

Электронная версия распространяется свободно. Книжное издание данного перевода должно быть согласовано с переводчиком.

Р.Штейнер

ЗАГАДКИ ФИЛОСОФИИ
очерк, излагающий их историю

GA 18

Том 1

перевод с немецкого А. Демидов

Содержание первого тома

Предисловие к изданию 1924г.....	3
Предисловие к новому изданию 1918г.....	7
Предисловие к первому изданию 1914г.....	11
К ориентировке в руководящих линиях изложения.....	14
Мировоззрения греческих мыслителей.....	23
Мыслительная жизнь от начала христианского летоисчисления до Иоанна Скотта или Эригены.....	62
Мировоззрения в средние века.....	66
Мировоззрения ранней эпохи развития мысли.....	74

Эпоха Канта и Гёте.....	102
Классики мировоззрений и принципов жизни.....	163
Реакционные мировоззрения.....	198
Радикальные мировоззрения.....	222
От переводчика.....	248

ПРЕДИСЛОВИЕ К ИЗДАНИЮ 1924г.

Когда, в связи с появлением второго издания, я расширил в 1914 г. мою книгу «Мировоззрения и принципы жизни девятнадцатого столетия» до предлагаемой здесь книги «Загадки философии», мне хотелось показать, как мировоззрения, ставшие достоянием истории, могут быть интерпретированы современным исследователем так, чтобы его собственное чувство при обнаружении философских загадок могло сознательно углубляться в чувство, которое на протяжении времен испытывали относительно этих загадок мыслители того времени. Действующим на ниве философии такое углубление приносит удовлетворение. Стремления собственной души усиливаются, если видишь, как формировались эти стремления в людях, в жизни которых выявляются точки зрения близкие или далекие по отношению к твоей собственной. Таким образом, посредством книги мне хотелось послужить тем, кому изложение становления философии необходимо как обобщение собственного мыслительного пути.

Такое обобщение требуется тому, кто на своем собственном мыслительном пути хотел бы ощутить единство с духовной работой человечества; кто хочет увидеть, что его мыслительная работа коренится во всеобщей потребности человеческих душ. Он сможет увидеть это, проведя перед своим взором то, что в мировоззрениях ставших достоянием истории было наиболее существенно.

Однако для многих исследователей обзор такого рода затруднителен. Он пробуждает сомнения в душе. Они видят, как следующие друг за другом мыслители противоречат предшествующим или последующим. Мне хотелось вести изложение так, чтобы эти затруднения компенсировались чем-то иным. Рассмотрим двух мыслителей. На первый взгляд, противоречия, имеющиеся между ними, производят мучительное впечатление. Углубившись в их мысли, находят,

что один из них направляет свое внимание на совершенно иную область мира, нежели другой. Допустим, что один формирует для себя такое душевное настроение, которое обращает внимание на то, как раскрываются мысли, сотканые внутри души. Для него становится загадкой, как это внутри-душевное свершение при познании выносит решения о сущности внешнего мира. Такой исходный пункт окрашивает все его мышление. Он с полной силой говорит о творческой сущности мыслей. Все, что он говорит, приобретает идеалистическую окраску. Другой же обращает взор на ясно воспринимаемые внешние свершения. Мысли, посредством которых он постигает эти свершения, не вступают в его сознание в качестве самостоятельной силы. Он задает мировым загадкам такой оборот, который ведет их в область, где даже первоосновы мира напоминают чувственно воспринимаемый мир.

Взяв историческое становление мировоззрений в качестве предпосылки, вытекающей из такой мыслительной ориентации, можно возвыситься над тем уничтожающим началом, которое обнаруживают следующие друг за другом мировоззрения, и заметить, как они поддерживают друг друга.

Гегель и Геккель, рассматриваемые наряду друг с другом обнаруживают сначала вопиющие противоречия. Углубляясь в Гегеля, можно пойти с ним тем путем, который предписан всякому человеку, целиком живущему в мысли. Он чувствует мысль как нечто, придающее действительность его собственному существу. Рассматривая себя по отношению к природе, он спрашивает: какое отношение имеет она к миру мыслей? Можно идти этим путем, если чувствуешь относительную правомерность и плодотворность такого настроения души. Углубляясь в Геккеля, тоже можно пройти часть пути и с ним. Надо лишь увидеть, каким образом существует и изменяется чувственно воспринимаемое. В этом существовании и самоизменении человек чувствует то, что является для него действительностью. Но он будет удовлетворен лишь тогда, когда всего человека с его мыслительной деятельностью он сможет поставить в один ряд с *этим* существованием и само-изменением. Геккель мог

бы видеть в Гегеле человека, который сплетает в сеть воздушные, лишённые содержания понятия и не обращает внимания на действительность: если бы Гегель мог переживать Геккеля, ему бы хотелось видеть в нём личность, пораженную слепотой по отношению к истинному бытию; тот, кто способен погрузиться в образ мыслей обоих, найдет, что Гегель даёт возможность укрепить силу собственного активного мышления, тогда как Геккель даёт другую возможность: устанавливать надёжные отношения между отдалёнными объектами природы, ставя тем самым перед человеческим мышлением многозначительные вопросы. Так Гегель и Геккель, будучи поставлены рядом друг с другом, соизмерены, приводят не к трудному сомнению, но напротив, они позволяют постичь жизнь, растущую и пробивающуюся с разных сторон.

Вот что легло в основу построения моего изложения. Я не хотел затемнять противоречия в истории развития мировоззрений; но я хотел показать ценность самих этих противоречий.

Гегель и Геккель в этой книге представлены мною так, что у обоих акцентировано позитивное, а не негативное; упрекнуть меня в этом могут - по моему мнению - только те, кто не может увидеть плодотворность и позитивность такого подхода.

Ещё несколько слов о том, что хотя и не имеет прямого отношения к изложенному в книге, тем не менее, связано с ним. Эта книга относится к тем моим работам, которые приводят в качестве примера авторы, желающие найти противоречия в процессе развития моего собственного мировоззрения. Хотя мне известно, что эти упреки обусловлены не поиском истины, а совсем другими причинами, я хочу все же сказать немного и о них. Утверждают, что глава о Геккеле в этой книге выглядит так, как будто написана ортодоксальным последователем Геккеля. А кто читает в той же самой книге сказанное о Гегеле, затрудняется признать свое (прежнее) утверждение справедливым. При поверхностном рассмотрении дело выглядит так, как если бы человек, написавший о Геккеле то, что написано в этой книге, позднее испытал кардинальную

духовную перемену, приведшую в публикации таких книг как «Очерк тайноведения», «Как достигнуть познания высших миров» ит.д.

Взглянуть на эти вещи правильно можно лишь помня о том, что более поздние труды, которые кажутся противоречащими более ранним, проистекают из духовного созерцания духовного мира. Кто обладает таким созерцанием или хотел бы иметь его, должен развить способность относиться ко всему исследуемому объективно, подавив собственные симпатии и антипатии. Излагая строй мыслей Геккеля, он должен действительно проникнуться этим строем. Именно благодаря этому вхождению в иное он создает способность духовного созерцания. Способ моего изложения отдельных мировоззрений причинно обусловлен моей ориентацией на духовное созерцание. Тому, кто хочет лишь теоретизировать о духе, нет нужды углубляться в материалистический образ мыслей. Он может довольствоваться выдвиганием всех справедливых аргументов против материализма и построить свое описание данного образа мыслей так, чтобы оно разоблачало его неправомерную сторону. – Так не может поступить тот, кто действует в соответствии с духовным созерцанием. Он должен уметь, имея дело с идеалистом мыслить идеалистически, а в случае материалиста – материалистически. Только тогда в нем заговорят те душевные способности, которые могут быть причастными к духовному созерцанию.

Еще могли бы сказать следующее: благодаря такой форме изложения содержание книги якобы утрачивает свою унификацию. Я так не считаю. Историческое изложение тем вернее, чем больше в нем позволяют говорить самим явлениям. Борьба с материализмом или создание его карикатурного образа не может быть задачей исторического изложения. Ибо материализм в ограниченной области правомерен. Мы не находимся на ложном пути, если материально обусловленные процессы мира отображаем материалистически; мы оказываемся на неверном пути лишь в том случае, если не можем понять, что исследование материальных связей, в конечном счете, приводит к

созерцанию духа. Было бы ошибкой утверждать, что головной мозг не обуславливает мышление, которое направлено на чувственно воспринимаемое; дальнейшее заблуждение состоит в том, когда дух не считают творцом того головного мозга, благодаря которому дух раскрывает себя в физическом мире при образовании мыслей.

Гётеанум в Дорнахе около Базеля
ноябрь 1923г.

Рудольф Штейнер

ПРЕДИСЛОВИЕ К НОВОМУ ИЗДАНИЮ 1918г.

В данном предисловии я наметил мысли, из которых возникло содержание этой книги, мысли, лежащие в ее основе. К созданному ранее мне хотелось бы добавить нечто, связанное с одним вопросом, который более или менее сознательно живет в душе того, кто принимается за книгу «Загадки философии». Это вопрос об отношении философского рассмотрения к непосредственной *жизни*. Всякая философская мысль, не востребованная самой жизнью, осуждена на бесплодность, даже если она на некоторое время и привлекала внимание того или иного человека, склонного к размышлению. Плодотворная мысль должна корениться в процессах развития, через которые проходит человечество в течение своего исторического становления. И кто стремится представить с какой-либо точки зрения историю философских мыслей, может придерживаться только таких, востребованных жизнью мыслей. Это должны быть мысли, которые, будучи переведены в строй жизни, так пронизывают человека, что он находит в них силы, направляющие его познания и могущие явиться для него советчиками и помощниками при

выполнении задач, поставленных перед ним его бытием. Философские воззрения потому и возникли, что человечество нуждается в подобных мыслях. Если бы жизнью можно было управлять без подобных мыслей, у человека никогда не было бы истинного внутреннего основания мыслить о «Загадках философии». Эпоха, игнорирующая подобное мышление, показывает тем самым, что она не ощущает потребности построить человеческую жизнь таким образом, чтобы она действительно во всех направлениях проявлялась в соответствии со своими задачами. Но ход человеческого развития мстит за такое игнорирование. Жизнь в такие периоды приходит в упадок. Но люди не замечают этого упадка, ибо не желают знать о тех потребностях, которые, не будучи удовлетворенными, остаются, тем не менее, в глубинах человеческого существа. Это упущение выявляет последующая эпоха. В формах пришедшей в упадок жизни внуки находят то, что было порождено упущением дедов. Эти упущения предшествующей эпохи проявляются как несовершенства последующей жизни, в которую оказываются поставленными внуки. Философия должна господствовать во всей жизни в ее *целом*: можно грешить против этого требования, но такой грех должен иметь свои последствия.

Ход развития философской мысли, существование «Загадок философии» могут быть поняты лишь тем, кто чувствует значение философского мировоззрения для цельного, полного человеческого бытия. Именно из подобного чувства описывал я эволюцию «Загадок философии». Изображая эту эволюцию, я пытался наглядно продемонстрировать, что это чувство может быть оправдано внутренне.

