹¹⁵ *Остеология* – часть анатомии позвоночных, учение о костях.

¹¹⁶ В 1784 году он сделал самостоятельное открытие межчелюстной кости человека как нового свидетельства родства человека со всем животным миром.

¹¹⁷ *Морфология* – наука о закономерностях строения и процессах формообразования организмов и отдельных органов в их индивидуальном и историческом развитии (отдел ботаники, зоологии). Термин, введенный Гёте.

¹¹⁸ Цитата не установлена.

¹¹⁹ Было написано, но потом зачеркнуто далее: «но и человека».

¹²⁰ Работа вышла в свет в 1880 г.; имеется русский перевод 1936 г.

¹²¹ Одна из них — «Darstellung meines Systems der Philosophie» («Изложение моей системы философии»), вышедшая в 1801 году.

¹²² На полях этой страницы следующие пометки Ильина: «Теодицея в абстр. терм. в копир. терм.», «задохнулся», «влияние Бёме», «NPh. созерцание, дед. построение», «рел. созерцание», «истор. рассказы».

¹²³ Более полно: «Бруно, или О Божественном и естественном начале вещей», вышедшей в 1802 году; имеется русский перевод 1908 года.

¹²⁴ Здесь конец страницы с указанными пометками. В рукописи есть дополнительная непрономерованная страница со следующими набросками Ильина: «Основа — гипостазируется Бог — самозаконное *совершенствование* (изначально в нем неблагополучно) — романтическое учение о Боге (предчувствие, влечение, творчество эстетическое; зло на дисгармонии). Совершенство воли — вне дома (романтика, Гёте, Шиллер, Фихте)».

¹²⁵ На полях пометка Ильина: «Все время выговаривал понятие, разумел живой мир».

¹²⁶ Philosophie und Religion (Философия и религия), вышедшая в 1804 году.

¹²⁷ Классический панентеизм (от греч. *πᾶν* — все *ἐν* — в *θεῶ* — Боге) — религиозно-философское учение, согласно которому мир пребывает в Боге, однако Бог не растворяется в мире, как в пантеизме, и является личностью.

¹²⁸ Классическая эманация.

¹²⁹ Интересно сравнить этот пассаж с будущей идеей Ильина «о сопротивлении злу силою».

¹³⁰ Теодицея (греч. *θεός* — Бог и *δίκη* — справедливость) — букв. «оправдание Бога», общее обозначение религиозно-философской доктрины, стремящейся согласовать идею «благого» и «разумного» божественного управления миром с наличием мирового зла, «оправдать» это управление перед лицом темных сторон бытия. Термин введен Лейбницем в одноименном трактате в 1710 г.

¹³¹ Ср. с представлением древних египтян о саморождающемся боге Ра с символическим образом жука скарабея.

¹³² Ср. с древнеиндийским богом Брахманом.

¹³³ Нечетко в рукописи.

¹³⁴ Ср. с древнекитайским представлением о «великом пределе, порождающим *ян* и *инь*» — высшее и низшее, добро и зло и т.д.

¹³⁵ Таково христианское понимание зла.

¹³⁶ Каббалистическая идея.

¹³⁷ Рядом написано: «Пропущено».

¹³⁸ *Шлейермахер* Фридрих Даниэль Эрнст (1768–1834) — немецкий философ, теолог и проповедник.

¹³⁹ Так в рукописи; правильно: «обскурантскую».

¹⁴⁰ Так в рукописи.

¹⁴¹ На полях пометка Ильина: «Чудо (Бесконечное в конечном). Откровение (познание этого). Благодать (наличность откровения)».

¹⁴² *Штирнер* (настоящее имя *Иоганн Каспар Шмидт*) (1806–1856) — немецкий философ, предвосхитивший задолго до их возникновения идеи нигилизма, экзистенциализма, постмодернизма и анархизма, в особенности индивидуалистического анархизма. Основной труд — книга «Единственный и его собственность».

¹⁴³ Термин «человечность» не традиционный для западной философии, но ключевой для древнекитайской «Жень» с иероглифом: «жень=человек+2». Он значит: «высшая добродетель», «доброта», «гуманность», «человеколюбие», «человечность», «истинно человеческое начало», «благоволение», «милосердие» и т.д. Вряд ли здесь речь идет об этом, но в более глубоком понимании этой идеи и эти аспекты могут быть учтены.

¹⁴⁴ Источник цитаты не установлен.

¹⁴⁵ *Розмини-Сербати* Антонио (1797–1855) — выдающийся итальянский философ, священник римско-католической церкви.

¹⁴⁶ Это так называемый Ильиным «феноменологический метод» Эдмунда Гуссерля.

¹⁴⁷ Вначале стояло «диалектическим методом», которое Ильин зачеркнул и заменил «понятием».

¹⁴⁸ *Cogito* (лат.) — мыслю.

¹⁴⁹ *Aufheben* (нем.) — поднятие, подъем; отмена; (со)хранение.

¹⁵⁰ На полях пометка Ильина: «WL Фихте».

¹⁵¹ *Штандпункт* (нем. *Standpunkt*) — точка зрения; позиция.

¹⁵² *Апория* (греч. ἀπορία — затруднение, недоумение, от ἀ — отрицательная частица и πόρος — выход), трудноразрешимая проблема, связанная обычно с противоречиями наблюдения и опыта и их

мыслительным анализом. Наиболее известны апории, или парадоксы, древнегреческого философа Зенона Элейского; в XX веке — парадоксы теории множеств — Рассела, Бурали-Форти, самого основателя теории Кантора.

¹⁵³ Так в рукописи. Ильин, видимо, хотел более полного и точного выражения, чем глагол «содержит». Вряд ли это была описка.

¹⁵⁴ На полях приписка Ильина «*K Evidenz!*», т. е. «К очевидно-сти!»

¹⁵⁵ *Ordo et connexio... id est ac... ordo et connexio idearum (lam.)* — порядок и связь идей.

¹⁵⁶ Так в рукописи.

¹⁵⁷ Более формально, не диалектически обстоит дело и в теории множеств Кантора, когда рассматривается *пустое* множество, т. е. множество, не содержащее ни одного элемента, обозначается так: {}, в отличие, например, от множества {1,2,3,4,5} с элементами 1, 2, 3, 4, 5. Но множество {}, содержащее в качестве единственного элемента пустое множество, отлично от самого пустого множества, и обозначается единицей, числом один. Так что ноль $0 = \{\}$, а $1 = \{\{\}\}$. И так далее, т. е. $2 = \{\{\}, \{\{\}\}\} = \{0, 1\}$, $3 = \{0, 1, 2\}$ Заметим, что *бытие пустого множества* обосновывается в математике *аксиоматически*, т. е. утверждением, не требующим доказательства. Из этой аксиомы вытекает *весь* натуральный ряд чисел, и не только.

¹⁵⁸ Интересно отметить здесь возникающую проблему. Греки различали «положительное ничто» $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ и «отрицательное ничто» $\omicron\upsilon\chi\ \delta\upsilon\nu$, т. е. не-определенность, не-оформленность с оттенком «уже нет» или «еще нет», и формальное утверждение несуществования, чистое не. Вопрос следующий: в «Науке логики» Гегеля все начинается с *ничто*, но какого — $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ или $\omicron\upsilon\chi\ \delta\upsilon\nu$? Есть религиозные системы, например, египетская, где различаются «мужское ничто» Ниау и «женское ничто» Ниаут (пара из огдоады Гермополя). О таком различии в системе Гегеля и подавно нет. Скорее, у Гегеля непосредственное (недифференцированное) ничто, как и в математике формальное (также недифференцированное) ничто.

¹⁵⁹ *Коген* Герман (1842–1918) — немецкий философ еврейского происхождения, глава Магбургской школы неокантианства.

¹⁶⁰ То есть, в «Философию природы».

¹⁶¹ На полях пометка Ильина: «Иезуиты».

¹⁶² Интересно здесь отметить наблюдение американского профессора Филипа Гриера о том, что Ильин, так хорошо знавший Гегеля, в своей теории права и государства *не рассматривает* Гражданское общество ни в смысле Гегеля, ни в современном смысле дуализма между Государством и Гражданским обществом. А ведь многие ошибочно называли и продолжают называть И.А. Ильина гегельянцем!

¹⁶³ Можно сравнить со Спинозовским высказыванием: «В государстве важно не процветание каждого отдельного человека, а безопасность всех».

¹⁶⁴ *Габлер* Г.А. (1786–1853) – с 1835 г. преемник Гегеля в Берлине.

¹⁶⁵ *Hinrichs* (Гинрихс) Н.Ф.В. (1794–1861) – с 1825 профессор в Галле, с одобрения Гегеля полемизировал со Шлейермахером

¹⁶⁶ *Göschel* (Гешель) К.Фг. (1781–1861) – юрист, некоторое время президент консистории в Магдебурге. В своих работах, которые очень хвалил Гегель, привел, подобно доказательствам бытия Божия, три доказательства бессмертия души.

¹⁶⁷ *Daub* (Дауб) Карл (1765–1836) – с 1794 профессор богословия в Гейдельберге, умер на кафедре со словами: “Жизнь далеко не высшее благо”. Попытался свести протестантские догматы к гегелевской идее.

¹⁶⁸ *Marheinecke* (Маргенике) Ph. (1780–1846) – немецкий теолог, профессор богословия в Берлине, пытался, как и Дауб, при помощи философии Гегеля создать умозрительное богословие.

¹⁶⁹ *Розенкранц* Иоганн Карл Фридрих (1805–1879) – немецкий философ, профессор в Кенигсберге, не несущественно отступил от гегелевской логики, и потому настоящие гегельянцы обвинили его в отщепенстве от учителя.

¹⁷⁰ *Эрдманн* Иоганн (1805–1892) – проповедник, профессор философии в Галле, отклонения от Гегеля носят второстепенный характер.

¹⁷¹ *Фейербах* Людвиг (1804–1872) – немецкий философ-материалист, превратил гегелевскую философию в натурализм.

¹⁷² *Руге* Арнольд (1802–1880) – немецкий прозаик и философ, приват-доцент в Галле, долгое время жил в Англии, где и умер.

¹⁷³ *Бауэр* Бруно (1809–1882) – немецкий теолог и философ, стал со своим братом Эдгаром Бауэром на точку зрения «чистой критики», абстрактного критицизма, исходя из которого можно отрицать

все нравственное и религиозное, а также и всякий государственный организм. Он открыто становился на сторону атеизма и вместе с тем был уверен в том, что стоит на точке зрения Гегеля.

¹⁷⁴ *Штраус* Давид Фридрих (1808–1874) – немецкий философ, историк, теолог и публицист, ученик Гегеля и Шлейермахера, представитель Тюбингенской школы. Известен своим произведением «Жизнь Иисуса Христа».

¹⁷⁵ *Маркс* Карл (1818–1883) – немецкий экономист, революционер-интернационалист, автор «Капитала».

¹⁷⁶ На последней странице рукописи Ильин указывает, как восстановить его лекцию о доктрине Штирнера: «Переписать из курса по Истории Этики, пропустив первые 2 страницы и оставив в конце 3 страницы для послесловия, которое будет написано в конце года».

История этических учений (от софистов до Штирнера)

Курс лекций, который И.А. Ильин читал после основного курса «Философия права». Публикуется впервые по автографу.

¹ *Зиле* Р.М. (1900–1971) – ученик и последователь И.А. Ильина, сыграл важную роль в сохранении Архива И.А. Ильина, был одним из учредителей «Содружества имени профессора Ивана Александровича Ильина» и его бессменным секретарем. См. подробнее: *Лисица О.В.* «Собранное должно иметь одно назначение – возвращение в Россию, единую и освобожденную...» // В сб.: Рукописи. Редкие издания. Архивы. Из фондов Отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ. М.: Водолей Publishers, 2008. С. 119–130.

² *θέσει* (греч.) – постановление, издание законов.

³ *φύσει* (греч.) – природа, бытие, существо.

⁴ *Калликл* (V в. до н.э.) – древнегреческий софист, ученик Горгия, действующее лицо платоновского диалога «Горгий».

⁵ *Тразимах* Халкидонский (2-я пол. V – нач. IV в. до н.э.) – древнегреческий философ-софист. Как и многие софисты, Тразимах социальные явления рассматривал с антропологической позиции: вера в богов расходится с нравственными чаяниями людей, почему люди должны больше полагаться на себя, чем на богов и судьбу.

⁶ *Ликофрон* (IV в. до н.э.) – древнегреческий философ-софист, ученик Горгия. Известен по утверждению, процитиро-

ванному в «Политике» Аристотеля, что «законы являются соглашением и гарантом справедливости в отношениях друг с другом».

⁷ *Алкидамант* (IV в. до н.э.) – древнегреческий философ-софист и ритор, ученик Горгия. Говорил, что «все свободны от природы».

⁸ На следующей странице «Сократ» есть приписка по предыдущей лекции: «*Софисты* ставят проблему морали; подменяют ее житейским умением; эту новую проблему решают в имморалистическом духе: 1) лицо как центр искания и одобрения; 2) стремление развязать = признание связности».

⁹ *Сократ* (ок. 469 г. до н.э. – 399 г. до н.э.) – древнегреческий философ, учение которого является поворотным в истории – от рассмотрения природы и мира к рассмотрению человека. Его деятельность – поворотный момент античной философии. Своим методом анализа понятий (маевтика, диалектика) и отождествлением положительных качеств человека с его знаниями он направил внимание философов на важное значение человеческой личности. Сократа называют первым философом в собственном смысле этого слова. В лице Сократа философствующее мышление впервые обращается к себе самому, исследуя собственные принципы и приёмы. Представители греческой ветви патристики проводили параллели между Сократом и Христом.

¹⁰ *Ксенофонт* (не позже 444 до н.э. – не ранее 356 до н.э.) – древнегреческий писатель, историк афинского происхождения, полководец и политический деятель, главное сочинение которого – «Поход Кира» – высоко ценилось античными риториками и оказало огромное влияние на латинскую прозу.

¹¹ Реминисценция на книгу Бытия, см.: *Быт* 1: 4, 10, 12, 18, 21, 25, 31.

¹² Это предложение Ильин зачеркнул.

¹³ Это предложение также зачеркнуто.

¹⁴ *δαμόνιον τι ἐσέμαινε* (греч.) – руководит им (некое) божество; *δαμόνιον* – внутренний божественный голос.

¹⁵ *δόξα* (греч.) – мнение, представление, предположение, ожидание, воображение, мечта, призрак, вид.

¹⁶ *ἐπιστήμη* (греч.) – знание, наука, познание, понимание, разумение, умение, искусство.

¹⁷ *Das radikale Böse* (нем.) – радикальное зло.

¹⁸ τόπος νοηθός (греч.) – место умозрения.

¹⁹ Выражение Гегеля.

²⁰ Лермонтов М.Ю. «Ангел», 1831.

²¹ πράττει τὰ αὐτοῦ (греч.) – деяний своих.

²² τὰ αὐτοῦ πράττειν (греч.) – собственные деяния.

²³ ἐν τόπῳ νοητῷ (греч.) – в виде созерцания.

²⁴ От греч. διανοητικός – мыслительный, разумный, интеллектуальный.

²⁵ Прекарность (от лат. – precario) – по чьей-либо милости, непрочно, ненадежно, случайным образом.

²⁶ Резиньяция (от лат. resignatio – уничтожение) – полное подчинение судьбе, безропотное смирение, отказ от активных действий.

²⁷ В рукописи имеется еще одна страница, но она Ильиным зачеркнута. Мы все же ее воспроизведем:

«Этика эпикурейцев совсем не этика. И все же у них большая заслуга в области этики. Это учение о том – что высшее, что доступно человеку, есть состояние удовлетворения духа собою (не самодовольство, конечно). Пусть это удовлетворение достигается на совсем иных путях. Но оно верно: тот, чья душа не испытывает некоторого спокойного удовлетворения от своего состояния, – тот несет в себе известное моральное неблагополучие. Иначе говоря: в ту меру, в какую душа моральна, она покойна и удовлетворена; это не *приятность* и не *счастье*, о котором говорили мы выше».

²⁸ Очевидно, что всё содержание нижеследующей лекции не отражает даже в малейшей степени взглядов зрелого Ильина, являясь, по всей видимости, минимальной переработкой или повторением некоторых (мы затрудняемся сейчас с точностью сказать, чьих именно) мнений и учений, современных молодому Ильину или чуть старших его.

²⁹ «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить». (Мф 5, 17).

³⁰ Лк 17, 21.

³¹ В рукописи имеются три листка дополнительных заметок к лекционным часам 17, 18, 19, 20. Далее следует читать: «Евангелие в том, что

а) Libido без остатка исчерпывающе удобопревертимо в любовь к Богу и ближним; и eo ipso искоренимо без остатка ожесточенность души, тяготение к злу, etc.

б) Это реально в персоне Христа, осуществившей отождествление личной страсти с волею Божиею.

в) Это осуществимо каждым, ибо “посмотри, ты уже хочешь добра и ищешь Бога; отдайся же этому тождеству через любовь”. Эта жажда добра – есть совесть. Совесть – это где я и Бог одно и то же; еще подлинная глубина иррационального хотенья. И уже подлинная высота Божией воли. Отсюда формула добродетели: Я = совесть; совесть = Божия воля; я = орган Божией воли (откровение Сократа и Фихте).

г) Отсюда – Иисус не единственный сын Божий, иначе нет благой вести. Обо если он может, как сын Божий, а я не сын Божий, то это для меня злая весть о моей обреченности (отсюда: несчастное самочувствие средневекового христианина – который non potest non pessere)».

³²Ср. с учением о. Николая Афанасьева: «В течение истории в церковную жизнь проникло право, которое стало в ней постепенно организующим принципом. Это было проникновением эмпирических начал жизни старого эона, в котором Церковь, будучи началом «последних дней», продолжает пребывать. Как принадлежащее старому эону, право чуждо природе Церкви. В Церкви природа права осталась неизменной, т.к. преобразенное право перестало бы быть правом. Утвердившись в Церкви, оно образовало на основе римского права особое церковное право. Церковное сознание поставило церковный канон (kanon) рядом с государственным законом (nómoj). Этим самым оно признало, что канон и закон представляют из себя явления одного и того же порядка. С эмпирической точки зрения, таков общепринятый суд истории – право консолидировало церковное устройство и управление, хотя оно и вызвало в ней изменения. Последний факт несомненен для каждого историка церкви. Что касается суждения о консолидации церковной жизни, то оно в лучшем случае является односторонним, т.к. мы не знаем, какова была бы эта жизнь, если бы право не проникло в Церковь. Вместе с тем, не свидетельствует ли это суждение о сомнении в действительности благодатных начал и об открытом или скрытом убеждении, что только право являет-

ся организующим началом жизни, а Дух может создать только анархию. Для церковных деятелей первого христианства такого суждения не могло существовать, т.к. они знали, что сила Божия и в немощах совершается (II Кор. 12, 9). Кроме того, не является ли это суждение признанием того, что первоначальная церковь не знала права, а довольствовалась вполне благодатью, как единственным принципом своей жизни и своего устройства?». (См.: Протопресвитер Николай Афанасьев. Церковь Духа Святого. Париж, 1971.)

³³ *Ин* 18, 36.

³⁴ Следующая страница рукописи Ильиным зачеркнута. Мы ее воспроизводим: «Нравственное учение Христа не раз подвергалось критике; и замечательно, что большинство критиков критиковали историческую форму его учения или его словесную видимость, принимая за сущность. Я, со своей стороны, поставлю только два вопроса, которые предстоит решить всякому христианскому сознанию.

1) Если нравственность совпадает с волей Божией, то: любовь ли хороша, потому что ее одобряет и хочет Бог (так именно по Абельяру и Дунсу Скотту); или Бог одобряет и хочет любви, потому что она хороша (религиозное сознание возмутится, может быть, этим кощунственным вопросом, отвергнув самую его постановку; философ примет второе – иначе признается Божий произвол).