Однако такому чувству у некоторых может препятствовать *видимость* фактического положения дел. Философствование должно быть жизненной потребностью: тем не менее, человеческое мышление дает не единообразные, но многообразные и по видимости противоречащие друг другу решения «Загадок философии». Существует немало исторических рассматриваний, которые пытаются разрешить имеющиеся место противоречия

посредством внешних представлений об эволюции. Они не убедительны. Чтобы разобраться в этой области, надо рассматривать вопросы развития гораздо серьезнее, чем это делается обычно. Надо понять, что не может быть такой мысли, которая была бы в состоянии раз навсегда всеобъемлющим образом разрешить мировую загадку. С человеческим мышлением дело скорее обстоит так, что найденная идея сама вскоре снова становится новой загадкой. И чем значительнее идея, чем больше света проливает она на какую-либо эпоху, тем загадочнее, тем сомнительнее становится она в следующую эпоху. Кто хочет рассматривать историю развития человеческой мысли с правильной точки зрения, должен уметь изумляться величию идей данной эпохи и быть в состоянии с таким же воодушевлением видеть проявления этой идеи в ее несовершенстве в следующую эпоху. Он должен быть в состоянии помыслить, что образ представления, усвоенный им самим, в будущем окажется вытесненным совершенно другим. Эта мысль не позволит ему впасть в заблуждение и полностью признать добытое им воззрение «правильным». Образ мыслей, готовый отмахнуться от предшествующих мыслей как от несовершенных, если современность предоставляет «совершенные», не годится для понимания философского развития человечества. Я пытался понять ход развития человеческой мысли, приняв за основу тезис, что последующая эпоха философски опровергает предыдущую. Что за идеи приводят к вызреванию такого тезиса, я показал в вступительной главе «К ориентировке в руководящих линиях изложения». Это идеи должны естественным образом наталкиваться на всевозможные препятствия. При первоначальном рассмотрении может показаться, что я, будучи «осенен» этими идеями, хочу исказить историю философии, представив ее в фантастическом виде. Я лишь надеюсь на понимание того, что эти идеи не были заранее надуманы, а затем привязаны к рассмотрению философского становления, напротив, они были добыты так же, как естествоиспытатель находит свои законы. Они вылились из *наблюдения* развития философской мысли. И никто не имеет права отклонять результаты наблюдения из-за того, что они

противоречат представлениям, которые какое-либо направление мысли без наблюдения склонно почитать за правильные. Такие представления являются суеверием – оно будет противостоят моему изложению - суеверием, полагающим, что в историческом становлении человечества *не могут* существовать силы, своеобразно раскрывающиеся в определенные эпохи, силы, закономерно и осмысленно и с любовью управляющие становлением человеческой мысли. Мое изложение обусловлено тем, что наблюдение данного становления доказало мне наличие таких сил, а также тем, что это наблюдение показало мне: история философии только тогда станет наукой, когда перестанет останавливаться перед признанием этих сил.

Мне кажется, что в *современности* занять плодотворную для жизни позицию по отношению к «Загадкам философии» удастся только в том случае, если познают эти управлявшие минувшими эпохами силы. И, больше чем в какой-либо иной области исторического рассмотрения, в истории мысли - единственно возможное - давать настоящему вырастать из прошедшего. Ибо в охватывании идей, соответствующих потребностям современности, заложена основа для тех воззрений, которые позволяют пролить истинный свет в прошлое. Кто не в состоянии достичь мировоззрения адекватного движущим силам его собственной эпохи, для того останется сокрытым и смысл духовной жизни прошлого. Я не хочу здесь решать вопрос о том, может ли стать плодотворным в какой-то другой области исторического рассмотрения изложение, в основе которого не лежало бы, по крайней мере, *ознакомление* с современными условиями в рассматриваемой области. Но в области истории мысли такого рода изложение не может быть плодотворным. Ведь рассматриваемое здесь непременно должно быть связано с непосредственной жизнью. И жизнь, в которой мысль становится *жизненной практикой*, может быть только жизнью современности.

Тем самым мне хотелось бы характеризовать чувство, из которого выросло содержание «Загадок философии». Небольшой срок, прошедший со дня появления последнего

издания, не дает оснований что-либо в содержании этой книги изменить или что-либо добавить.

май 1918г.

Рудольф
Штейнер

ПРЕДИСЛОВИЕ 1914г.

Когда я принялся за книгу «Мировоззрения и жизненные принципы в девятнадцатом веке», увидевшую свет в 1901г., мне не хотелось писать книгу, приуроченную к началу столетия. Приглашение принять участие в таком сборнике явилось для меня лишь внешним стимулом подытожить материал о философском развитии со времени Канта, который я долго готовил и хотел бы опубликовать. Когда стало необходимым новое издание книги, и я снова провел ее содержание перед своей душой, я понял, что только благодаря существенному расширению прежнего изложения могло бы стать полностью наглядным то, ради чего она была написана. Тогда я ограничился характеристикой последних 130 лет философского развития. Подобное ограничение правомерно, поскольку это развитие действительно представляло собой законченное целое, достойное описания и в том случае, если это не была книга, приуроченная к началу столетия. Однако в моей душе философские взгляды этого последнего периода жили таким образом, что при описании философских вопросов подобно сопровождающим унтертонам звучали и попытки разрешения этих вопросов, предпринимаемые в развитии мировоззрений от его начала. Это переживание значительно окрепло, когда я приступил к работе над новым изданием. Это послужило причиной, почему возникло не новое издание старой книги, но новая книга. Хотя существенное

содержание старой книги буквально сохранено, ему предпослано краткое описание философского развития, начиная с шестого века до Р.Х., а во втором томе характеристика философии будет продолжена вплоть до современности. Кроме того, краткие замечания в конце второго тома, ранее озаглавленные словом «Обзор», будут преобразованы в подробное изложение перспективы философского познания современности. Композиция книги может быть подвергнута критике, поскольку объем прежнего изложения не был сокращен, тогда как характеристика философий от шестого века до Р.Х. вплоть до XIX столетия по Р.Х. представлена лишь весьма кратким очерком. И все же, поскольку моей целью было *не только* дать краткий очерк истории философских вопросов, но и говорить об этих вопросах, как и о попытках их разрешения, рассматривая их с точки зрения их истории, я посчитал правильным дать более подробное изложение последней эпохи.

То, как эти вопросы рассматривались и излагались философами девятнадцатого столетия, близко обычным направлениям мышления и философским нуждам современности. Предшествующее обладает для современной душевной жизни равным значением лишь постольку, поскольку оно проливает свет на последний период. – Из этого же стремления – на основе истории философии развить саму философию – возник «Обзор», в конце второго тома.

В этой книге порой недостает того, что можно было бы искать в «Истории философии», так например, учения Гоббса и многих других. Однако для меня было важно не приведение всех философских мнений, а изложение хода развития вопросов философии. В таком изложении было бы неуместно приводить исторически зафиксированное философское мнение, если сущность этого мнения характеризуется в иной связи.

Желающего обнаружить в этой книге новые доказательства того, что я в течение времени «изменил» мои собственные воззрения, я вряд ли смогу убедить расстаться с этим «мнением», если укажу, что изложение философских взглядов, данное мною в первом издании книги «Мировоззрения и жизненные принципы...», хотя и было

существенно *расширено и дополнено*, но, тем не менее, содержание старой книги было перенесено в новую по существу *без изменений*, буквально. Незначительные изменения, встречающиеся в отдельных местах, казались мне необходимыми не потому, что мне понадобилось, спустя пятнадцать лет, то или иное изложить иначе, но потому, что я считал необходимым, по мере увеличения связей, изменить и форму выражения той или иной мысли в новой книге, тогда как в старой книге не было и речи о таких связях. — Конечно, всегда найдутся люди, которые охотно конструируют противоречия в следующих одно за другим произведениях автора, так как не могут, или не хотят уделить должного внимания несомненно допустимому *расширению* познавательных стремлений такого автора. То, что в позднейшие годы в связи с таким расширением кое-что говорится иначе, чем прежде, наверное, не означает противоречия, если под согласованностью одного с другим подразумевают не списывание последующего с предыдущего, но учитывают живое развитие личности. Чтобы избежать упреков в изменении своих воззрений со стороны людей, которые упускают вышесказанное из виду, пришлось бы, когда речь идет о мыслях, постоянно повторять одно и то же.

апрель
Рудольф Штейнер

1914г.

ПЕРВЫЙ ТОМ

перевод с немецкого А.Демидов

К ОРИЕНТИРОВКЕ В РУКОВОДЯЩИХ ЛИНИЯХ ИЗЛОЖЕНИЯ

Прослеживая духовную работу, совершенную людьми, пытавшимися разрешить загадку мира и ответить на вопросы жизни, душа исследователя все снова и снова наталкивается на слова, которые подобно вердикту были начертаны на храме Апполона: «Познай самого себя». - Человеческая душа, ставя перед собой эти слова, может ощутить определенное воздействие; оно то и лежит в основе понимания мировоззрения. Сущность живого организма приводит к необходимости ощущения голода; сущность человеческой души на известной ступени своего развития порождает похожую необходимость. Она выражается в потребности обрести в жизни духовное благо, которое как пища в случае голода, соответствует внутреннему требованию души: «Познай самого себя». Это чувство может охватить душу с такой мощью, что в душе возникнет мысль:

Лишь тогда являюсь я *целостным человеком* в истинном смысле этого слова, если я выработаю в себе такое понимание мира, основным характером которого является: «Познай самого себя». Душа может зайти так далеко, что будет рассматривать это чувство как пробуждение от сна жизни, в котором она пребывала до переживания, вызванного этим чувством.

Человек в первое время своей жизни развивается так, что в нем укрепляется сила памяти, благодаря которой он в более поздней жизни вспоминает о своем опыте вплоть до определенного момента в детстве. То, что лежит до этого момента он ощущает как жизненный сон, из которого он пробудился. Человеческая душа не была бы тем, чем она должна быть, если бы из этого смутного детского переживания не прорастала сила воспоминанья. Подобным же образом на последующей ступени бытия человеческая душа может думать о переживании: «Познай самого себя». Она может почувствовать, что, не будучи пробужденной из жизненного сна посредством указанного переживания, вся душевная жизнь не соответствовала бы своим задаткам.

Философы часто подчеркивали, что они попадают в трудное положение, когда должны сказать, что такое философия в истинном значении этого слова. Несомненно однако, что в ней следует видеть особую форму удовлетворения той потребности человеческой души, которая заявляет о себе в изречении: «Познай самого себя». Можно знать об этой потребности как знаешь о том, что существует голод, несмотря на то, что человек, возможно, пришел бы в затруднение, если бы ему надо было дать удовлетворяющее каждого объяснение голода.

Подобного рода мысль жила в душе И.Г.Фихте, когда он говорил, что род избираемой человеком философии зависит от того, каков человек. Переживая эту мысль можно подойти к рассмотрению сделанных на протяжении истории попыток разрешить загадки философии. Тогда в этих попытках можно будет найти откровения самого человеческого существа. Ибо, хотя человек желающий говорить о философии пытается привести в полное молчание свои личные интересы, в отдельной философии все же со всей непосредственностью

выявляется то, что может сделать из себя человеческая личность благодаря раскрытию ее самобытных сил.

Рассмотрение философских трудов по решению загадки философии, проведенное с этой точки зрения вселяет некоторые надежды. Можно надеяться, что в результате такого рассмотрения обнаружится характер человеческого душевного развития. Автор этой книги полагает, что ему удалось достичь таких результатов при ознакомлении с философскими воззрениями Запада. В развитии философских устремлений человечества ему открылись четыре по всей очевидности различные эпохи. Ему довелось обнаружить в этих эпохах столь характерно выраженные различия, как различия видов открываемые в царстве природы. Это привело его к признанию того, что история философского развития человечества предоставляет доказательства существования объективных - совершенно независимых от человека - духовных импульсов, развивающихся дальше по ходу времени. И то, что создают люди, как философы является откровением развития этих импульсов, правящих под поверхностью внешней истории. Убеждаешься в том, что подобный результат следует из *непредвзятого* наблюдения исторических фактов, подобно тому как закон природы вытекает из рассмотрения природных фактов. Автор этой книги считает, что не был обманут каким-либо предубеждением приведшим к произвольной конструкции исторического становления, но сами факты *вынудили* его признать указанные результаты.

Выясняется, что в ходе эволюции философских устремлений человечества можно различить эпохи, каждая из которых продолжается от семи до восьми столетий. В каждой такой эпохе под поверхностью внешней истории господствует иной духовный импульс, который некоторым образом излучается в человеческую личность, и посредством своего собственного развития содействует развитию человеческого философствования.

Как фактически подтверждается наличие различий у этих эпох, должно быть показано в данной книге. Автор хотел бы, насколько это для него возможно, предоставить говорить самим фактам. Здесь должны быть лишь предпосланы

некоторые руководящие линии, причем рассмотрение, приведенное в книге, *исходит не из них*, напротив, они сами *вытекают из этого рассмотрения как его результат*.

Можно было бы считать, что эти руководящие линии было бы правильнее поместить в конец книги, так как их правомерность вытекает лишь из содержания изложенного. Но они должны быть предпосланы в качестве *предварительного сообщения*, ибо они оправдывают внутреннюю структуру изложенного. Несмотря на то, что для автора книги они были даны как *результат* его рассмотрения, они, тем не менее, естественным образом предстояли перед его духом *до* изложения и влияли на последнее. Для читателя, однако, может стать важным знать, *почему* автор использует определенный способ изложения, узнать об этом не в конце книги, но уже во время чтения, с точки зрения изложенного составить себе представление об этом способе. И все же здесь (в этом предварительном сообщении) говорится лишь о том, что касается внутренней структуры изложенного.