2) Любовь к нелюбящим – не ведет ли личность по пути гибели духа в чужой эмпирии? Кто погубит свою душу – тот спасет ее. Но всякая ли гибель души есть христианская гибель?»

³⁵ В рукописи имеются три листка дополнительных заметок к лекционным часам 17, 18, 19, 20. К этому предложению относится приложение: «Вечные мучения предполагают: абсолютно свободное действие на протяжении всей жизни и абсолютно необходимое состояние после окончания. Глубина психологического невежества в допущении абсолютной свободы (раз – святой, два – злой и т.д.).

Данте – ад как эпос вечных мучений; схема его: символическая перпетуализация в духе грешного состояния. Задача: из перпетуализации – страдание, из страдания – осознание зла; что сверх того, – а сверх того *вечность*, – есть чистая аморализация Божества».

³⁶ От *греч. протреттихός* – увещательный, убеждающий.

³⁷ *Йодль* Фридрих (1849–1914) – австрийский философ, последователь фейербаховского антропологизма. Природа, по Йодлю, – не Бог, мир – не творение Бога, но Бог вырастает из глубочайшей основы природы, он в человеческих сердцах, в человеческом духе, там, где есть любовь. Йодль выводил «новую религию»: божественное не в природе или над ней, в небе, а в идеальном мире человечества.

³⁸ *Декарт* Рене (1596–1650) – французский философ, математик, физик и физиолог.

³⁹ Т.е. размышления; от *лат. cogito* – мыслить, размышлять, думать.

⁴⁰ *L'etat c'est moi* (*фр.*) – государство – это я. *Omnes nihil aliud, quam voluntates sunt* (*лат.*) – ничего другого, кроме воли, нет.

⁴¹ *Non posse non peccare* (*лат.*) – невозможность не грешить.

⁴² «Ибо кого Он *предузнал*, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями». (*Рим* 8, 29).

⁴³ *Philosophia Ancilla Theologiae* (*лат.*) – знаменитая латинская фраза: «Философия – служанка богословия», которая приведена впервые итальянским епископом и учителем Церкви Петром Доминианом (около 1006–1072).

⁴⁴ *Фулье* Альфред Жюль Эмиль (1838–1912) – французский философ, объединивший идеи волонтаризма с принципами позитивизма, сторонник органической школы в социологии.

⁴⁵ *Эри(у)гена* Иоанн Скот (810–877) – ирландский философ, богослов, поэт и переводчик, крупнейший мыслитель Каролинского возрождения. Жил и работал при дворе франкского короля Карла Лысого.

⁴⁶ *Ансельм* Кентерберийский (1033–1109) – католический богослов, средневековый философ, архиепископ Кентерберийский (с 1093). Представитель реализма и один из основоположников схоластики. Считал возможным доказательство бытия Бога с помощью онтологического доказательства, им же впервые и сформулированного в трактате «*Proslogion*» (1077–1078).

⁴⁷ *Дунс* Скот (1266–1308) – шотландский теолог, философ, схоласт и францисканец.

⁴⁸ *Ens reale* (*лат.*) – вещи реальные.

⁴⁹ *Universalia ante rem* (*лат.*) – универсалии, существующие до вещей.

⁵⁰ Пометка на полях.

⁵¹ *Universalia in rem* (лат.) – универсалии, существующие до вещей.

⁵² *Абеляр* Пьер (1079–1142) – средневековый французский философ-схоласт, теолог, поэт и музыкант.

⁵³ *Universalia post rem* (лат.) – универсалии, существующие после вещей.

⁵⁴ *Росцеллин* (1050–1122) – французский философ, теолог, первый крупный представитель номинализма.

⁵⁵ *Menschensatzungen – lauter Gottes Wort* (нем.) – человеческое положение – только слово Божие.

⁵⁶ *Гоббс* Томас (1588–1679) – английский философ-материалист, один из основателей теории общественного договора и теории государственного суверенитета.

⁵⁷ *Бэкон* Фрэнсис (1561–1626) – английский философ, историк, политический деятель, основоположник эмпиризма.

⁵⁸ *Мишль* Джон Стюарт (1806–1873) – британский философ, экономист и политический деятель. Знаменит своим трудом «Система логики».

⁵⁹ *Спенсер* Герберт (1820–1903) – английский философ и социолог.

⁶⁰ *Bellum omnium* (лат.) – война всех против всех.

⁶¹ *Ultima ratio* (лат.) – латинское высказывание, традиционно переводящееся на русский язык как *последний довод*. Обозначает последний метод решения проблемы, последнее средство или выход при конфликте интересов, когда все остальные, более разумные с этической точки зрения методы решения были использованы без получения удовлетворительных результатов.

⁶² *Шефтсбёри* Антонии Эшли Купер (1671–1713) – английский философ, занимался преимущественно вопросами этики и эстетики.

⁶³ *Moral sense* (лат.) – мораль чувства; *Moral sense theory* называется еще *сентиментализмом*.

⁶⁴ *Спиноза* Бенедикт (1632–1677) – нидерландский философ-рационалист еврейского происхождения (был отвергнут своими соплеменниками), натуралист, один из главных представителей Нового времени.

⁶⁵ На полях не совсем ясная приписка Ильина: «Мир; он есть Бог [неразб.]; мир – Бог [неразб.] (дуализм); акосмизм: есть только Бог – этот Бог есть пространственно-временная природа».

⁶⁶ *Ordo et connexio rerum id est ac ordo et connexio idearum* (лат.) – порядок и сцепление вещей как порядок и сцепление идей.

⁶⁷ У Спинозы – психофизический параллелизм.

⁶⁸ *Natura naturans* (лат.) – природа творящая.

⁶⁹ *Natura naturata* (лат.) – природа сотворенная.

⁷⁰ Имеется в виду Зигмунд Фрейд.

⁷¹ *Лейбниц* Готфрид Вильгельм (1646–1716) – немецкий философ, логик, математик, механик, физик, юрист, историк, дипломат, изобретатель и языковед.

⁷² *Руссо* Жан-Жак (1712–1778) – французский философ, писатель, мыслитель. Его идеи во многом воплотились в активную деятельность лидеров Великой Французской революции.

⁷³ *Карпентер* Вильям Бэнджамин (1813–1885) – английский естествоиспытатель, медик, философ, занимался духовными болезнями и гипнозом, показал, как человек автоматически увлекается склонностями и аффектами, когда подавлена энергия его воли.

⁷⁴ *Excessive dependence de la cité* (фр.) – непомерная зависимость от города.

⁷⁵ *Преканы* (лат. *precarius*) – временны, ненадежны, преходящи.

⁷⁶ *Депозитны* (лат. *depositum*) – отданы на хранение.

⁷⁷ *In corpore* (лат.) – в полном составе.

⁷⁸ *La règle du juste et de l'injuste* (фр.) – правило справедливости и несправедливости.

⁷⁹ *Toujours droit* (фр.) – всегда права.

⁸⁰ *Rectitude naturelle* (фр.) – естественная правота.

⁸¹ *Эмиль* – произведение Ж.-Ж. Руссо.

⁸² *C'est un livre à refaire* (фр.) – это книга для переделки.

⁸³ *Sui generis* (лат.) – в своем роде.

⁸⁴ *Аподиктично* – (от греч. ἀποδείκτικός – показывающий (воочию), убедительный, демонстративный, доказывающий) – достоверно, основано на логической необходимости, неопровержимо.

⁸⁵ *Ratio cognoscendi* (лат.) – основание познания.

⁸⁶ *Ratio essendi* (лат.) – основание бытия.

⁸⁷ *Коемуждо* (сл.) – каждому.

⁸⁸ *Пс* 61, 13; *Мф* 16, 27; *Рим* 2, 6; *Откр* 2, 23; *Откр* 22, 12.

⁸⁹ На полях имеется следующая пометка Ильина: «Неверно: вставить о просвещении и его влиянии на Канта».

⁹⁰ *Фалькенберг* Рихард (1851–1920) – немецкий философ. Был профессором в Эрлангене, автор пользующегося довольно широким распространением руководства по истории новейшей философии «*Geschichte der neueren Philosophie seit N. Cusanus*», Лпц., 1886), переведённого и на русский язык. Написал ещё «*Grundzüge der Philosophie des N. Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*» (Бресл., 1880).

⁹¹ Так в рукописи.

⁹² *Liberum arbitrium* (лат.) – свобода выбора.

⁹³ Ильин оставил место для этого стишка, но так и не вставил его.

⁹⁴ Заключение нами в скобки продолжение предложения Ильин зачеркнул.

⁹⁵ Уместно здесь сравнить это скромное, но важное в различении религии и нравственности или морали замечание И.А. Ильина со следующим пассажем митрополита Иоанна Зизиуласа из введения к его книге: «Церковь не есть просто учреждение – это *образ жизни*. Тайна церкви, даже понятой как институция, глубоко связана с бытием человека, мира и бытием Самого Бога. Благодаря этим узам, столь характерным для святоотеческой мысли, экклезиология приобретает особое значение не только для всех аспектов богословия, но и для экзистенциальных нужд человека любого возраста.

Во-первых, церковное бытие связано с бытием Божьим. Человек, являясь членом Церкви, становится «образом Божьим», он существует так, как существует Сам Бог, принимает образ жизни Бога. *И этот образ жизни нельзя понимать как моральное завоевание, как то, чего человек достигает своими усилиями.* Скорее это отношения с миром, другими людьми и Богом, событие общения, которое поэтому обнаруживается как факт не индивидуальной, а только церковной жизни». (Выделено мной. – Ю.Л.) (См.: Митрополит Иоанн Зизиулас. Бытие как общение. М., 2006. С. 9).

⁹⁶ Это слово в рукописи зачеркнуто.

⁹⁷ Имеется в виду статья: Ильин И.А. «Кризис субъекта в наукоучении Фихте Старшего. Опыт по истории индивидуализма». // *Вопросы философии и психологии*, М., 1911, кн. 106 (2). С. 55–93.

⁹⁸ *Pro domo sua* (лат.) — букв. «за свой дом»; по поводу себя, по личному вопросу; в защиту себя и своих дел.

⁹⁹ Здесь на полях Ильин написал: «Вставить о системе тождества и переломе».

¹⁰⁰ *More geometrico* (лат.) — букв. по обычаю геометрии или по примеру геометрии.

¹⁰¹ Ильин приписывает Гегелю феноменологический метод Гуссерля, так понятый Ильиным.

¹⁰² В скобках здесь поздняя пометка Ильина: «(понятие, аналитическая логика)».

¹⁰³ *Scilicet* (лат.) — подразумевается.

¹⁰⁴ На последней странице рукописи Ильин сделал следующие пометки: «В курсе по истории *политического* идеала — добавить анализ общественной стороны всего учения» и в центре страницы: «*Послесловие к курсу* (написать в конце года)». Правда, все это он зачеркнул как не входящее в изложенный им курс «История этических учений».

История древней философии

Курс лекций, который И.А. Ильин читал в 1916–1917 гг. Публикуется впервые по автографу. Прилагаются еще наброски к часам 23–30, написанные Ильиным в 1920–1938 гг.

¹ Так в рукописи. *Мысль — стар. псковск.* белка. Речь идёт о знаменитой (возможной) ошибке в прочтении известного места «Слова о полку Игореве», когда вместо «растекался мыслию (белкою) по древу» читается «растекался мыслию по древу», что породило впоследствии не менее известную ироническую поговорку. Ильин здесь имеет в виду, в частности, следующее: несмотря на яркость указанной поговорки и ее прочное вхождение в язык и жизнь, ошибка в прочтении «Слова», если она имеет место, должна быть понята и исправлена.

² *Sine qua non* (лат.) — непременно.

³ *Фалес* (640/624–548/545 до н.э.) — древнегреческий философ и математик из Милета (Малая Азия). Представитель ионической натурфилософии и основатель милетской (ионийской) школы, с которой начинается история европейской науки. Традиционно считается основоположником греческой философии (и науки) — он неизменно открывал список «семи

мудрецов», заложивших основы греческой культуры и государственности.

⁴ *Анаксимандр* (610–547/540 до н.э.) – древнегреческий философ, представитель милетской школы натурфилософии.

⁵ *Пифагор Самосский* (570–490 до н.э.) – древнегреческий философ, математик и мистик, создатель религиозно-философской школы пифагорейцев.

⁶ *Ксенофан Колофонский* (ок. 570 до н.э. – 475 до н.э.) – древнегреческий поэт и философ. Основатель Элейской школы.

⁷ *Теогония* (от греч. θεός – бог + γενεά – рождение) – религиозные сказания (мифы) о происхождении богов.

⁸ *Гилозоизм* – (от греч. ὕλη – материя и ζωή – жизнь) концепция ранних греческих философов, отрицающих границу между «живым» и «неживым» и полагающих «жизнь» имманентным свойством праматери.

⁹ *Анаксимен* (585/560–525/502 до н.э.) – древнегреческий философ, представитель милетской школы натурфилософии, ученик Анаксимандра.

¹⁰ *Анаксагор из Клазомен* (ок. 500 до н. э. – 428 до н. э.) – древнегреческий философ, математик и астроном, основоположник афинской философской школы.

¹¹ *Гераклит Эфесский* (544–483 гг. до н. э.) – древнегреческий философ, основатель первой исторической или первоначальной формы диалектики. Гераклит был известен как Мрачный или Тёмный, и его философская система контрастировала с идеями Демокрита, на что обратили внимание последующие поколения. Единственное его сочинение, от которого сохранилось только несколько десятков фрагментов-цитат, – книга «О природе», состоявшая из трех частей («О природе», «О государстве», «О боге»). Ему приписывается авторство известной фразы «Всё течёт, всё меняется» (Πάντα ῥεῖ καὶ οὐδὲν μένει). Однако точный перевод с греческого означает: «Все течет и движется, и ничего не пребывает».

¹² *Omnis determinatio est negatio* (лат.) – всякое ограничение есть отрицание.

¹³ ἄπειρον (греч.) – беспредельное, бесконечное.

¹⁴ Над этим словом Ильин написал: «вместо».

¹⁵ *Державин Г.Р.* Бог. 1784 г.

¹⁶ *Modus essendi* (лат.) – способ бытия.

¹⁷ *Sub specie quantitatis* (лат.) — под видом количества.

¹⁸ *Золотое сечение* (золотая пропорция, деление в крайнем и среднем отношении) — соотношение двух величин, равное соотношению их суммы к большей из данных величин. Приблизительная величина золотого сечения равна 1,6180339887. В процентном округлённом значении — это деление величины на 62 % и 38 % соответственно. С математической точки зрения, отношение большей части к меньшей в золотом сечении выражается квадратичной иррациональностью:

$$\varphi = \frac{\sqrt{5} + 1}{2} = 1,6180339887 \dots$$

и, наоборот, отношение меньшей части к большей

$$\frac{1}{\varphi} = \frac{\sqrt{5} - 1}{2} = 0,6180339887 \dots$$

Число называется также *золотым числом*.

В дошедшей до нас античной литературе деление отрезка в крайнем и среднем отношении (ἄκρος καὶ μέσος λόγος) впервые встречается в «Началах» Евклида (ок. 300 лет до н. э.), где оно применяется для построения правильного пятиугольника.

Дополнительно, для не математиков можно пояснить: 3:8, конечно, не равно 8:5, но это золотое сечение, так сказать, «в первом приближении», ибо после применения правила пропорции с одной стороны равенства получится 64=8×8, которое «почти равно» 65=5×13.

¹⁹ Фрагменты из Гераклита Ильин отмечает ниже в соответствии с номерами Марковича, а не Дильц-Кранцера, как принято во «Фрагментах ранних греческих философов. Часть I.» (М., 1989).

²⁰ См. предыдущий комментарий.

²¹ Так в рукописи. Здесь, по-видимому, «конкретное» нужно понимать в смысле «случайное», так как в противном случае должно было быть «не конкретное»; «не» мы вставляем в квадратных скобках — [не].

²² πάντα ῥεῖ (греч.) – всё течёт.

²³ В другом переводе: «Сначала – море; а [обращения] моря – наполовину земля, наполовину ураган». Климент Александрийский поясняет это так: «Смысл его слов таков: под действием управляющего всем логоса и бога огонь превращается через воздух в жидкость, как бы семя упорядоченного космоса, которое он называет морем. Из него же, в свою очередь, возникают земля и небо, и все, что заключено между ними». См.: *Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989. С. 220.*

²⁴ Стихотворение А.С. Пушкина «Роза» (1815).

²⁵ «Если же – круг, а в круге – ни начала, ни конца...». Псевдо-Гераклит 103 DK в4.

²⁶ ... как говорит Гераклит: «Как можно утаиться от того, что никогда не заходит». 16 DK.

²⁷ ... лишний раз подтверждая слова Гераклита: «Дурак любит восторгаться любой речью». 87 DK.

²⁸ Стало быть, и славный Гераклит справедливо поносит чернь [собств. «множество»] как безмозглую и безрассудную. «В своем ли они уме? В здравом ли рассудке? Они дуреют от песен деревенской черни и берут в учителя толпу, того не ведая, что многие – дурны, немногие – хороши» 104 DK.

²⁹ Изречение Гераклита: «Невежество лучше прятать, чем выставлять напоказ» 109 DK.

³⁰ И даже Гераклит был скептиком: «Не будем наобум гадать о величайшем» 47 DK.

³¹ В Учении. 5 Гераклит говорит об «очищении» человека.

³² Здесь у Ильина ошибочная ссылка.

³³ Здесь и выше у Ильина ошибочная ссылка.

³⁴ Здесь у Ильина ошибочная ссылка.

³⁵ Здесь у Ильина ошибочная ссылка.

³⁶ Здесь у Ильина ошибочная ссылка.

³⁷ В рукописи Ильина имеется «Примечание неиспользованного фрагм. 67. Душа – паук, тело – паутина. 3.9. Субъективная относительность. 23. Нужность заблуждений. 24. 25. 29. Прославление войны и павших. 44. Борьба за законы. 114. Божественная сущность человеческих законов в государстве» и заметка к лекции «Часы 15 и 16» («Гераклит»):

«1) Бог – разум, разум – огонь, разумный огонь – правитель вселенной.

2) Человеческая душа состоит из огня и влаги (разума и чувственности). Задача человека жить разумом, познавая разум во всем и тем втягивая в себя живой огонь их вселенной. Разумное, — метафизически зрячее познание, — обнаруживает и в предмете, и в душе присутствие Божие. Дело в том, чтобы предаться ему».

³⁸ *Парменид* из Элеи (ок. 540 до н.э. — ок. 470 до н.э.) — древнегреческий философ, основатель и главный представитель Элейской школы. Свои взгляды выразил в метафизической поэме «О природе», значительная часть отрывков которой дошла до нас, в ней содержатся основные положения Элейской школы. Его учеником и последователем был Зенон Элейский. Парменид был современником Гераклита, с которым спорил. Он занимался вопросами бытия и познания, заложив фундамент онтологии и истоки гносеологии. Разделил истину и субъективное мнение. По его выводу, истинно знание вечного, неизменного бытия, а «мыслить и быть — одно и то же».

³⁹ *Definition ne sit negans* (лат.) — определение не есть отрицание.

⁴⁰ На полях пометка Ильина: «Против Анаксимена».

⁴¹ *Левкипп* из Адеры или Милета (V в. до н.э.) — древнегреческий философ, один из основоположников атомистики, учитель Демокрита.

⁴² *Демокрит* Абдерский (ок. 460 до н.э. — ок. 370 до н.э.) — древнегреческий философ, предположительно ученик Левкиппа, один из основателей атомистики и материалистической философии.

⁴³ *Эмпедокл* из Акраганта (ок. 490 до н.э. — 430 до н.э.) — древнегреческий философ, врач, государственный деятель, жрец. Труды Эмпедокла написаны в форме поэм.