Первая эпоха развития философских воззрений начинается в Древней Греции. Ее можно отчетливо проследить исторически вплоть до *Ферекида Сиросского* и *Фалеса Милетского*. Она заканчивается ко времени основания христианства. Духовные стремления человечества приобретают в эту эпоху существенно иной характер, чем в более раннее время. Это эпоха пробуждающейся мыслительной жизни. До тех пор человеческая душа жила в образных (символических) представлениях о мире и бытии. - Как бы не были сильны попытки признать правоту тех, кто относит развитие философской мыслительной жизни ко временам, предшествовавшим древнегреческим, при непредвзятом рассмотрении это не подтверждается. Начало настоящей, выступающей в форме мыслей философии необходимо отнести к Древней Греции. То, что в восточных, в древнеегипетских рассмотрениях мира похоже на элементы мысли, при строгом наблюдении оказывается не настоящей мыслью, но образом, символом. В древней Греции родилось стремление познавать мировые связи посредством того, что в настоящее время можно назвать *мыслями*. — Пока

человеческая душа представляет себе мировые явления в образной форме, она еще чувствует себя внутренне связанной с ними. Она ощущает себя членом мирового организма; она не мыслит себя самостоятельным существом, отделенным от этого организма. Но поскольку в ней пробуждается мысль в своей лишенной образа форме, постольку чувствуется разделение мира и души. Мысль воспитывает в душе самостоятельность. - Однако грек переживал мысли иначе, чем современный человек. Этот факт можно легко упустить из виду. Все же он обнаруживается при подлинном проникновении в греческое мышление. Грек ощущает мысль, как в настоящее время человек ощущает какое-либо восприятие, как он ощущает «красное» или «желтое». Как теперь какой-либо «вещи» приписывают цветное или звуковое восприятие, так грек созерцает мысль в мире вещей и на нем (*in und an der Welt*). Вот почему в это время мысль еще остается звеном, которое связывает душу с миром. Высвобождение души от мира еще только начинается, оно еще не совершилось. Душа, хотя и переживает мысль в себе, должна, однако считать, что эту мысль она принимает из мира; вот почему душа, переживая мысли, может ожидать раскрытия мировой загадки. В таком переживании мыслей осуществляется философское развитие, которое вступает в действие, начиная с Ферекида и Фалеса, достигает своего апогея в *Платоне* и *Аристотеле*, а затем спадает вплоть до своего завершения ко времени основания христианства. Из подоснов духовного развития мыслительная жизнь вливается в человеческие души и творит в них философии, воспитывающие в душах ощущение самостоятельности по отношению к внешнему миру.

Во время возникновения христианства вступает в действие новая эпоха. Душа человека больше не может ощущать мысль как восприятие из внешнего мира. Она чувствует ее как творение своего собственного (внутреннего) существа. Из подоснов духовного становления в душу излучается импульс гораздо более мощный, нежели жизнь мысли. Только теперь пробуждается самосознание человечества, причем в том виде, который соответствует собственному существу этого самосознания. То, что

переживали люди раньше, было лишь предвестником того, что в глубочайшем смысле следовало бы назвать внутренне пережитым самосознанием. Можно надеяться, что в будущем исследование духовной жизни назовет указанную тут эпоху «пробуждением самосознания». Лишь теперь человек обнаружит весь объем своей душевной жизни в качестве «я». Вся весомость этого факта скорее смутно ощущается, чем ясно сознается философскими умами того времени. Этот характер философского стремления сохраняется приблизительно до *Скота Эригены* (ум.877г. по Р.Х.). Философское мышление философов того времени целиком погружается в религиозные представления. Посредством этих представлений человеческая душа, видящая себя в пробужденном самосознании совершенно самостоятельной, пытается достичь сознания своей принадлежности мировому организму в качестве его члена. Мысль становится лишь средством для выражения воззрений об отношении человеческой души к миру, добытых из религиозных источников. Убаюканная этими воззрениями мыслительная жизнь растет, питаясь религиозными представлениями, подобно семени растения в лоне земли, до тех пор, пока оно не вырвется оттуда наружу. В греческой философии мыслительная жизнь развивает свои собственные силы; она ведет человеческую душу к переживанию своей самостоятельности; затем из подоснов духовной жизни в человечество прорывается то, что существенно отличается от мыслительной жизни. Оно наполняет душу новым внутренним переживанием, открывает ей, что она является обособленным, покоящимся на своем внутреннем центре тяжести миром. Самосознание вначале только *переживается, но не постигается мысленно*. Мысль, скрытая в теплоте религиозного сознания, продолжает развиваться дальше. Так протекают первые семь столетий до восьмого столетия после основания христианства.

Следующая эпоха носит совершенно иной характер. Ведущие философы чувствуют новое пробуждение силы мыслительной жизни. Человеческая душа внутренне укрепила пережитую на протяжении столетий самостоятельность. Она начинает искать: чем же, в

сущности, является ее истинное достояние? Она находит, что это мыслительная жизнь. Все остальное дается ей извне; мысли же она творит из оснований своей собственной сущности, причем она с полным сознанием присутствует при этом творении. В ней возникает побуждение, с помощью мысли достичь такого познания, посредством которого она сможет объяснить свое отношение к миру. Как в мыслительной жизни может высказываться нечто такое, что мыслиться не только душой? Это становится вопросом философов этой эпохи. Духовные течения номинализма, реализма, схоластики, средневековой мистики; все они проявляют основной характер философии этой эпохи. Человеческая душа пытается проверить, обладает ли характер мыслительной жизни реальностью.

По истечении этой третьей эпохи характер философских устремлений меняется. Самосознание души окрепло, благодаря длившейся в течение веков внутренней работе, проделанной при испытании мыслительной жизни на реальность. Научились чувствовать связь мыслительной жизни с существом души и в этой связи ощущать внутреннюю надёжность бытия. Как яркая звезда в духовном небе сияют знаменующие эту эпоху слова «Я мыслю, следовательно, я существую», сказанные *Декартом* (1596-1650гг.). Существо души ощущается как протекающее в мыслительной жизни; и в знании об этом течении надеются пережить истинное бытие самой души. Внутри этого, открывшегося в мыслительной жизни бытия человек чувствует себя так уверенно, что приходит к убеждению: истинным познанием является лишь то, что переживается так же, как познание, осуществляемое в душе построенной на самой себе мыслительной жизнью. Такова точка зрения *Спинозы* (1632-1677гг.). - Возникает немало философских систем, строящих картину мира так, какой представляется она, если в ней уделяется соответствующее место *самосознающей* человеческой душе, познанной посредством мыслительной жизни. Как следует представлять мир, чтобы в нем человеческая душа могла быть помыслена так же, как должна она мыслиться в смысле представлений о самосознании? Таков вопрос, который при непредвзятом

рассмотрении можно найти в основе философии *Джордано Бруно* (1548-1600гг.); со всей очевидностью именно на этот вопрос искал ответ и *Лейбниц* (1646-1716гг.).

Представления картины мира, возникающие из такого вопроса, знаменуют начало четвертой эпохи развития философских мировоззрений. Настоящее время - примерно середина этой эпохи. Содержание этой книги должно показать, как далеко продвинулось философское познание в смысле постижения картины мира, внутри которой самосознающая душа находит для себя надежное место для того, чтобы понять свой смысл и свое значение в бытии. Когда в первую эпоху философского стремления это последнее получало силы из пробужденной мыслительной жизни, в нем возникла надежда обрести такое познание мира, которому человеческая душа принадлежит своей подлинной сущностью; той сущностью, которая не исчерпывается жизнью, раскрывающейся в чувственно воспринимаемом теле.

В четвертом периоде расцветающее естествознание ставит рядом с философской картиной мира образ природы, который постепенно сам обретает для себя собственную основу. По мере развития, в этом образе природы не остается ничего от того мира, который может признать в себе наличие самосознающего «я» (человеческую душу, переживающую себя как самосознающее существо). В первую эпоху человеческая душа начинает эмансипироваться от внешнего мира и развивать такое познание, которое обращается к собственной жизни души. Эта собственная жизнь души находит свою силу в пробуждающемся элементе мысли. В четвертую эпоху выступает образ природы, который со своей стороны эмансипировался от самостоятельной душевной жизни. Возникает стремление представить себе природу так, что к представлениям о ней не примешивается ничего из того, что душа черпает из себя, а не из самой природы. Так в эту эпоху душа со своим внутренним переживанием обращается на самое себя. Ей грозит необходимость признать, что все, познаваемое ею о себе, имеет значение также лишь для нее самой и не содержит указания на мир, в котором она коренится своим истинным

существом. Ибо в образе природы она ничего не может найти от самой себя.

Эволюция мыслительной жизни поступательно двигалась через четыре эпохи. В первую мысль действует как восприятие извне. Она делает познающую душу человека самостоятельной. Во вторую эпоху мысль исчерпывает свою силу в этом направлении. Душа крепнет в самостоятельном переживании своего собственного бытия; мысль живет в подосновах и сливается с самопознанием. Она уже не может рассматриваться как внешнее восприятие. Душа учится чувствовать мысль как свое собственное творение. Она должна прийти к вопросу: что общего у этого внутреннего творения души с внешним миром? В свете этого вопроса протекает третья эпоха. Философы развивают такую познавательную жизнь, которая проверяет мысль относительно ее внутренней силы. Философские силы этой эпохи проявляются как вживание в элемент мысли, как сила способствующая проработке мысли в ее собственном существе. В течение этой эпохи философская жизнь усиливает способность пользоваться мыслью. В начале четвертой эпохи познающее самосознание, исходя из своего обладания мыслью, стремится построить философскую картину мира. Ей противостоит образ природы, который ничего не хочет принимать из этого самосознания. И самосознающая душа стоит перед этим образом природы с ощущением: как мне обрести такую картину мира, в которой внутренний мир с его истинной сущностью и природа были надежно связаны между собой? Импульс, происходящий из этого вопроса управляет философским развитием с начала четвертой эпохи, и философы в большей или меньшей степени сознают это. Он является руководящим импульсом философской жизни современности. В этой книге будут охарактеризованы отдельные факты, раскрывающие господство этого импульса. В первом томе книги будет описано философское развитие до середины девятнадцатого столетия; во втором томе это развитие будет прослежено до настоящего времени. В заключении будет показано, как происходившее до сих пор философское развитие указывает душе на перспективу становления познавательной жизни

человека, благодаря которой душа в своем самосознании может раскрыть такую картину мира, в котором её собственная истинная сущность может быть представлена наряду с образом природы, привнесённым новым развитием.

Философская перспектива, соответствующая современности должна быть разработана в этой книге на основе исторического развития философских воззрений.

МИРОВОЗЗРЕНИЕ МЫСЛИТЕЛЕЙ ГРЕЧЕСКИХ

Ферекид Сиросский, живший в шестом веке до Р.Х., представляет собой в греческой духовной жизни ту личность, на примере которой можно наблюдать рождение того, что в последующем изложении названо мировоззрением и принципами жизни. То, что он говорит о мировых вопросах подобно ещё, с одной стороны, мифическим и образным представлениям эпохи, предшествующей стремлению к научному мировоззрению; с другой стороны, у него пробивается тенденция посредством образа и мифа придти к *мыслительному* постижению загадок бытия и положения человека. Он ещё представляет землю в образе крылатого дуба, вокруг которого, подобно одеянию Зевс ткёт поверхность, состоящую из стран, морей, рек ит.д.; он думает, что мир пронизан духовными существами, о которых сообщает греческая мифология. – Однако он говорит также и о трех первоисточниках мира; о Хроносе, о Зевсе и о Хтоне.

В истории философии немало уделялось внимания тому, что надо понимать под этими тремя первоисточниками Ферекида. Поскольку исторические сведения о том, что же хотел он изобразить в своем труде “*Heptamychos*” противоречат друг другу, понятно, что и в настоящее время мнения по этому поводу различны. Рассматривая исторические сообщения о Ферекиде, получаешь впечатление, что хотя на его примере можно наблюдать начало философского размышления, такое наблюдение дается нелегко, потому что смысл его слов далек от современного, и его надо ещё предварительно отыскать.