Наброски (1920–1938)

¹ *Зенон* Элейский (ок. 490 до н.э. — ок. 430 до н.э.) — древнегреческий философ, ученик Парменида. Знаменит своими апориями, которыми он пытался доказать противоречивость концепций движения, пространства и множества. Научные дискуссии, вызванные этими парадоксальными рассуждениями, существенно углубили понимание таких фундаментальных понятий, как роль

дискретного и непрерывного в природе, адекватность физического движения и его математической модели и др.

² Так в рукописи.

³ *Мелисс* Самосский (V в. до н.э.) — древнегреческий философ, ученик Парменида, последний из представителей Элейской школы, развивавший ее метафизические и идеалистические тенденции.

⁴ αἴσθησις (греч.) — чувство.

⁵ τὴν δόξαν (греч.) — мнение.

⁶ γνησίη (греч.) — истинность.

⁷ σοχότη (греч.) — пустоту.

⁸ εἰδῶλα (греч.) — отображение, отражение.

⁹ Более полно: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit ante in sensu* (лат.) — нет ничего в сознании, чего не было бы раньше в ощущении.

¹⁰ *Disjectorum membrorum* (лат.) — разрозненные части чего-то цельного.

¹¹ Так в рукописи. В современных текстах слово «исупление» встречается в значении «исступления» — состояния крайнего возбуждения: «Однажды, стоя в церкви и молясь, Павел неожиданно пришел в исупление, он увидел Господа» (pasha.eparhia.ru/zhurnal/?ID), что соответствует библейской цитате: «Когда же я возвратился в Иерусалим и молился в храме, пришел я в исступление, и увидел Его...» (Дн 22.17). По смыслу воззрений Эмпедокла это слово, «исупление», употребленное Ильиным, означает «распря». «Распря, постоянно разрушающая и разрывающая на части творение Любви, по словам Эмпедокла, это важнейший закон организации Вселенной, о чем говорит так: “Необходимостью он называет превращение из Одного во многое в эпоху Распри и из много в Одно в эпоху Любви. Богов, по его словам, четыре смертных — Огонь, Вода, Земля и Воздух — и два бессмертных, нерожденных, вечно враждебных друг другу — Распря и Любовь”». См.: Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. М., 1989. С. 351–352.

¹² *Causa efficiens* (лат.) — производящая причина, действующая причина.

¹³ *Доксография* (от греч. δόξα — «мнение, представление», и γράφῃ — «записывание, изложение») — изложение мнений и воззрений древних философов и учёных в работах позднейших авторов. Термин введён немецким классическим филологом Германом Дильсом.

¹⁴ *Протагор* (ок. 490 до н.э. — ок. 420 до н.э.) — древнегреческий философ. Один из старших софистов. Приобрел известность благодаря преподавательской деятельности в ходе своих многолетних странствий. Будучи в Афинах, помимо других, он общался с Периклом и Еврипидом (ок. 484—406 до н.э.).

¹⁵ *Горгий* (ок. 480 до н.э. — 380 до н.э.) — древнегреческий софист, крупнейший теоретик и учитель красноречия V в. до н.э.

¹⁶ Здесь даются страницы второго тома рекомендуемого пособия.

Дополнение к комментариям тома

ОТЧЕТ О ЗАНЯТИЯХ

*Оставленного при Императорском Московском
Университете для приготовления к профессорскому
званию по кафедре энциклопедии права и истории философии права*
Ивана Александровича Ильина
За первый год по оставлении

(1907)*

Следуя инструкции для занятий и полученным мною от руководителя моего Павла Ивановича Новгородцева указаниям, я приступил с самого начала к ознакомлению с общим ходом развития философии в истории. Для этой цели мною были внимательно проштудированы следующие сочинения:

- *Виндельбанд <В.>* История древней философии <Пер. слушательниц С.—Петербургских высших женских курсов. Под ред. А. Введенского. СПб., 1902>.
- *Его же.* Августин и средние века <Пер. слушательниц С.—Петербургских высших женских курсов. Под ред. А. Введенского. СПб., 1893>.
- *Чичерин Б. Н.* История политических учений. Т. I. Древность и средние века. М., 1903>.
- *Windelband <W.>* Die Geschichte der neueren Philosophie <in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften. Band I: Von der Renaissance bis Kant. Band II: Von Kant bis Hegel und Herbart, die Blutezeit der deutschen Philosophie. Leipzig, 1878—1883>.
- *Falckenberg <R.>* Geschichte der neueren Philosophie <Leipzig, 1898>.

При этом особое внимание было обращено мною на сочинения Виндельбанда и первый том курса Чичерина. Последний был проштудирован мною с подробным и обстоятельным конспектом, в результате чего мною были усвоены и продуманы политические учения следующих мыслителей: Иоанна Златоуста, Блаженного Августина, Фомы Аквината, Марсея Падуанского, Оккама, Томаса Мора, Бодена и нек<оторых> других.

* РГИА. Ф. 733. Оп. 154. Д. 14. Л. 128—139 (оригинал, рукописный текст).

Следуя дальнейшим указаниям моего руководителя и закончив первую часть работ – подготовительную, я приступил к изучению философской и политической доктрины Платона. Для этого мною были прочтены в подлинниках отчасти по-немецки, отчасти по-русски, отчасти по-гречески следующие диалоги Платона: Феаг, Лисид, Ион, Менексен, Соперники, Гиппарх, Клитофон, Хармид, Лахет, Гиппий больший, Гиппий меньший, Алкивиад первый, Алкивиад второй, Минос, Эриксий, Протагор, Горгий, Эвтидем, Апология Сократа, Критон, Менон, Эвтифрон, Федон, Кратил, Феетет, Софист, Политик, Парменид, Федр, Пир, Филеб, Политейя или Государство, Законы, Тимей, Критий.

Дальнейшими источниками и пособиями для справок явились следующие сочинения:

- *Вундельбанд В.* Платон. Пер. <А.> Громбаха. СПб., 1900.
- *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung <dargestellt>. Zweiter Teil. S. 389–982. Leipzig, 1889.
- *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung <dargestellt>. Zweiter Teil. S. 389–982. Leipzig, 1889.
- *Трубецкой С. <Н.>*, кн.: «Протагор» Платона <в связи с развитием его нравственной мысли. Вопр<осы> ф<илософии> и пс<ихологии>. М., 1901. Кн. 58 <с. 207–228>.
- *Трубецкой С. <Н.>*, кн.: Учение о Логосе в древней философии <в связи с развитием идеализма>. В<опросы> ф<илософии> и психологии. М., 1897. Кн.36 <с. 82–136>.
- *Соловьев Вл. <С.>* Жизненная драма Платона. Собр<ание> соч<инений>. Т. VIII. СПб., 1903. <с. 246–290>.
- *Hildenbrand K.* Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie. Erster Band. Das Klassische Altertum. Leipzig, 1860.
- *Трубецкой Е. <Н.>*, кн.: Политические идеалы Платона и Аристотеля в их всемирно-историческом значении. Вопр<осы> философии и психологии. М., 1890. Кн. 4 <с. 1–36>.
- *Белых Ю.* История Греции. Т. 1 и 2. Пер. <М.> Гершензона. М., 1899.
- *Соловьев Вл. <С.>*. Жизнь и произведения Платона. <Сократические> диалоги <В кн.: Творения Платона. Пер. Вл. Соловьева>. Т. 1. М., 1899.
- *Новгородцев П. <И.>* Сократ и Платон <М., 1901>.

- *Соловьев Вл. <С.> Платон. Ст<атья> в Энц<иклопедическом> сл<оваре> Брокгауза <и Ефрона>. Т. 46 <СПб.>, 1898 <с. 837–851>.*

Изучение идей Платона было затем объединено мною в виде письменной работы, представленной руководителю, размером в 84 писанные страницы, содержание которой передается в следующих тезисах:

«Идеальное государство Платона находится в тесной связи с его философским мирозерцанием. Метафизическое учение его разрешается в дуализм, проходящий красной нитью через всю систему. Дуализм в онтологии породил дуализм гносеологический, психологический и этический, с одной стороны, с другой – попытки примирения его через третье начало. Философия Платона не может быть охарактеризована как субъективный идеализм. Характерной особенностью мышления Платона является склонность к гипостазированию логического ряда. Удовольствие и добро не совпадают в его этическом учении. Нравственное удовольствие является последствием добра в человеке, а не обоснованием его. Гедонистический элемент заключен в понятие «высшего блага» из протрептических^{*} целей. Добро автономно, но доступно в том виде только облагороженному сознанию. С учением о единой мировой всепроникающей гармонии связано утверждение идентичности законов социальных и психологических и органического единства государства. Высшая задача философа и цель идеального правопорядка – создать не счастье (земное или загробное), а воплотить идею, оправдать добро, ценное само по себе. Осуществление своего социального идеала Платон считал трудным, но возможным. Практическое значение истинного знания есть основная предпосылка идеального государства. Требование предоставить абсолютную власть правителю-философу и регламентировать частную жизнь вытекает из гносеологического и нравственного учения Платона. Платон понимал свободу как нравственное самоограничение. Личность – не цель, а средство в государстве Платона. Оправдание добра достигается осуществлением естественного права с абсолютным содержанием. Сословие стражей не привилегированное, а служилое. Коммунизм учреждается во имя братства. Подчинение третьего сословия стражам

^{*} В оригинале слово написано неразборчиво.

и отношение Платона к физическому труду связаны с общим мирозерцанием. Затруднение постигло Платона при решении проблемы создания не невозможного идеала. Платон требует установления семейного и имущественного коммунизма и для третьего сословия, но лишь по мере возможности. Идеальное государство Платона стремится осуществить прогрессивные начала реакционными средствами».

Согласно изложенному содержанию, сочинение было озаглавлено мною так: «Идеальное государство Платона в связи с его философским мировоззрением».

Вслед за тем я перешел к изучению основных философских систем нового времени, сосредоточивая свое внимание, согласно полученным указаниям, на общих и существеннейших проблемах философского мировоззрения, базирующих политические и правовые построения мыслителей. Задача, предстоявшая мне при этом, сводилась к самостоятельному углубленному проникновению в классические системы нового времени, долженствовавшему дать мне возможность выработать себе взгляд на кардинальные вопросы философского (и связанного с ним философско-правового и общественного) мировоззрения.

Прежде других я обратился к системе Канта. Здесь мне предстояло ознакомиться преимущественно с его гносеологическим и этическим учением. Для этого мною были изучены в подлинниках на немецком языке следующие сочинения Канта: *Kritik der reinen Vernunft*. *Kritik der praktischen Vernunft*. *Kritik der Urteilskraft*. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. *Prolegomena zu einer Allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Вслед за этим я ознакомился по «Истории политических учений» Чичерина и отчасти по «*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*» с учением Канта о правде и государстве и приступил к объединению этих работ в виде письменного сочинения на тему: «Учение Канта о вещи в себе в теории познания». При этом литературными источниками для меня служили следующие произведения:

- Фишер К. История новой философии. Т. IV: <Иммануил> Кант <и его учение. Ч. 1: Возникновение и основание критической философии>. Пер. <Н. Полилова>, <Н.> Лосского и <Д.> Жуковского. <СПб., 1901>.
- *Vaihinger H.* *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Band I und 2 <Stuttgart>, 1881–1892.

- *Фишер К.* Критика кантовской философии. Пер. Н. Иванцова <В кн.: Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. Пер. Вл. Соловьева>. М., 1889 <с. 201–367>.
- *Windelband W.* Ueber die Gewissheit der Erkenntniss. <Eine psychologische-erkenntnisstheoretische Studie>. Berlin, 1873.
- *Windelband W.* Ueber die verschiedenen Phasen <der Kantischen Lehre von Ding-an-sich>. Vierteljahresschrift f<ür> w<issenschaftliche> Ph<ilosophie. I Jahrgang. II Heft. Leipzig. 1877. <S. 224–266>.
- *Риль А.* Теория науки и метафизика <с точки зрения философского критицизма. Пер. Е. Корша. М., 1887>.
- *Риккерт Г.* Введение в трансцендентальную философию <Пер. Г. Шпета. Киев, 1904>.
- *Новгородцев П.* <И.> Кант и Гегель <в их учениях о праве и государстве>. М., 1901.
- *Челпанов Г.* <И.> Психология и теория познания. Вопр<осы> фил<ософии и психологии. М., 1903. Кн. 66. С. 97–124; Кн. 67. С. 167–189; Кн. 68. С. 23–255>.
- *Паульсен Ф.* Им<мануил> Кант, его жизнь и учение <Пер. Н. Лосского. СПб., 1899>.
- *Simmel G.* Kant. Sechzehn Vorlesungen <gehalten an der Berliner Universität>. Leipzig, 1904 <–1905>.
- *Schuppe W.* Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik. Berlin, 1894.
- *Staudinger <F.>* Der Streit um das Ding-in-sich <und seine Erneuerung im sozialistischen Lager>. Kantstudien. <Hamburg-Leipzig>, 1900 <Band IV. S. 167–189>.
- *Avenarius R.* Ueber die Stellung der Psychologie zur Philosophie <Eine Antzittsvorlesung> V<ierteljahresschrift> f<ür> w<issenschaftliche> Ph<ilosophie. Leipzig>, 1877 <I Jahrgang. IV Heft. S. 471–488>.
- *Avenarius R.* Philosophie als Denken der Welt <gemaess dem Prinzip Kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. Leipzig>*.
- *Ланге Ф. А.* История материализма <и критика его значения в настоящее время>. Т. 1 и 2. <Пер. Н. Страхова. СПб., 1899>.

* Ко времени написания Ильиным отчета было два издания этой книги – 1876 и 1903 гг.

- *Леклер <А.>, фон.* К монистической гносеологии <Пер. А. Ремизова>. СПб, 1904.
- *Грот Н. <Я.>* О времени. *Вопр<осы> фил <ософии и психологии>*. М., 1894 <Кн. 23. С. 248–280; Кн. 24. С. 381–417; Кн. 25. С. 445–493>.
- *Schubert-Soldern R., von.* Der Kampf um die Transzendenz. *V<jerteljahrsschrift f<ür> w<issenschaftliche> Ph<ilosophie. Leipzig>*, 1886 <10 Jahrgang. IV Heft. S. 468–486>.

В результате мною была написана и представлена руководителю письменная работа размером в 307 писанных страниц, содержание которой может быть вкратце изложено в следующих тезисах:

«Философское учение Канта имеет неизмеримое значение в истории философии вообще и, в частности, для современных исканий. Изучать Канта следует с детальным углублением и филологической точностью. В этом сознательно или бессознательно сходятся все комментаторы. Основная задача “Критики чистого разума” есть проверка способности разума познавать а priori. Идея а priori имеет у Канта много значений и оттенков. Критерии ценности познания – всеобщность и необходимость. Анализ этих словообозначений. Решая трансцендентальный вопрос, Кант отправляется от психики человека в ее познавательной деятельности. Обнаружение этого на основных способностях человеческого разума. Хотел ли Кант уничтожить возможность метафизики? *Quaternio terminorum* в этом утверждении. Выделение трансцендентных в самом начале “Критики”. Достаточность приема постулирования в моральных целях: вера и знание. Проблема синтетических и аналитических суждений и анализ определения у Канта: три критерия, разноценность их. Догматическое значение этого различия. Проблема вещи в себе в трансцендентальной эстетике. Учение о чувственности и ее условиях а priori. Аподиктичность математических суждений как предпосылка анализа. Синтетическое и аналитическое построение системы у Канта. Психологическая и трансцендентальная задача в эстетике. Отношение к ним Когена. Априорное суждение как форма самоопределения разума; анализ этого. Кант–Коперник. Субъективизм и его значение. Вещи определяют разум или наоборот. Метафизическое исследование пространства в эстетике. Анализ аргументов Канта и психологизм в них. Всеобщность и необходимость про-

странства как его *nicht-hinweg-vorstellbarkeit*. Критика третьего аргумента; Гартман и Файхингер. Антропологически-психологическая концепция пространства. Анализ четвертого аргумента. Бесконечность пространства и геометрия. Субъективность пространства; значение ее. Связь проблемы вещи в себе с субъективностью пространства. Проблема оценки и объяснения, смешение их у Канта. Вещь в себе и явление. Объективно ли пространство? Спор Тренделенбурга с Фишером и критическое решение его. В чем оба правы и неправы. Недоразумение Когена. Спор Фишера с Файхингером и опыт его анализа. Третья возможность и проблема свойств вещей в себе. Можно ли сказать, что вещи в внепространственны, и вневременны. Эмпирическая реальность и трансцендентальная идеальность априорных условий чувственности. Проблема непознаваемости вещи в себе в эстетике. Связь ее с психологизмом. Poleмика с Когеном. Проблема “*affizieren der Dinge-an-Sich*”. Первое и второе издание “Критики”. Кант и Беркли; идеализм Канта. Анализ различных утверждений Канта в “Предисловии”, “Эстетике” и “Пролегоменах”. Понимание Файхингера и критика его. Объяснение непоследовательности Канта в эстетике по отношению к вещи в себе. Трансцендентальное значение вещи в себе и психологически-генетический смысл ее. Идея *Grenzbegriff*’а. Проблемы *Ob* и *Wie*. Учение о времени и критика гротовского понимания. Трансцендентальная аналитика. Общие результаты. Различные течения в современной гносеологии. Идея дедуктивного наукоучения. Есть ли у Канта чисто-трансцендентальная идея о научном сознании вообще. Анализ **формулировки** основной задачи, **данной** Кантом. Различные оттенки в методе. Антропологический аспект критики; Фрае*. Кант обосновывает не “науку вообще”, а человеческую науку. Значение этого. Подробный методологический анализ. Два уклона кантовского критицизма. Рассудок и его положение в системе. Идея единства как логическая предпосылка синтетики. Единство апперцепции и его анализ: различные аспекты этого понятия. Проблема “Я”. Гипостазирование этой идеи. Роль объединения и вмещения. Учение о внутреннем чувстве. Учение о категории и схеме. Два вида дедукций. Метафизическая априорность категорий как основание

* С 1866 г. (1-е изд.) и ко времени написания Ильиным данного отчета вышло девять изданий этой книги.

их объективной реальности. Категориальное связывание как подведение. Формальное и материальное определение схемы. Ограничивающая роль схемы. Роль созерцания. Вывод к вещи в себе. Отсутствие единого учения о сем понятии. Антропологический аспект в аналитике. Категории без чувственности. Пустота категорий и ее соблазнительность. В категории мыслится больше, чем познается. Возникновение иллюзии. Применимы ли категории к вещи в себе. Феномен и нунен. Категория субстанциональности. Предметы чистого разума. Антропологический аспект в ограничении применимости категорий: *intellectus archetypus*. Нунен — ничто; анализ этого. Категория причинности и вещь в себе. Категория возможности. Три значения ее. Возможны ли нунены? Отрицательное определение нунена. Трансцендентальное единство, его аспекты и вещь в себе. Положительное определение нунена. Предмет познания и познание предмета. Качественный и количественный “гренцбегриф”. Пять аспектов вещи в себе; критика понятия и его догматическое значение в гносеологии».

Закончив таким образом первые две работы и приступая к дальнейшей подготовке к магистерскому экзамену, я перешел в начале прошлого года, согласно указаниям и инструкциям, к ознакомлению с философской системой Фихте Старшего. Для этого мною были изучены в подлиннике на немецком языке следующие сочинения Фихте: *Über den Begriff der Wissenschaftslehre. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* и *Grundriss der eigentümlichen der Wissenschaftslehre. Sonnenklarer Bericht. Über die Bestimmung des Menschen. Grundzuege des gegenwaertigen Zeitalters. Die Wissenschaftslehre 1810*. К этому присоединились прочтенные не в полном составе: *Grundlage des Naturrechts. Die Tatsachen des Bewusstseins. Reden an die deutsche Nation*. Ознакомившись с этими сочинениями и изучив важнейшие из них в деталях, я приступил к объединению этой работы в виде письменного сочинения, озаглавленного: «Учение Фихте Старшего о самосознании. Предпосылки и аспекты гносеологии первого периода. Опыт дифференциации». При этом источниками и литературой служили мне следующие сочинения:

Fischer K. Gesch<ichte> der neuer<en> Phil<osophie>. Band V. <Heidelberg>, 1869. S. 1084.