Той части книги, содержание которой посвящено мировоззрениям и жизненным принципам девятнадцатого столетия, во втором издании будет предпослано краткое изложение предшествующих мировоззрений и жизненных принципов, поскольку таковые покоятся на *мыслительном* постижении мира. Это продиктовано чувством, что идеи прошлого (19) века будут лучше раскрыты в своем внутреннем значении, если они будут рассматриваться не сами по себе, но в свете мыслей предшествующих времен. Разумеется, в таком введении невозможно было бы привести все «доказательства», долженствующие лечь в основу подобного краткого очерка. (Если у автора этого исследования будет когда-нибудь возможность сделать эти краткие наброски самостоятельной книгой, существование таких «основ» станет очевидным. Автор также не сомневается в том, что те, кто будет воодушевлен этой книгой, найдут такие «доказательства» в исторических свидетельствах.)

Ферекид приходит к своей картине мира иначе, чем приходили его предшественники. Наиболее значительным у него является то, что он ощущает человека как одушевленное существо иначе, нежели ощущали до него. Для более ранней картины мира выражение «душа» ещё не имело того смысла, который оно получило в более поздних мировоззрениях. Но и у Ферекида идея души присутствует не в том виде, как у следующих за ним мыслителей. Душевное в человеке он, прежде всего, *ощущает*, тогда как позднейшие (мыслители) со всей очевидностью говорят о нем и характеризуют его

посредством мыслей. Люди прежних времен еще не отделяли собственное человеческое душевное переживание от жизни природы. Они еще не ставили себя рядом с природой в качестве самостоятельного существа; они *себя* переживали в природе, подобно тому, как переживали они в ней гром и молнию, движение облаков, ход светил, рост растений. То, что движет рукой в нашем теле, что ставит ногу на землю, давая возможность шагать, принадлежит, по мнению доисторического человека к той же самой области мировых сил, которые вызывают молнию, движение облаков и все внешние свершения. Ощущения такого человека можно выразить так: нечто вызывает молнию, гром, дождь, движет моей рукой, позволяет моей ноге шагать вперед, движет во мне воздух при дыхании, поворачивает мою голову. — Сообщая подобные сведения, приходится пользоваться такими словами, которые на первый взгляд могут показаться преувеличением. И всё же лишь благодаря словам, звучащим как преувеличение, можно вполне ощутить истинность факта. Человек, представляющий мир так, как это имеется в виду здесь, чувствует в падающем на землю дожде ту силу, которую в современном смысле следовало бы назвать «духовной»; она однородна с той силой, которую он ощущает, приступая к тому или иному личному действию. Интересно, что представления такого рода можно обнаружить у Гёте в его ранние годы, разумеется, с теми нюансами, которыми должны были обладать такие представления у человека восемнадцатого столетия. В статье Гёте «Природа» читаем: «Она (природа) ввела меня сюда, она же выведет меня отсюда. Я доверяю себя ей. Пусть она распоряжается мною. Она не будет ненавидеть своё собственное творение. Не я говорю о ней. Нет, и то, что истинно, и то, что ложно, - все сказано ею. Все – её вина и все - её заслуга».

Говорить так, как говорит Гёте, можно лишь в том случае, если чувствуешь собственное существо внутри природного целого и выражаешь это чувство, *мысленно рассматрив* его. Подобно тому, как *мыслил* Гёте, человек прошлого *ощущал*, но его душевное переживание не доходило до образования мыслей. Он еще не переживал мыслей, однако в его душе

вместо мыслей формировался образ (символ). Исследуя эволюцию человечества в обратном порядке, мы доходим до той эпохи, когда мыслительные переживания ещё не родились, однако тогда при наблюдении мировых процессов внутри человека оживал образ (символ), подобно тому, как у людей, живущих позднее, оживала мысль. Мыслительная жизнь возникла у человека в какое-то определенное время; она угасала имевшее место до тех пор переживание мира в образах.

Привычное мышление нашего времени считает допустимым, что в прежние времена люди, наблюдая процессы природы, ветер и грозу, зарождение семян, движение планет *поэтически выдумывали* духовных существ, якобы вызывающих эти явления. И напротив, современное сознание не желает признавать, что человек прошлого переживал образы так, как человек более поздний переживает мысли - как душевную реальность.

Постепенно станет известным, что в ходе эволюции человечества человеческая организация трансформировалась. Было время, когда в организме человека ещё не были сформированы те тонкие органы, которые позволяют развивать обособленную внутреннюю мыслительную жизнь. В то время у человека были органы, которые позволяли ему свое сопереживание с миром представлять себе в образах.

Зная об этом, можно пролить новый свет с одной стороны на значение мифов, а с другой - на значение поэзии и мыслительной жизни. Когда изнутри выступило самостоятельное мыслительное переживание, оно привело к угасанию прежнего образного переживания. Мысль выступила в качестве инструмента истины. Но в ней в качестве ответвления продолжало жить дальше древнее, образное переживание, находящее свое выражение в мифе. В другом ответвлении продолжало жить дальше угашенное образное переживание, хотя и в поблекшем образе, в творениях фантазии, поэзии. Поэтическая фантазия и мыслительное мировоззрение - дети одной матери, древнего образного переживания, которое не следует путать с поэтическим переживанием.

Наиболее существенным из того, о чём идет речь, является трансформация более тонкой организации человека. Она привела к мыслительной жизни. В искусстве, в поэзии, мысль, разумеется, не действует как таковая; здесь продолжает действовать образ. Но теперь связь его с человеческой душой становится иной, нежели была в том его виде, пока он еще только формировался как познавательный. *В качестве мысли* как таковой душевное переживание выступает лишь в мировоззрении: другие *области* человеческой жизни трансформируются по мере того, как в познавательной области мысль становится господствующей.

С наступлением характеризованного выше прогресса в человеческом развитии связано то, что по мере появления мыслительного переживания человек должен был почувствовать себя как обособленное существо, как «душа», совершенно иначе, нежели это было раньше. Переживание «образа» сводилось к ощущению: он реально существует во внешнем мире, мы сопереживаем эту реальность, мы связаны с нею. Благодаря «мыслям», также как и благодаря поэтическим образам человек чувствует себя отделённым от природы; в переживании мысли человек чувствует себя как нечто, уже не способное сопереживать природе так, как он её переживает. Все больше возникает явственное чувство противоположности природы и души.

В культурах различных народов переход от древнего образного переживания к мыслительному переживанию совершался в разное время. В Греции этот переход можно проследить на примере личности Ферекида. Он живет в таком мире представлений, в котором образное переживание и мысль участвуют в равной мере. Его три основные идеи – Зевс, Хронос и Хтон, могут быть представлены только так, что, переживая их, душа одновременно чувствует себя причастной к свершениям внешнего мира. Обратиться к этим трем образам, приблизиться к ним, можно лишь в том случае, если не позволить ввести себя в заблуждение представлениям, сформированным на основе современного образа мыслей.

Хронос не является временем, как его представляют теперь. Хронос - это существо, которое в соответствии с

современным словоупотреблением можно было бы назвать «духовным», если сознавать, что этим его смысл не исчерпывается. Хронос живет, и его деятельность состоит в пожирании, потреблении жизни другого существа - *Хтона*. В природе правит Хронос, в человеке правит Хронос: в природе и в человеке Хронос поглощает Хтона. Безразлично, переживается ли пожирание Хтона Хроносом внутренне, или наблюдается во вне в процессах природы. И в той, и в другой области происходит то же самое. С этими обоими существами связан Зевс, которого, по Ферекиду, столь же мало можно было бы представлять себе как божество в смысле современного понимания мифологии, как и чистое «пространство» в его современном значении; тем не менее, он является *существом*, которое создаёт пространственное, протяжённое образование из того, что происходит между Хроносом и Хтоном.

Взаимодействие Хроноса, Хтона и Зевса по Ферикиду непосредственно переживается образе, подобно переживанию представления, что кто-то ест: будучи переживаемо во внешнем мире оно переживается как представление синего или красного цвета. Это переживание можно представить себе следующим образом. Направим взор на *огонь*, который сжигает вещи. В деятельности огня, теплоты, изживается Хронос. Тот, кто созерцает огонь в его действии, если при этом работает еще не самостоятельная мысль, а образ, тот созерцает Хроноса. Одновременно с созерцанием *действенного начала огня* – но не чувственно-воспринимаемого огня - он созерцает «время». Перед рождением мысли иного представления о времени не существовало. То, что теперь называют «временем», является идеей, выработанной только в эпоху мыслительного мировоззрения. – Если же мы направим взгляд на воду, не на саму по себе воду, а превращённую в воздух или пар, на расплывающиеся облака, то мы переживем в образе силу «Зевса», проявляющего активность в пространственном распространении; можно также сказать: «расширяющегося подобно излучению». Если же созерцать превращение воды в твёрдое вещество, или превращение твёрдого в жидкость, то мы созерцаем Хтона. Хтон – есть нечто такое, что позднее, в

эпоху мыслительных мировоззрений стало «материей», «веществом»; Зевс стал «эфиром» или «пространством»; Хронос стал «временем».

Мир по Ферекиду создается благодаря взаимодействию этих трех первопричин. В результате этого взаимодействия возникает с одной стороны чувственно-воспринимаемый вещественный мир; огонь, воздух, вода, земля; с другой стороны - сумма невидимых сверхчувственных духовных существ, которые оживляют эти четыре вещественных мира. Зевс, Хронос и Хтон являются существами, по отношению к которым уместно было бы употребить выражения «дух», «душа», «вещество», хотя значение их при этом было бы обозначено лишь приблизительно. Только вследствие связи этих первосуществ возникают царства мира, более вещественного характера; царство огня, воздуха, воды и земли, а также существа, которые носят более душевный и духовный (сверхчувственный) характер. Посредством выражений поздних мировоззрений можно было бы назвать Зевса в качестве «Мирового эфира», Хроноса - как «Творца времени», а Хтона - как «Созидателя вещества» тремя «Праматерями» мира. Их мы видим ещё в «Фаусте» Гёте в одной сцене из второй части, где Фауст вступает на путь к «Матерям».

Эти три Первосущества, как они выступают у Ферекида, восходят к представлениям *орфиков*, которые были его предшественниками. Они владели той формой представления, которая ещё целиком жила в древней образности. У них тоже можно обнаружить три Первосущества: это Зевс, Хронос и Хаос. Рядом с этими «Праматерями» «Праматери» Ферекида являются на одну степень менее образными. То, что орфики ещё полностью удерживали в образной форме, Ферекид уже пытается охватить с помощью мыслительной жизни. Вот почему он является той личностью, в отношении которой можно говорить о «рождении мыслительной жизни». - Это выражается у Ферекида не столько в мыслительном оформлении орфических представлений, как в известном настроении его души, которое затем похожим образом повторяется у некоторых философствующих последователей

Ферекида в Греции. Ферекид считает, что вынужден видеть первоисточник вещей в «добре» (Аристон). Он не может связать это понятие с мифическими «божественными мирами» древних времен. Сущностям этого мира приписывались душевные свойства, несовместимые с этим понятием. Только своим трем «Первоосновам» Ферекид мог приписывать понятия «блага», совершенства.

С этим было связано потрясение душевного ощущения, сопутствующее рождению мыслительной жизни. Не надо упускать из виду *это* душевное переживание, имевшее место там, где брало своё начало мыслительное мировоззрение. Это начало нельзя было бы почувствовать как прогрессивное, если бы человек не надеялся с помощью мысли постичь нечто более совершенное, нежели то, что достигалось путем старого образного переживания. Само собой разумеется, на той ступени развития мировоззрения упомянутое здесь ощущение не могло быть ясно выражено. Но теперь, оглядываясь на древнегреческих мыслителей, можно ясно выразить то, что ощущалось тогда. – Ощущалось, что непосредственный опыт переживания образов не приводит к высшим, наиболее совершенным Первоосновам. В этих образах проявлялись лишь менее совершенные первоосновы.

Мысль должна была возвыситься к наиболее совершенным Первоосновам, тогда как созерцаемое в образах было всего лишь творением этих Первооснов.