Windelband W. <Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen

Wissenschaften. Band I: Von der Renaissance bis Kant. Band II: Von Kant bis Hegel und Herbart, > die Blütezeit der deutschen Philosophie. <Leipzig, 1878–1883>.

Falckenberg R. Geschichte der neueren Philosophie <Leipzig, 1898>.

Ueberweg <F.>, <Heinze M.> Grundriss <der Geschichte der Philosophie. Band III. Die Philosophie> die Newzeit <bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Berlin >.

Medicus <F.> J. G. Fichte. 13 Vorlesungen <gehalten an der Universität Halle. Berlin, 1905>.

Lindau H. Fichte und der neuere Socialismus. <Berlin, 1890>.

Lask E. Fichtes Idealismus and die Geschichte. <Tuebingen, 1902>.

Трубецкой С. <Н.>, кн.: Основания идеализма. Вопр<осы> фил<ософии и психоологии. М., 1896. Кн. 31. С. 73–106; Кн. 32. С. 226–263; Кн. 33. С. 405–430; Кн. 34. С. 552–578; Кн. 35. С. 733–765>.

Новгородцев П. <И.> <История новой философии права.> Немецкие учения XIX века. <Лекции. М., 1898.>

Ланшин <И. И.> Фихте. Ст<атья> в энц<иклопедическом> слов<аре> Брокгауза <и Ефрона>. <Т. 71. СПб., 1902. С. 49–59.>

В результате у меня получилась работа размером в 324 писанные страницы, представленная, по окончании ее, руководителю. Содержание ее может быть представлено в следующих кратких тезисах:

«Учение о самосознании есть центральная часть системы Фихте Старшего. Оно принадлежит главным образом системе в ее первом периоде. В основании дальнейшего лежит почти исключительно самостоятельное детальное исследование сочинений философа; метод моей работы и обоснование его. Обнаружение эволюции в идеях Фихте; точки зрения Ласка и Фишера. Кантианцы – предшественники Фихте. Рейнхольд. Шульце-Энезидем. Маймон. Бек и Якоби. Изложение их пониманий Канта. Проблемы единства и вещи в себе. Влияние этих мыслителей на Фихте. Критика их критики и значение ее. Наука и наукоучения. Разброд в философии после Канта. Задача, которую ставил себе Фихте. Искание общеубедительности. Наука как совокупность сужде-

* Freie (нем.) – здесь, вероятно, «свободный» (человек).

ний. Взгляд Фихте на суждение. Проблема возможности всеобще-необходимых утверждений у Фихте. Фихте не дифференцирует, а интегрирует Кантово a priori. Достоверность. Наука как единство. Характер этого единства. Размножение достоверных суждений. Предпосылки, почерпнутые из атмосферы “Критики чистого разума”: достоверные суждения возможны; их немного. Наука как система. Erster Satz; его анализ. Grundsatz и его положение в науке. Vor и vorher; значение их у Фихте. Анализ термина schlechthin. Трансцендентальная связь суждений; их лестницеобразная зависимость. Трансцендентальный метод, обосновывающий выведения у Канта и Фихте; дифференциация их. Цель и единство в наукоучении Фихте. Формальный анализ категории цели как таковой. Прочность и достоверность науки у Фихте. Форма и материя науки: что значит возможность той и другой у Фихте. Дедуктивность и индуктивность обосновываемых наук. Дедуктивное наукоучение. Определение науки и перенос его на наукоучение. Правильное соотношение genus и species в этом определении. Выделение наук и основание его. Развитие определений наукоучения. Грундзац наукоучения и его роль. Что значит у Фихте “доказать” грундзац и метод наукоучения? Проблемы Ob и Wie у Фихте. Метод наукоучения и его судьба в дальнейшей эволюции философа. Polemika с Ласком. Эволюция системы Фихте и ее освещение. Положение в ней философии права. Верховный принцип философии и верховный принцип системы естественного права у Фихте. Конструктивная психология у Фихте, связь ее с дедуктивностью и недифференцированностью. Учение о самосознании. Сложная природа Grundsatz’a в наукоучении. Человеческий дух и его свобода. Свободная самосвязь и значение ее для Фихте. Независимость духа и его актов от сознания в человеке. Проблема трансцензуса у Фихте. Призрак индуктивности в наукоучении. Три кардинальных вопроса в системе Фихте. Полнота дедукций. Проблема круга в обосновании. Самоочевидность и ее анализ. Абсолютное содержание наукоучения. Детальный анализ верховного грундзаца. Грундзац как акт духа. Идея Tathandlung и ее анализ. Комментарий к первым страницам “Наукоучения” и методологический вывод из него. Вскрытие ряда предпосылок системы. Допущение правомерного произвола. Анализ самоочевидности грундзаца и Tathandlung. Примат воли. Постулирование и констатирование общеприемлемости. Дифференциация этих

приемов и критика их. Идея самотождества и единства самосознания. Материальный анализ идеи самосознания. Несознаваемое – необходимое совершение в человеческом духе. Вскрытие дальнейших предпосылок. Самосознание и самополагание в системе Фихте; нетождество их. Абсолютное «Я» и его определение. Различные моменты и аспекты Ich. Самополагание, самосознание, всевмещение, всереальность, вседеятельность. Текстуальные подтверждения и иллюстрации. Всепричинность. Аспекты трансцендентальный, антропологический, психологический, эмпирический, трансцендентный, метафизический. Текстуальные иллюстрации; заключение».

Закончив, таким образом, письменную работу, я сосредоточил на некоторое время свое внимание на философии права Фихте, обращаясь для этого, помимо подлинника, к курсам Фишера, Чичерина и Новгородцева.

Затем я перешел к ознакомлению с философской системой Шеллинга. Для этого я обратился, прежде всего, к его оригинальным произведениям и изучил в подлинниках на немецком языке следующие трактаты его: **Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie ueberhaupt. Vom Ich als Prinzip der Philosophie. Philosophische Briefe über den Dogmatismus und Kriticismus. Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre. Aus der Allgemeinen Übersicht. Ideen zu einer Philosophie der Natur. Von der Weltseele. Erster Einwurf eines Systems der Naturphilosophie. Einleitung zu dem Entwurf eines Systems N<atur<ph<ilosophie>. System des transzendentalen Idealismus. Über der Jenaische Allgemeine Literaturzeitung. Über den wahren Begriff der N<atur>ph<ilosophie>. Darstellung meines Systems der Philosophie. Bruno, ein Gespräch. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Immanuel Kant. Philosophie und Religion. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.**

Закончив ознакомление с поименованными творениями Шеллинга, я приступил к объединению этой работы в виде письменного сочинения на тему: «Учение Шеллинга об Абсолютном (Субъект. Вещь в себе. Дух. Организация. Бытие. История. Государство. Бог)». Завершение его относится, однако, уже к текущему, второму моему оставлению, и посему должно быть показано в отчете за 1908 год. Однако собрать литературные данные и проштудировать важнейшие сочинения, трактующие о философ-

ском и философско-правовом учении Шеллинга, я успел еще в первый. Посему приведу здесь использованную литературу:

- *Fischer K.* Geschichte der neueren Philosophie. В<and> VII.
- *Fischer K.* Geschichte der neueren Philosophie. В<and> VIII. Т<eil> 1–2*.
- *Haum <R.>* Die Romantische Schule. <Berlin, 1870>.
- *Haum <R.>* Hegel und seine Zeit. <Vorlesungen ueber Entstehung, Wesen und Wert der Hegelischen Philosophie. Berlin, 1857.>
- *Windelband <W.>*. <Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften. Band II: Von Kant bis Hegel und Herbart>, die Blütezeit der deutschen Philosophie. <Leipzig, 1880>.
- *Falckenberg <R.>*. Geschichte der neueren Philosophie. <Leipzig, 1898>.
- *Überweg <F.>*, *Heinze <M.>*. Grundriss <der Geschichte der Philosophie. В<and> IV <Die deutsche Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts und der Gegenwart. Berlin>*.
- *Льюис <Дж.>*. История философии <Пер. В. Вольфсона. М., 1892>.
- *Janet P.*, <*Seailles G.*>. Historia de la philosophie <Les problemes et les ecoles. Paris, s.a.>.
- *Чичерин Б.* <*Н.*> История политических учений. Т. IV: <XIX век. М., 1897>.
- *Новгородцев П.* <*И.*> История новой философии права.> Немецкие учения XIX века. <Лекции. М., 1898.>
- *Трубецкой С.* <*Н.*>, кн.: Основания идеализма. Вопр<осы> фил<ософии и психологии. М., 1896. Кн. 31. С. 73–106; Кн. 32. С. 226–263; Кн. 33. С. 405–430; Кн. 34. С. 552–578; Кн. 35. С. 733–765.>
- *Соловьев Вл.* <*С.*> Кризис западной философии. Против позитивистов. <М., 1874.>
- *Блюнчли <И.>*. История общего государственного права и политики <Пер. Н. Ляпидевского. М., 1865–1866.>

* Ко времени написания Ильиным отчета было несколько изданий этих книг Фишера в разных городах Германии.

** С 1901 г. (1-е изд.) и ко времени написания Ильиным данного отчета книга выдержала еще несколько изданий.

- *Lask* <A>. *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. <Tuebingen, 1902.>
- *Schwegler* <F. K. A.>. *Geschichte der Philosophie* <im Umriss. Stuttgart>*.
- *Алексеев С.* <А.> Шеллинг. <Статья в> энциклопедическом> словаре Брокгауза <и Ефрона>. <Т. 77. СПб., 1903. с. 443–454.>
- *Braun O.* Die Entwicklung des Gottesbegriffes bei Schelling. <Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Leipzig, 1907. Band 131. Heft II. S. 113–114.>
- *Kinkel W.* Schellings Rede: Ueber das Verhaeltniss der bildenden Kuenste z<ur> N<atur>. <Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Leipzig, 1907. Band 131. Heft II. S. 141–149.>
- *Korwan A.* Schelling und die Philosophie der Gegenwart. <Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Leipzig, 1907. Band 131. Heft II. S. 149–156.>
- *Schwarz H.* Ein Markantes Buch in der neidealistischen Bewegung. <Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Leipzig, 1907. Band 131. Heft II. S. 157–181.>

Далее, имея в виду данную мне инструкцию и получаемые мною от руководителя моего П. И. Новгородцева указания, а также пользуясь указаниями проф. А. С. Алексеева, я вел, параллельно с изложенными только что занятиями, чтение по важнейшим общим вопросам государственного права, политики и общественного ведения. Не имея возможности привести в этом кратком отчете полного списка книг, прочтенных и отчасти изученных мною в текущем году, я укажу только главные сочинения:

- *Stammler R.* *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtesauffassung*. <Halle, 1906>.
- *Stammler R.* *Die Theorie des Anarchismus* <Halle, 1894>.
- *Эсмен* <А.> *Основные начала конституционного права*. Т. 1 и 2 <Пер. Н. Кончевской, под ред. М. Ковалевского. М., 1898–1899>.
- *Дайси* <А.> *Государственное право Англии* <Пер. О. Полторацкой, под ред. П. Виноградова. М., 1907>**.

* С 1848 г. (1-е изд.) было несколько изданий книги.

** Ильин неточно указывает название книги, правильно: «Основы государственного права Англии».

- *Гумплович <Л.>* Основы социологии <Пер. под ред. В. Гессена. СПб., 1899>.
- *Гумплович <Л.>* Социология и политика <Пер. С Прокоповича. М., 1895>.
- *Муромцев С. <А.>* Определение и основное разъяснение права <М., 1879>.
- *Маркс К.* Нищета философии*.
- *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг <Переворот в науках, совершенный г. Дюрингом. Пер. Н. Брука. СПб., 1907>.
- *Menger A.* Die neue Staatslehre. <Jena.>**.
- *Рибо <Т.>* Психология чувств <Пер. М. Гольдсмит. СПб., 1898>.
- Проблемы идеализма. Сборник статей <Под ред. П. И. Новгородцева. М., 1902>.
- *Rickert <Н.>* Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. <Freiburg, 1899>.
- *Лависс <Э., Рамбо А.>* История фр<анцузской> революции <1789–1799. Пер. М. Иолшина. СПб., 1902>.
- *Олар <А.>* Политическая история фр<анцузской> революции. Пер. Н. Кончевской. СПб., 1902>.
- *Иеллинек <Г.>* Право меньшинства <Пер. Б. Троповского, под ред. М. Гершензона. М., 1906>.
- *Петражицкий <Л. И.>* Очерки философии права <СПб., 1900>.
- *Новгородцев <П. И.>* Историческая школа юристов, <ее происхождение и судьба. М., 1896>.

Далее мною были переведены на русский язык с немецкого и напечатаны: брошюра Штамллера «Die Theorie des Anarchismus» мною одним и книга Eltzbacher'a «Anarchismus» – совместно с Н.Н. Вокач. Наконец, мною был напечатан ряд рецензий и критических отзывов о различных книгах научного содержания в журналах «Критическое обозрение», «Московский еженедельник» и газете «Русские ведомости».

1908 г. Март.

* Ко времени написания Ильиным отчета было издано много переводов разных лет.

** Книга выдержала три издания – 1903, 1904 и 1906 гг.

Содержание

Немецкий идеализм

[Лекция 1], часы 1, 2 Введение	9
[Лекция 2], часы 3, 4 Характеристика немецкого идеализма	18
[Лекция 3], часы 5, 6 Окончание общей характеристики. Кант. Субъективизм его. Вещь в себе	29
[Лекция 4], часы 7, 8 Кант в своих предшественниках. Проблемы абсолютного бытия и аподиктического знания. Субъективно-активное и объективно-пассивное в знании. Генезис познавания и обоснование знания	40
[Лекция 5], часы 9, 10 Кант. Синтетические априорные суждения. Пределы их возможности. Общий строй критики. Сущность трансцендентального обоснования: всеобщности, необходимости	42
[Лекция 6], часы 11, 12 Кант. Трансцендентальный и психологический аспект критики. Эстетика. Дедукция пространства	50
[Лекция 7], часы 13, 14 Кант. Аналитика. Гренцбегриф. Интеллектуальная интуиция	56
[Лекция 8], часы 15, 16 Кант. Имманентность. Диалектика	62
[Лекция 9], часы 17, 18 Кант. Этика	72

СОДЕРЖАНИЕ

[Лекция 10], часы 19, 20 Кант. Окончание этики (анализ пропущенный). Религия. Учение об организме (постановка проблемы).....	84
[Лекция 11], часы 21, 22 Натурфилософия Канта. Уход от Канта. Шиллер	95
[Лекция 12], часы 23, 24 Рейнхольд. Шульце. Маймон. Фихте – основы	102
[Лекция 13], часы 25, 26 Фихте. Основы. Теория познания	112
[Лекция 14], часы 27, 28 Фихте. Идея науки и наукоучения. Основные разъяснения. Я и не-я. Малое я.....	120
[Лекция 15], часы 29, 30 Фихте. Этика. Кризис и обновление	126
[Лекция 16], часы 31, 32 (Романтики). Шеллинг. Натурфилософия	134
[Лекция 17], часы 33, 34 Шеллинг. Натурфилософия. Система тождества	143
[Лекция 18], час 35 Шеллинг. Учение о свободе	154
[Лекция 19], час 36 Шлейермахер. Религия. (Этика).....	160
[Лекция 20], часы 37, 38 Гегель. Основы. Понятие. Диалектика. Конкретное. Разумность и действительность.....	170
[Лекция 21], часы 39, 40 Гегель. Пантеизм. Феноменология духа. Логика (<i>начало</i>)	181
[Лекция 22], часы 41, 42 Гегель. Логика (<i>окончание</i>). Философия мира. Крушение панлогизма в конкретных науках	192

[Лекция 23], часы 43, 44 Гегель. Высший предел. Этика. Государство. Разложение гегельянства	203
[Лекция 24], часы 45, 46 Штирнер. Послесловие.....	215
Программа по истории новейшей философии «Немецкие идеалистические учения» (утвержденная лектором И.А. Ильиным)	215
История этических учений (от софистов до Штирнера)	
[Лекция 1], часы 1, 2 Введение	223
[Лекция 2], часы 3, 4 Софисты	234
[Лекция 3], часы 5, 6 Сократ.....	239
[Лекция 4], часы 7, 8, 9, 10, 11 Платон	244
[Лекция 5], часы 12, 13, 14 Аристотель.....	252
[Лекция 6], часы 15, 16 Стоики и эпикурейцы.....	260
[Лекция 7], часы 17, 18, 19, 20 Христос и христианство	268
[Лекция 8], часы 21, 22, 23 Августин	278
[Лекция 9], часы 24, 25, 26, 27 Схоластика	287

СОДЕРЖАНИЕ

[Лекция 10], часы 28, 29 Макиавелли и переход к Новому времени	298
[Лекция 11], часы 30, 31 Гоббс и Шефтсбёри	307
[Лекция 12], часы 32, 33, 34 Спиноза	318
[Лекция 13], часы 35, 36 Лейбниц	331
[Лекция 14], часы 37, 38 Руссо	341
[Лекция 15], часы 39, 40 Кант. Теория познания	351
[Лекция 16], часы 41, 42 Кант. Моральное учение	363
[Лекция 17], часы 43, 44 Фихте	377
[Лекция 18], часы 45, 46 Шеллинг	388
[Лекция 19], часы 47, 48 Гегель	400
[Лекция 20], часы 49, 50 Штирнер и анализ нравственной философии Гегеля	412

История древней философии (1916–1917)

[Лекция 1], часы 1, 2 Введение	427
[Лекция 2], часы 3, 4 Общая характеристика греческой метафизики до Сократа	437

СОДЕРЖАНИЕ

[Лекция 3], часы 5, 6 Фалес. Анаксимандр (<i>начало</i>)	446
[Лекция 4], часы 7, 8 Анаксимандр	449
[Лекция 5], часы 9, 10 Анаксимен. Пифагорейцы.....	456
[Лекция 6], часы 11, 12 Пифагорейцы (<i>окончание</i>)	460
[Лекция 7], часы 13, 14 Гераклит.....	469
[Лекция 8], часы 15, 16 Гераклит (<i>окончание</i>)	479
[Лекция 9], часы 17, 18 Парменид.....	489
[Лекция 10], часы 19, 20 Парменид (<i>продолжение</i>).....	497
[Лекция 11], часы 21, 22 Парменид (<i>окончание</i>).....	503
[Наброски] (1920–1938) Часы 23–30 Зенон. Демокрит. Эмпедокл. Анаксагор	519
Программа по истории древней философии (<i>утвержденная И. А. Ильиным</i>).....	531

Приложение

Содержание Собрания сочинений И.А. Ильина	539
Комментарии	604

Ильин Иван Александрович

Собрание сочинений

**НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ
ИСТОРИЯ ЭТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ
ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФИИ**

Редактор А. Ю. Лисица

Художник Л. Ф. Шканов

Корректоры А. Н. Чаплыгина, Е. Б. Варфоломеева

Компьютерный набор О. В. Лисица

Верстка А. Н. Пашков

Подписано в печать 16.03.2015. Формат 84×108/32.

Объем 20,5 п. л. Тираж 500 экз. Заказ № 433.

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета

115184, Москва, Новокузнецкая ул., д. 23, корп. 5а

E-mail: izdat@pstgu.ru

www.pstgu.ru

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»

121099, Москва, Шубинский пер., 6