Вследствие продвижения к мыслительной жизни представляемый мир распался на более природную, и на более духовную сферы. В *этой* духовной сфере, которую человек сначала только ощущал, надо было почувствовать то, что прежде переживалось в образах. К этому присоединилось представление о чём-то, ещё более высоком, что мыслилось как поднявшееся над *этим* древним духовным миром и миром природы. К этому возвышенному хотела проникнуть мысль. В области этого возвышенного ищет Ферекид своих «трёх Праматерей». - Взглянув на мировые явления можно прояснить, какого рода были представления, владевшие такой личностью как Ферекид. В окружающем мире человек находит гармонию, лежащую в основе всех явлений, проявляющуюся в движении звёзд, в кругообороте времен

года с благами произрастания растений ит.д. В этот благословенный ход вещей врываются разрушительные силы препятствий, проявляющиеся во вредных погодных условиях, землетрясениях ит.д. Кто обратит взор на всё это, может заключить о двойственной природе господствующих сил. И всё же человеческая душа нуждается в принятии лежащего в основе всего единства. Естественным образом она ощущает: опустошительный град, разрушительные землетрясения должны, в конце концов, проистекать из того же самого источника, как и благой порядок смены времён года. Так сквозь добро и зло человек взирает на Перво-добро (*ein Urgutes*). И в землетрясении, и в благословении весны действуют одни и те же благие силы. В палящем иссушающем солнечном зное действует та же самая сила, благодаря которой зреют зёрна. Таким образом, во вредных фактах есть «благие Праматери». Если человек чувствует это, перед его душой встает значительная мировая загадка. Чтобы разрешить её, Ферикид обращает взор к своему *Офионею*. Примыкая к древним образным представлениям, Офионей является ему как своего рода «Мировая змея». В действительности это духовное существо, которое подобно всем другим мировым существам принадлежит к детям Хроноса, Зевса и Хтона, но которое после своего возникновения так изменилось, что направило свои действия против действий «благих Праматерей» Но тем самым мир распался на три части. Первая – это «Праматери», которые изображаются благами, совершенными, второе – благодатные мировые явления, и третье – разрушительные или несовершенные мировые процессы, которые как Офионей противятся благим действиям.

Офионей у Ферекида является не только чисто символической идеей тормозящих, разрушительных мировых сил. Ферекид занимает позицию на грани между образом и мыслью. Он не думает, что есть некие разрушительные силы, которые он представляет себе в образе Офионея. Также такой мыслительный процесс у него не сводится к деятельности фантазии. Он направляет взор на препятствующие силы, и перед его душой непосредственно предстает Офионей,

подобно тому, как при взгляде на розу перед душой предстает красный цвет.

Кто видит мир только так, как он предстает при восприятии образов, тот сначала мысленно не отличает процессы «благих Праматерей» от процессов Офионея. На подступах к мыслительному мировоззрению необходимость такого различия уже ощущается. Ибо только благодаря такому продвижению вперед душа ощущает себя как обособленное, самостоятельное существо. Она чувствует, что должна спросить: откуда происхожу я сама? И она должна искать своё происхождение в мировых глубинах, где Хронос, Зевс и Хтон ещё не имели рядом с собой своего противника. И все же душа чувствует, что вначале она ничего не может узнать о своем происхождении. Ведь она видит себя посреди того мира, в котором «благие Праматери» действуют совместно с Офионеем; она чувствует себя в мире, где совершенное и несовершенное связаны между собой. Офионей вплелся в ее собственное существо.

Если дать воздействовать на себя охарактеризованным ощущениям, можно почувствовать то, что происходило в душах отдельных личностей в шестом веке до Р.Х. С древними мифическими божественными существами такие души чувствовали себя вовлеченными в несовершенный мир. Эти божественные существа принадлежали к тому же несовершенному миру, как и они сами. Из подобного настроения возник духовный союз, основанный *Пифагором Самосским* между 540-500 гг. до Р.Х. в Кротоне, полисе греческого государства. Пифагор хотел вернуть последовавших за ним людей к ощущению «благих Праматерей», которых надлежало представлять себе как первоисточник душ этих людей. В этом отношении можно сказать, что он и его ученики хотели служить «иным» богам, нежели народ. Этим было обусловлено появление разрыва между такими мыслящими умами как Пифагор и народом. Этот последний чувствовал себя хорошо со своими богами: Пифагор же должен был отнести этих богов к царству несовершенного. Здесь надо искать и ту «тайну», о которой говорят в связи с Пифагором, и которая не должна быть выдана непосвященным. Она состояла в том, что его

мышление приписывало человеческой душе иное происхождение, нежели душам богов народной религии. Этой «тайне» в конце концов, следует приписать все многочисленные нападки, которым подвергался Пифагор. Как мог бы он пояснить другим, кроме тех, кого он тщательно готовил к такому познанию, что они «как души» в некотором смысле стоят на более высокой ступени, чем народные боги? И как же иначе, если не строго регламентированным образом жизни можно было добиться того, чтобы эти души осознали свое высокое происхождение, но чувствовали себя погрязшими в несовершенство? Именно это последнее чувство должно было породить стремление устроить жизнь так, чтобы с помощью самосовершенствования вернуть её к её первоисточнику. Понятно, что вокруг такого стремления Пифагора должны были создаваться мифы и легенды. Понятно и то, что исторически почти ничего не дошло об истинном значении этой личности. Однако тот, кто будет исследовать легенды и легендарные сообщения древности о Пифагоре в их взаимосвязи, всё же узнает в них только что описанную картину.

Современное мышление чувствует затруднения, сталкиваясь в образе Пифагора с идеей так называемого «перевоплощения душ». Принимают за ребячество высказывания Пифагора о том, что он знает о своем существовании на земле в более раннее время в качестве другого человеческого существа. В этой связи следует напомнить, что великий представитель эпохи Просвещения, *Лессинг*, в своей работе «Воспитание человеческого рода», исходя из совершенно иного мышления, нежели имел Пифагор, обновил эту идею повторных жизней человека. Поступательное развитие человеческого рода Лессинг мог представить себе лишь при условии, что человеческие души повторно участвуют в жизни в следующих друг за другом земных эпохах. В жизнь более поздней эпохи душа приносит с собой в виде задатков ит.п. то, что осталось у неё от переживания в более раннюю эпоху. Лессинг находит естественным, что душе уже часто приходилось бывать тут в земном теле, и что в будущем часто придется бывать здесь,

от жизни к жизни стремясь к наиболее возможному для неё совершенству. Он обратил внимание на то, что эта идея повторных земных жизней не должна считаться недостоверной из-за того, что она существовала в древности, «поскольку человеческий рассудок тотчас же пришел бы к ней, не будь он ослаблен и опутан школьной софистикой».

Эта идея существует у Пифагора. И все же было бы ошибкой полагать, что он - как и Ферекид, который в древности рассматривался как его учитель, - предался этой идее, так как сделал логический вывод, что вышеуказанный путь, которым должна была человеческая душа придти к своему первоисточнику, возможен лишь при повторных земных жизнях. Приписывать такое рассудочное мышление Пифагору, значило бы не понимать его. Рассказывают о его дальних путешествиях. О том, как он встречался с мудрецами, хранившими традиции древних познаний человечества. Исследуя дошедшие до нас древнейшие человеческие представления, можно придти к убеждению, что в древнейшие времена воззрение о повторных земных жизнях было широко распространено. Пифагор примкнул к древнейшим учениям человечества. Образные формы мифических учений, распространенных в его окружении должны были казаться ему упадочными воззрениями, которые происходили от древнейших, более лучших. Эти данные в образной форме учения в его эпоху должны были трансформироваться в мыслительное мировоззрение. Но это мыслительное мировоззрение казалось ему лишь одной частью душевной жизни. Эту часть следовало углубить: а затем он вел душу к ее первоистокам. Но, двигаясь таким образом вперед, душа в своем внутреннем переживании открывает для себя повторные земные жизни как *душевное восприятие*. Она не придет к своим первоисточникам, если не найдёт пути к ним через повторные земные жизни. Как странник, направляющийся в отдаленную местность, естественным образом проходит на своем пути через другие места, так и душа, направляясь к «Матерям», проходит через свои предшествующие жизни, проходя через которые она спускалась от ее бытия в «совершенном» до ее нынешней жизни в «несовершенном». Принимая к сведению всё

вышесказанное, не остается ничего иного, как приписывать Пифагору взгляд на повторные земные жизни как следствие его внутреннего восприятия, а не рассудочного умозаключения. – Особенно характерным для последователей Пифагора было мнение о том, что «числа» являются основой всех вещей. В связи с этим надо учитывать, что пифагорейство продолжалось и после смерти Пифагора вплоть до позднейших времен. Среди позднейших пифагорейцев можно назвать Филолея, Архита и других. О них в древности было особенно известно, что они «рассматривали все вещи как числа». Хотя исторически это кажется невозможным, решимся ретроспективно проследить это воззрение до Пифагора. Только позволим себе в качестве предпосылки считать, что оно у него глубоко и органично основывалось на типе его представлений в целом, тогда как у его последователей оно приняло более внешний характер. Представим Пифагора стоящим духовно перед возникновением мыслительного мировоззрения. Он видел, как мысль имеет свой первоисточник в душе, после того, как эта последняя, изойдя от «Праматерей» опустилась через следующие друг за другом повторные земные жизни до своего несовершенства. Ощущая это, он не мог бы желать подняться к первоистокам посредством чистой мысли. Он должен был искать высшего познания в некой сфере, в которой мысли еще нечего делать. Так обретал он сверхмыслительную душевную жизнь. Подобно тому, как душа в музыкальных тонах переживает числовые соотношения, Пифагор вживался в некую совместную с миром душевную жизнь так, что рассудок мог выразить это в числах; однако числа являются для пережитого тем же, чем являются для переживания музыки числовые соотношения, найденные физиком. – Место мифических богов у Пифагора занимает *мысль*; и все же, благодаря соответствующему углублению, душа, которая вместе с мыслью обособилась от мира, снова обретает своё *единство* с ним. Она переживает себя *не* отделённой от мира. Но это происходит не в той области, где сопереживание с миром становится образом, а в той, где душа становится созвучной невидимым, недоступным чувственному восприятию гармониям и

доводит в себе до сознания то, что хочет не она, а мировые силы, создающие в ней представление.

На примере Ферекида и Пифагора раскрывается то, как берет свой первоисточник в человеческой душе мировоззрение, переживаемое в форме мысли. В борьбе за высвобождение из древних типов представления, эти личности приходят к внутреннему самостоятельному постижению «души», к различению этой последней от внешней «природы». То, что наиболее наглядно проявляется в этих двух индивидуальностях как борьба души за высвобождение себя из древних образных представлений, у других мыслителей разыгрывается в большей степени в подосновах души; с них обычно начинают описывать развитие греческих мировоззрений. Здесь обычно называют *Фалеса* Милетского (624-546гг до Р.Х.), *Анаксимандра* (611-550гг до Р.Х.), *Анаксимена* (чей рассвет приходится между 585 и 525гг до Р.Х.) и *Гераклита* Эфесского (примерно 540-480гг до Р.Х.).

Кто согласится с предыдущими рассуждениями, тот сможет оценить и характеристику этих индивидуальностей, которая отличается от обычно приводимой в истории философии. Ведь в основе этих последних заложена невысказанная предпосылка, что указанные философы якобы из-за несовершенного исследования природы приходили к дошедшим до нас утверждениям о том, где следует искать основу и первоисточник всех вещей: Фалес говорил, в «воде», Анаксимандр - в «безграничном», Анаксимен - в воздухе, Гераклит - в огне.

При этом забывают, что эти философы жили еще целиком в процессе возникновения мыслительного мировоззрения; что хотя они и ощущали самостоятельность человеческой души в более высокой степени, чем Ферекид, тем не менее окончательное, полное обособление душевной жизни от деяний природы ещё не наступило. Мы судили бы, например, о представлениях Фалеса совершенно неправильно, если бы полагали, что он размышляя о процессах природы как купец, математик, астроном, а затем, хотя и несовершенным способом, но все же как современный исследователь резюмировал свои познания в тезисе: «Все происходит из

воды». Быть математиком, астрономом ит.д. означало в то время иметь дело с соответствующими вещами *на практике*, подобно ремесленнику, который опирается на искусные методы, а не на мыслительно-научное познание.

Напротив, о таком человеке как Фалес следовало бы предположить, что он переживает внешние природные процессы так же, как переживает он внутренние душевные процессы. То, что представало перед ним в процессах, происходящих с водой и на воде – текучесть, илистость, отвердевание - в качестве природных процессов, было для него одинаково с его телесно-душевыми внутренними переживаниями. Он переживал, - хотя и в меньшей степени, чем люди прошлого, но, тем не менее, переживал - воздействия воды *в себе* и в природе, причем оба были для него проявлением *одной и той же* силы. Надо указать на то, что и более поздняя эпоха ещё размышляла о внешних природных воздействиях в их сродстве с внутренними процессами, так что о «душе» в современном смысле, существующей отдельно от тела, не было и речи. В учении о темпераментах отголоски этой точки зрения ещё сохранялись вплоть до эпохи мыслительного мировоззрения. Меланхолический темперамент называли земным, флегматический - водным, сангвинический – воздушным и холерический - огненным. Это не просто аллегория. Человек не ощущал душевное начало полностью отделённым; душевно-телесное он переживал в себе как единство, и в этом единстве поток сил, проходящих, например, через флегматичную душу, был идентичен с силами, реализующимися во вне, в природе вследствие действия воды. Эти внешние действия воды человек рассматривал как то же самое, что он переживал в душе, если был настроен флегматически. Обычному современному мышлению надо приспособиться к древнему типу представлений, если оно хочет проникнуть в душевную жизнь прежних времен.

Так в мировоззрении Фалеса можно обнаружить выражение того, что давала ему возможность пережить его внутренняя душевная жизнь, поскольку была родственна флегматическому темпераменту. То, что являлось ему, исходя от воды как мировая тайна, он переживал в себе. С

указанием на флегматический темперамент человека связывают его побочное дурное значение. Хотя во многих случаях это правомерно, верно и то, что флегматический темперамент, действующий вместе с энергичной силой представления, благодаря своей выдержке, свободе от аффектов, бесстрастию делает человека мудрецом. Такой настрой в случае Фалеса содействовало тому, что греки почитали его как одного из своих мудрецов.

Иначе создавался образ мира у *Анаксимена*, который переживал в себе сангвиническое настроение. От него дошло изречение, которое непосредственно показывает, как внутреннее переживание воздушного элемента он ощущал в качестве выражения мировой тайны: «Как наша душа, которая суть дыхание, спланивает нас, так воздух и дыхание обнимают Вселенную».

Мировоззрение *Гераклита* непредвзятое наблюдение должно совершенно непосредственно ощутить как выражение его холерической внутренней жизни. Именно в случае этого мыслителя взгляд на его жизнь может прояснить дело. Он принадлежал к одному из знатнейших родов Эфеса. Он стал горячим сторонником демократической партии. Это случилось оттого, что ему были даны некоторые прозрения, истинность которых явилась ему из непосредственных внутренних переживаний. Воззрения его окружения в сравнении с его собственными, как ему казалось, самым естественным образом доказывали глупость этого окружения. Из-за этого у него возник серьёзный конфликт, ему пришлось оставить город своих отцов и вести уединённую жизнь около храма Артемиды.

Возьмите некоторые изречения, дошедшие от него: «Было бы благом, если бы все взрослые эфесцы повесились и передали свой город несовершеннолетним...», или другое, где он говорит о людях: «Глупцы в своем непонимании, даже если слышат, - равны глухим, о ком говорят: они отсутствуют, присутствуя». - Внутреннее переживание, выражающееся в подобной холеричности, родственно с пожирающим действием *огня*; оно не уживается в спокойном, удобном бытии; оно чувствует себя единым с «вечным становлением». Состояние покоя такое душевное

настроение переживает как бессмыслицу, отсюда знаменитое изречение Гераклита : «Все течёт». Если где-то выступает застывшее бытие, то это только видимость; можно передать ощущение Гераклита словами: камень по видимости являет собой застывшее, законченное бытие; тем не менее, это всего лишь видимость, внутри он дико подвижен, все его части действуют друг на друга. Образ мыслей Гераклита обычно характеризуют следующими словами: в одну реку нельзя войти дважды, ибо во второй раз вода будет иная. Ученик Гераклита *Кратил* усилил это изречение, сказав: даже один раз нельзя войти в ту же реку. Так обстоит дело со всеми вещами; в то время как мы смотрим на, по-видимому законченное, оно в потоке бытия уже стало иным.

Мировоззрение нельзя оценить его в полном значении, рассматривая лишь одно его мыслительное содержание; наиболее существенное в нем заключено в том настроении, которое передаётся душе; в жизненной силе, которая из него вырастает.

Надо почувствовать, как Гераклит со своей собственной душой ощущает себя в потоке мирового становления, как мировая душа пульсирует в его человеческой душе и сообщает этой последней собственную жизнь, если эта человеческая душа сознает себя живущей в ней. Такое сопереживание с мировой душой у Гераклита дает начало мысли: то, что живет, несёт в себе смерть вследствие всепроникающего потока становления; но и смерть несёт в себе жизнь. Жизнь и смерть есть в нашей жизни и умирании. Всё имеет в себе все другое; лишь так может пронизывать всё вечное становление. «Море есть самая чистая и самая грязная вода, пригодная для питья рыбам и полезная для них, негодная для питья человеку и вредная для него». «Жизнь и смерть, бодрствование и сон, юность и старость есть одно и то же: изменяясь оно становится то тем, то снова этим». «Добро и зло суть одно». «Прямой путь и окольный суть одно».

Анаксимандр является уже более свободным от внутренней жизни, больше отдающимся самому элементу мысли. Первоисточник вещей он видит в своего рода мировом эфире, неопределённом, лишённом образа

первосущество, не имеющем границ. Взяв Зевса в смысле Ферекида, лишив его всего того, что ещё присваивала ему образность, мы будем иметь первосущество Анаксимандра: это Зевс, ставший мыслью. В Анаксимандре выступает индивидуальность, в которой из душевного настроения, носящего у вышеназванных мыслителей оттенки их темпераментов, рождается мыслительная жизнь. Такая индивидуальность чувствует себя в качестве души единой с мыслительной жизнью, и вследствие этого не настолько сросшейся с природой, как душа, еще не переживающая мысль как нечто самостоятельное. Она чувствует себя соединенной с мировым порядком, лежащим *над* природными процессами. Если же Анаксимандр говорит о том, что люди сначала жили во влаге как рыбы, а затем прошли в своем развитии через формы животных, живущих на суше, это означает для него, что духовный зародыш, посредством которого человек совершает мыслительное познание, проходил через другие формы как через предварительные ступени, чтобы, в конце концов, придать себе тот облик, который был ему предназначен изначально.

За названными мыслителями в историческом описании следуют: *Ксенофан* Колофонский (род в 6 в. до Р.Х.), родственный ему душевно, хотя более младший: *Парменид* (род. 540 до Р.Х., преподавал в Афинах); *Зенон* Элейский (чей расцвет приходится на 500 г до Р.Х.); *Мелиссос* Самосский (жил ок. 540г. до Р.Х.)

В этих философах мыслительный элемент живет уже в такой высокой степени, что мировоззрение *становится необходимым* для них, а за истину они признают только то, что приносит полное удовлетворение мыслительной жизни. Как должны быть созданы первоосновы мира, чтобы они могли быть вполне восприняты в сферу мышления? – так спрашивают они. *Ксенофан* находит, что народные боги не могут устоять перед мышлением; поэтому он отвергает их. Его бог должен быть *помыслен*. То, что воспринимают

чувства изменчиво, наделено качествами, не соответствующими мысли, которая должна искать пребывающее. Вот почему бог есть умопостигаемое, неизменное, вечное единство всех вещей. – *Парменид* видит во внешней, воспринимаемой чувствами природе неистинное, иллюзорное; истина лишь в умопостигаемом единстве и неизменности. *Зенон* пытается истолковать мыслительное переживание, указывая на противоречия, обнаруживаемые в тех мировоззрениях, которые видят истину в изменчивости вещей, в становлении, во множественности, проявляющихся во внешнем мире. Из противоречий, на которые он указывает, следует привести только одно. Он полагает, что самый быстрый бегун (*Ахилл*) не может догнать черепаху; ведь как бы медленно она не ползла, как только *Ахилл* достигает места, где она только что была, она уже находится немного дальше. Посредством таких противоречий *Зенон* указывает, как представление, опирающееся на внешний мир, не согласуется с самим собой; он указывает на затруднение, с которыми встречается мысль, пытаясь найти истину. *Парменид* и *Зенон* происходят из *Элеи*; значение этого, названного элейским мировоззрения, можно понять, приняв во внимание то, что его представители настолько далеко продвинулись в формировании мыслительного переживания, что оформили его в особое искусство – в так называемую диалектику. В этом «мыслительном искусстве» душа научается чувствовать свою самостоятельность и внутреннюю обособленность. Тем самым реальность души ощущается как то, чем она является благодаря своему собственному существу, как то, чем она ощущает себя, не сливаясь больше – как в прежнее время – со всеобщим мировым переживанием, но развив в себе ту жизнь – мыслительное переживание, – которая коренится в ней самой. Посредством неё душа может чувствовать своё срастание с чисто духовной основой мира. Сначала это ощущение не выражается в ясно сформулированной мысли, но его можно живо почувствовать в ту эпоху, судя по даваемой оценке. В одном диалоге *Платона* *Парменид* говорит молодому *Сократу*: ему надо поучиться мыслительному искусству у *Зенона*, иначе истине придется

остаться вдали от него. Это «мыслительное искусство» ощущалось как некая необходимость для человеческой души, желающей подступиться к духовным первоосновам бытия.

Тот, кто, рассматривая продвижение человеческого развития к ступени мыслительного переживания, не видит, как с началом этой (мыслительной) жизни настоящее переживание – то есть существовавшее прежде образное переживание – прекратилось, тот будет рассматривать своеобразие и особенности философов шестого столетия до Р.Х. в ином свете, нежели тот, что предлагается в данном изложении. Мысль воздвигала вокруг человеческой души нечто подобное стене. Прежде душа своим ощущением находилась внутри явлений природы; она сопереживала эти природные явления так, как переживала деятельность своего собственного тела; они представляли перед ней в виде появляющихся образов, во всей их живости. Теперь же все эти живописные образы были погашены силой мысли. Где прежде простирались исполненные содержания картины, там теперь через внешний мир проникала мыслительная ткань. И только связав себя с мыслью, душа могла почувствовать себя в том, что распространялось вовне в пространстве и во времени. Подобное душевное настроение можно почувствовать, рассматривая *Анаксого́ра* из Клазомен в Малой Азии (род. ок. 500г. до Р.Х.). В своей душе он чувствует себя связанным с мыслительной жизнью; эта мыслительная жизнь оплетает подобно паутине то, что распространяется в пространстве и во времени. Распространяясь так, эта мыслительная жизнь проявляется как нус, мировой разум. Как существо он пронизывает всю природу. Однако сама эта природа описывается как конгломерат, состоящий из малых прасуществ. Природные процессы, реализующиеся благодаря взаимодействию этих прасуществ, являются тем, что воспринимают наши органы чувств, после того как живописные картины из природы отступили. Этих прасуществ называли гомойомериями. Человеческая душа переживает в себе связь с мировым разумом (нусом) в мыслях, в пределах своих стен; с помощью окон органов чувств она смотрит на то,

возникнуть чему из взаимодействия «гомойомерий» позволяет мировой разум.

В *Эмпедокле* (который род. около 490г. до Р.Х. в Агригенте) жила индивидуальность, в чьей душе старая и новая форма представлений сталкивались друг с другом в сильном споре. Он еще чувствует нечто от сотканности души с внешним бытием. Ненависть и любовь, антипатия и симпатия живут в человеческой душе; они живут также и вне стен, окружающих человеческую душу; жизнь души равным образом продолжается за пределами этих стен и проявляется в силах, которые разделяют и соединяют элементы внешней природы: воздух, огонь, воду и землю, обуславливая таким образом то, что органы чувств воспринимают во внешнем мире.

Эмпедокл в каком-то смысле встает перед природой, проявляющейся для органов чувств как обездушенная; он развивает душевное настроение, которое направлено против такого обездушивания. Его душа не может поверить, чтобы истинная сущность природы была тем, что хочет из нее сделать мысль. Менее всего она может допустить, что по отношению к природе она в действительности занимает лишь такое положение, которое вытекает из мыслительного мировоззрения. Надо представить себе, что происходит в такой душе, которая со всей остротой переживает внутреннее раздвоение, страдая от него. Тогда можно почувствовать, как в душе Эмпедокла воскресает древняя форма представления как сила ощущения, которую, однако, душа не хочет полностью осознать и исследует бытие в мыслительно-образной форме. Отголоски этой формы звучат в том изречении Эмпедокла, которые, будучи поняты из приведённых здесь пояснений, не будут выглядеть столь странно. Ведь в связи с ним приводятся следующие высказывания: «Прощайте. Не как смертный, но как бессмертный бог странствую я повсюду; ... и как только я вхожу в цветущие города, меня почитают и мужчины и женщины: они присоединяются ко мне тысячами, ища со мной путь к своему исцелению, так как ожидают от меня прорицаний, а другие – целебных заговоров от многочисленных болезней». Так одурманивает себя душа,

взбудораженная древним образом представления, которому она позволяет чувствовать свое собственное бытие как бытие некоего изгнанного бога, который из инобытия перемещен в обездушенный чувственный мир, и который поэтому чувствует землю «необитаемым местом», куда он заброшен как бы в наказание. Конечно, можно найти в душе Эмпедокла еще и другие ощущения; ведь в его изречениях порой сверкают молнии мудрости; его чувство по отношению к мыслительному мировоззрению отражено в таких настроениях.

Философы, которых называют атомистами, уже иначе, нежели эта индивидуальность стали смотреть на то, чем, вследствие рождения мысли, стала для души человека природа. Наиболее значительным из них считают *Демокрита* (род. в 460г. до Р.Х. в Абдере). Его предшественником был *Левкипп*.

У Демокрита гомойомерии Анаксагора стали гораздо более вещественными. У Анаксагора первичные частицы-существа ещё сравнимы с живыми зародышами; у Демокрита они становятся мертвыми, неделимыми частицами вещества, из которых, благодаря их различным комбинациям, состоят вещи внешнего мира. Они движутся друг от друга, друг к другу, друг через друга; так возникают процессы природы. — Мировой разум (нус) Анаксагора, который, как некое духовное (бестелесное) сознание, целенаправленным образом создает мировые процессы из взаимодействия гомойоморий, превращается у Демокрита в бессознательную природную закономерность (Ананке). — Душа хочет придавать цену лишь тому, что она может постигнуть как ближайший мыслительный результат; природа полностью обездушена; мысль как душевное переживание оказывается поблекшей до внутреннего теневого образа обездушенной природы. Так благодаря Демокриту выступил мыслительный прообраз всех более или менее материалистически окрашенных мировоззрений последующих времен.

Мир атомов Демокрита изображает внешний мир, некую природу, в которой ничего от «души» больше не живет. Мыслительные переживания в душе, посредством рождения которых человеческая душа стала обращать внимание на

самоё себя, у Демокрита – чисто теневые переживания. Тем самым частично характеризуется судьба мыслительных переживаний. Они приносят человеческой душе сознание её собственного существа, но в то же самое время наполняют её неизвестностью относительно себя самой. Посредством мысли душа переживает себя в себе самой, но в то же самое время она может почувствовать себя оторванной от духовной, независимой от неё мировой мощи, которая дает ей уверенность и внутреннюю стойкость. Высвобожденными в своей душе чувствовали себя те индивидуальности, которых в греческой духовной жизни называли «софистами». В их ряду наиболее значительным является *Протагор* (из Абдеры, 480-410гг. до Р.Х.). Наряду с ним рассматривают Горгия, Крития, Гиппия, Трисимаха, Продика. Софисты часто изображаются как люди, ведущие с мышлением поверхностную игру. Такое мнение во многом возникло от того, как их изобразил автор комедий Аристофан. Однако, помимо всего прочего, в качестве внешней причины для лучшей их оценки служит, например, то, что сам Сократ, до некоторой степени чувствовавший себя учеником Продика, характеризует его как человека, который немало содействовал благородству речи и мышления своих учеников. Взгляды Протагора выявляются в знаменитом изречении: «Человек есть мера всем вещам, сущим, что они есть, и несущим, что их нет». В образе мыслей, лежащем в основе этой фразы, мыслительное переживание ощущает себя как суверенное. Оно не ощущает связи с объективной мировой мощью. Когда Парменид полагает: чувства дают человеку мир заблуждений, - можно было бы пойти дальше и дополнить: Почему переживаемое мышление не может также вводить в заблуждение? Протагор мог бы возразить так: Какое дело человеку до того, является ли внешний для него мир иным, чем он его воспринимает и мыслит? Разве он представляет его для кого-то другого, а не для себя? Каким бы ни был он для другого существа, человеку нечего об этом заботиться. Ведь его представления должны служить *только ему*; с их помощью он должен находить свой путь в мире. Имея полную ясность о себе самом, он может не желать никаких иных представлений о мире, кроме тех, которые ему

служат. Протагор хочет быть в состоянии строить на мышлении; вот почему он опирает его лишь на совершенство его собственной мощи.

Тем самым, однако, Протагор, в некотором отношении противоречит духу, живущему в греческих глубинах. Этот «дух» явственно ощущается внутри греческой сущности. Он высказывается уже в надписи на дельфийском храме «Познай самого себя». Эта мудрость древнего оракула гласит так, как если бы в ней заключался призыв к поступательному развитию мировоззрения, протекающему от образного представления к мыслительному пониманию мировых тайн. Посредством этого призыва человеку указывают на его собственную душу. Ему говорят, что в ней он мог бы услышать речь, посредством которой мир высказывает свою сущность. Но тем самым его отсылают к тому, что порождает в его собственном существе неопределённость и неуверенность. Мыслящие умы Древней Греции должны были победить опасность этой, опирающейся на саму себя душевной жизни. Мысль в душе они должны были преобразовать в мировоззрение. – Софисты при этом попали в опасное русло. В них дух эллинизма встает на край пропасти; своей собственной мощью он хочет найти уравнивающую силу. Как уже пояснялось, следует обратить внимание на серьёзность и смелость этой попытки, чем просто обвинять, несмотря даже на то, что обвинения многих софистов вполне справедливы. – Тем не менее, эта попытка возникает на повороте греческой жизни естественным образом. Протагор жил в 480-410гг. до Р.Х. Пелопонесская война, происходившая на поворотном пункте греческой жизни состоялась в 431-404гг. до Р.Х. До этого отдельный человек в Греции был прочно привязан к социальным отношениям; община и традиция определяла масштаб его поступков и мышления. Отдельная личность имела ценность и значение только как член целого. При таких условиях ещё нельзя было ставить вопрос: в чём состоит ценность отдельного человека? Софистика ставит этот вопрос, делая тем самым шаг к греческому *просвещению*. Ведь, в сущности, этот вопрос таков: как устраивает человек

свою жизнь, после того, как он осознал пробужденную мыслительную жизнь?

От Ферекида (или от Фалеса) до софистов в Греции в развитии мировоззрений надо наблюдать постепенное вживание мысли, которая была рождена уже перед этими индивидуальностями. На их примере обнаруживается, как действует мысль, если она поставлена на службу мировоззрению. И все же это рождение заметно во всех сферах греческой жизни. Мировоззрение является лишь той областью, в которой эта общая жизненная тенденция проявилась как особый случай. Совершенно такой же ход развития можно было бы проследить в искусстве, поэзии, общественной жизни, в различных областях ремёсел, в коммуникациях. Такое наблюдение повсеместно свидетельствовало бы о том, как изменилась человеческая деятельность под влиянием той организации человека, которая привела к мыслительному мировоззрению. Не то, чтобы мировоззрение «открыло» мысль, нет, скорее оно само возникло благодаря тому, что родившуюся мыслительную жизнь оно поставило на службу ради построения картины мира, которая *прежде* строилась на основе других переживаний.

* * *

Если о софистах можно сказать, что они завели дух эллинизма на опасные рифы, что выразилось в словах «Познай самого себя», то в *Сократе* следует признать такую индивидуальность, которая выразила этот дух с высокой степенью совершенства. Сократ родился в Афинах в 470г. и был в 399г. до Р.Х. приговорен к смерти через отравление.

Исторически Сократ предстает перед исследователем благодаря двум источникам. Первый его образ нарисован его великим учеником Платоном (427г.-347г. до Р.Х.). Свое мировоззрение Платон излагает в виде диалогов. Сократ же выступает в этих диалогах в качестве учителя. Он является

тут как «мудрый», своим духовным водительством приводящий людей из своего окружения к высоким ступеням познания. Второй образ описан Ксенофоном в его «воспоминаниях» о Сократе. Вначале кажется, что Платон идеализировал сущность Сократа, а Ксенофон в своем изображении придерживался непосредственной действительности. Более глубоко вникающее в дело исследование могло бы прийти к выводу, что и Платон, и Ксенофан, рисуют тот образ Сократа, который каждый из них воспринял сообразно своей особой точке зрения; поэтому следует принимать во внимание, насколько оба дополняют и взаимно освещают друг друга.

Исполненным значения должно показаться то, что мировоззрение Сократа отражающее его индивидуальность и основной характер его душевной жизни полностью дошло до потомков. И Платон и Ксенофон описывают Сократа так, что создается впечатление, будто в нем постоянно говорит его личное мнение. Однако индивидуальность Сократа несёт в себе сознание: тот, кто высказывает личное мнение из истинных основ души, высказывает нечто большее, нежели человеческое мнение, нечто, являющееся выражением намерений миропорядка, высказанных посредством человеческого мышления. —Надеющиеся на то, что понимают Сократа принимают его как доказательство того, что в процессе мышления в человеческой душе реализуется истина, если эта человеческая душа связана со своей истинной сущностью так, как это имело место у Сократа. Рассматривая Сократа, Платон не излагает учение, «установленное» посредством размышления, нет, он дает высказаться *человеку* развитому в истинном смысле, и наблюдает то, что последний преподносит как истину. Форма отношения Платона к Сократу становится выражением того, чем является человек в своем отношении к миру. Значительно не только то, что Платон сообщает о Сократе, но и то, как он своим мастерством писателя запечатлел Сократа в мире греческой душевной жизни.

С рождением мысли человек был обращён к своей «душе». Возникает вопрос: Что же говорит эта душа, когда она обретает дар речи и выражает то, что вложили в нее

мировые силы? Благодаря позиции, которую занимает Платон по отношению к Сократу, можно получить такой ответ: В душе мировой разум говорит то, что он хочет сказать человеку. – Тем самым обосновывается *доверие* к откровениям человеческой души, поскольку она развивает в себе мысль. Под знаком этого доверия встает образ Сократа.

В древности грек по поводу важнейших вопросов жизни обращался к священным оракулам; там он получал прорицания о том, каковы воля и мнение духовных сил. Такая традиция была отголоском душевного переживания в образах. Посредством образа человек чувствовал себя связанным с господством сил, управляющих миром. Оракул был тогда учреждением, благодаря которому особо предрасположенный для этого человек находил путь к духовным силам лучшим образом, нежели другие люди. До той поры, пока человек не чувствовал себя отделенным от внешнего мира, естественным было ощущение, что этот внешний мир благодаря особым учреждениям мог выразить себя в большей степени, чем в повседневном переживании. Образ говорил извне; почему бы и внешнему миру не говорить особенно ясно в особых местах? Мысль говорила ко внутреннему души. Тем самым эта душа направлялась *на самоё себя*; она не могла вступить с другой душой в такую же связь, как с сообщениями священников оракулов. Человек должен был свою собственную душу отдать мысли. Он чувствовал, что мысль является общим достоянием людей.

В мыслительную жизнь мировой разум излучает себя помимо особых учреждений. Сократ чувствовал: в мыслящей душе живет сила, которую ищут в оракулах, в «местах прорицаний». «Демона» - духовную силу, ведущую душу, он ощущал в самом себе. Мысль привела душу к сознанию самой себя. – Своим представлением говорящего в нем «демона», который постоянно направлял его, говоря, что делать, Сократ хочет выразить следующее: душа, обретшая себя в мыслительной жизни, смеет чувствовать себя так, как если бы она общалась с мировым разумом. Вот как может быть выражена ценность того, чем обладает душа в мыслительном переживании.

Под влиянием этого воззрения в особенном свете предстает «добродетель». Поскольку Сократ ценил мысль, он должен был предположить, что истинная добродетель человеческой жизни раскрывает себя мыслительной жизни. Настоящая добродетель должна быть найдена в мыслительной жизни, так как мыслительная жизнь человека придает ему ценность. «Добродетели можно научиться» - так обычно выражают представление Сократа. Она может быть предметом обучения, поскольку ею должен обладать тот, кто поистине постигает мыслительную жизнь. Значительно то, что в этом отношении говорит о Сократе Ксенофон. Сократ наставляет ученика в добродетели. Происходит следующий диалог: Сократ говорит: «Полагаешь ли ты, что существует учение и наука о справедливости, точно также как учение о грамматике?» Ученик: «Да». Сократ: «Кого ты считаешь более твердым в грамматике, того, кто намеренно пишет и читает неправильно, или того, кто делает это ненамеренно?» Ученик: «Того, кто, как мне кажется, делает это намеренно, ибо, если бы захотел, мог бы сделать правильно». Сократ: «Не кажется ли тебе, что тот, кто намеренно неправильно пишет, умеет писать, а второй не умеет?» Ученик: «Без сомнения!» Сократ: «А кто лучше знает правду, тот, кто намеренно лжёт или обманывает, или тот, кто это делает ненамеренно?» (Воспоминания Ксенофона о Сократе, - *Memorabilia*, -перевод Гюфлинга). Сократу нужно дать ученику разъяснение, подвести к тому, чтобы он составлял правильные мысли о добродетели. То, что Сократ говорит о добродетели, имеет целью обосновать *доверие* к душе, познающей себя в мыслительном переживании. Правильной мысли о добродетели следует доверять больше, чем иным мотивам. Переживая добродетель в мыслях, человек придает ей цену.

Так в Сократе находит свое выражение то, к чему стремилась эпоха, предшествующая Сократу: уважение и признание ценности того, что было дано человеческой душе посредством пробуждения мыслительной жизни. Под влиянием этой идеи находится педагогический метод Сократа. Он подступает к человеку, предполагая, что в том есть мыслительная жизнь, нужно лишь пробудить её. Вот

почему он направляет свои вопросы так, чтобы создать у спрашиваемого предпосылки к пробуждению его мыслительной жизни. В этом состоит сущность методики Сократа.

Платон, родившийся в Афинах в 427г. до Р.Х.Б будучи учеником Сократа, ощущал, что благодаря этой методике в нём утверждается доверие к мыслительной жизни. То, что стремилось выявиться во всем предшествующем ходе развития, достигает в Платоне своего апогея. Это идея о том, что в мыслительной жизни проявляется подобно откровению мировой дух. Это чувство освещает всю душевную жизнь Платона. Все, что человек познает посредством органов чувств, или как-то иначе, не имеет цены до тех пор, пока душа не осветит этого светом мысли. Философия становится для Платона наукой об идеях как об истинно сущем. *Идея* есть откровение мирового духа посредством мыслительного откровения. Свет мирового духа светит в человеческой душе, раскрывая себя там в виде идей; и человеческая душа, постигая идеи, объединяется с силой мирового духа. Мир, распростёртый во времени и в пространстве подобен массе морской воды, в которой отражаются звёзды; однако действительно лишь то, что отражается как идея. Таким образом, весь мир превращается для Платона в действующие друг на друга идеи. Их действия в мире осуществляются благодаря тому, что идеи отражаются в гиле (Hyle), праматерии. Посредством этого отражения возникает то, что человек видит как множество отдельных вещей и отдельных процессов. Но познание не следует распространять на гиле, первовещество, ибо в нем нет истины. К ней человек приходит только тогда, когда отделит от мирового образа все, что не есть идея.

Для Платона человеческая душа живет в идее: но эта жизнь построена так, что эта душа не во всех своих проявлениях является откровением её жизни в идеях. По мере своей погруженности в жизнь идей душа является в качестве «разумной души» (души как носительницы мысли). Таковой душа является тогда, когда в восприятии мысли она открывается самой себе. Но открываться только таким образом она в земном бытии не может. Она по

необходимости выражает и то, чем является она как «неразумная душа» (душа, не являющаяся носителем мысли). Как последняя она снова выступает в двояком виде: как душа, развивающая мужество и как душа, исполненная вожделений. Отсюда видно, что Платон различает в человеческой душе три члена или части: душу разумную, душу мужественную и душу вожделений. Однако, мы лучше определим дух представлений Платона, если выразим их следующим образом: по своей сути душа является членом мира идей. Как таковая она является душой разумной. Но действует она так, что к своей жизни в разуме добавляет деятельность опосредованную в мужестве и вожделении. В этом тройственном проявлении она является земной душой. Как душа разумная она, через физическое рождение нисходит к земному бытию, а со смертью входит снова в мир идей. Насколько она является разумной душой, настолько она *бессмертна*, ибо как таковая она соперничает вечное бытие мира идей.

Это учение Платона о душе является значительным фактом в эпоху восприятия мысли. Пробуждённая мысль указала человеку на душу. Развиваемые Платоном воззрения на душу являются в целом результатом восприятия мысли. В Платоне мысль отважилась не только указать на душу, но и выразить, что такое душа, некоторым образом описать её. То, что мысль должна была сказать о душе, дало последней силу *познать себя в вечности*. Ведь мысль в душе освещает даже природу времени, расширяя при этом своё собственное существо за временные пределы. Душа воспринимает мысль. В земной жизни душа раскрывает себя так, что чистый образ мысли не может развиваться в ней. Откуда же приходит мыслительное переживание, если оно не может быть развито в земной жизни? Его образует *воспоминание* о предземном, чисто духовном состоянии. Охватывая душу, мысль не довольствуется земным существованием души. Мысль открывается душе в предсуществовании (*Praeexistenz*) в духовной мире (мире идей), и душа добывает её во время своего земного существования благодаря воспоминанию о той жизни, которую она вела в духе.

Из такого воззрения на душу вытекает то, что должен был сказать Платон о нравственной жизни. Душа нравственна, если она устраивает жизнь так, что в наибольшей степени выражает себя в качестве разумной души. *Мудрость* является той добродетелью, которая происходит из разумной души; она облагораживает человеческую душу; *твердость духа* подобает душе мужественной, *спокойная осмотрительность* - душе возделений. Две последние добродетели возникают, если разумная душа становится властительницей духовных проявлений двух других. Если же все три добродетели взаимодействуют в человеке гармонично, возникает то, что Платон называет *справедливостью* - направленностью ко благу, *Dikaiosyne*.

Ученик Платона *Аристотель* (род. 384 г. до Р.Х. в Стагире во Фракии, ум. 321 г. до Р.Х.) наряду со своим учителем знаменует высшую точку греческого мышления. При нём вживание мысли в мировоззрение уже совершилось и пришло к успокоению. Мысль вступила в свои права, чтобы из себя постичь существ и процессы мира. Платон использует свои представления ещё и для того, чтобы установить господство мысли и вести её к миру идей. У Аристотеля это господство становится самоочевидным. Он идет дальше, утверждая это господство во всех областях познания. Аристотель понимает, как пользоваться мыслью в качестве инструмента, проникающего в сущность вещей. Для Платона речь идет о том, чтобы преодолеть вещь или существо внешнего мира; преодолев их, душа несёт в себе идею, от которой внешнее существо имеет лишь тень, чуждую ему, и парящую над ним в духовном мире истины. Аристотель хочет погрузиться в существа и процессы, и то, что при этом погружении находит душа, является для него существом самой вещи. Душа чувствует, как если бы она всего лишь вынула это существо из вещи и привела его для себя в мысленную форму, для того, чтобы мочь нести это в себе как напоминание о вещи. Таким образом, для Аристотеля идеи находятся *в* вещах и процессах; они являются *одной стороной* вещей, той, которую душа может извлечь из них собственными средствами; другой стороной, которую душа извлечь из вещей не может, и благодаря которой вещи

обладают своей, построенной на самой себе жизнью - является вещество, материя (Hyle).

Также как у Платона, на чьё мировоззрение проливает свет именно учение о душе, обстоит дело и у Аристотеля. У обоих мыслителей их мировоззрение в целом может быть охарактеризовано посредством характеристики их воззрений о душе. Конечно, у обоих мыслителей есть много отдельных частных деталей, для которых в данном изложении не нашлось места; однако у обоих их взгляды на душу указывают направленность их способа представления.

Платон рассматривает то, что живёт в душе и, как таковое, причастно духовному миру; для Аристотеля важно то, как душа в человеке отображает себя для его собственного познания. Как в другие вещи душа должна также погрузиться в самоё себя, чтобы найти в себе то, что составляет её сущность. Именно идея, которую - в соответствие с Аристотелем - человек находит в существующей вне души вещи, является сущностью этой вещи; но душа претворила эту сущность в форму идеи, чтобы обладать ею для себя. Идея действительна, но не в познающей душе, а во внешней вещи, совместно с веществом (Hyle). Но если душа погружается в самое себя, она находит идею как таковую в действительности. В этом смысле душа является идеей, но идеей активной, деятельным существом. И в жизни человека она ведёт себя также как такое деятельное существо. В эмбриональной жизни человека она охватывает телесное. В то время как в существующей вне души вещи идея и вещество составляют нераздельное единство, в случае человеческой души и её тела это происходит иначе. Тут самостоятельная человеческая душа охватывает телесное, аннулирует уже действующую в теле идею, и сама занимает её место. По Аристотелю, в телесности, с которой связывает себя человеческая душа, уже живет душевное. Ибо он полагает, что в теле растения, и в теле животного действует некое подчинённое душевное начало. Тело, несущее в себе душевное начало растения и животного, словно оплодотворяется человеческой душой; таким образом, для земного человека телесно-душевное соединяется с духовно-душевым. Это последнее упраздняет самостоятельную

деятельность телесно-душевного в течение человеческой земной жизни и само использует телесно-душевное, в качестве своего инструмента. Вследствие этого возникает пять разновидностей души, которые у Аристотеля проявляются как пять душевных членов: душа растительная (Threptikon), душа осязающая (Esthetikon), душа, развивающая вождения (Orektikon), душа, развивающая волю (Kinetikon), и духовная душа (Dianoetikon). Духовной душой человека делает то, что принадлежит духовному миру и связывает себя с телесно-душевым в эмбриональной жизни: другие душевные члены возникают благодаря тому, что духовная душа раскрывается в телесном и, посредством него, ведет земную жизнь. Взгляд Аристотеля на духовную душу раскрывает и его взгляд на духовный мир вообще. – Образ мира по Аристотелю предстает перед наблюдающим взором так: внизу живут вещи и процессы, являя вещество и идею; чем выше поднимается взор, тем больше исчезает то, что носит вещественный характер; чисто духовное – явленное человеку как идея – появляется как мировая сфера, в которой, как чистая духовность движущая всем, пребывает сущность божественного. – Этой мировой сфере принадлежит духовная человеческая душа; перед тем как соединиться с телесно-душевым, она существует не как индивидуальное существо, но лишь как часть мирового духа. Посредством этого соединения она обретает свое индивидуальное, обособленное от мирового духа бытие; после отделения от телесного она продолжает жить дальше как духовное существо. Так индивидуальное душевное существо берет свое начало с человеческой земной жизнью, и живет затем дальше как бессмертное. Предсуществование души до земной жизни принимает Платон, но не Аристотель. Это естественно как для Аристотеля, считающего, что идея находится в вещах, так и для Платона, который представляет себе идею парящей над вещью. Аристотель находит идею в вещи; душа же именно в теле достигает того, чем должна она стать в духовном мире как индивидуальность.

Аристотель такой мыслитель, который дает возможность мысли, соприкасаясь с существом мира раскрыться в мировоззрение. Эпоха перед Аристотелем привела к

переживанию мысли; Аристотель улавливает мысли, и использует их в отношении того, что является ему в мире. Усвоенный им способ как само собой разумеющееся жить в мыслях, приводит Аристотеля также и к тому, что он открывает законы мыслительной жизни, логику. Такая наука могла возникнуть только после того, как пробуждённая мысль развилась до зрелой жизни, и пришла к такому гармоничному сочетанию с вещью внешнего мира, как это имело место у Аристотеля.

Мыслители, на которых Древняя Греция, да и вся античность в целом указывает как на современников и последователей Аристотеля, были по сравнению с ним личностями гораздо меньшего значения. Они производят впечатление, как будто им недостает способностей, чтобы подняться на ту познавательную ступень, на которой стоял Аристотель. Возникает чувство, что они расходятся с ним, поскольку им приходится составлять воззрение о вещах, которые им не вполне понятны. Хотелось бы дедуцировать их воззрения исходя из их недостатков: будучи спровоцированы ими, они высказывали мнения, по существу уже опровергнутые Аристотелем.

Такое впечатление получаешь, прежде всего, от *стоиков* и *эпикурейцев*. К первым, ведущим свое название от колонной залы Стоя в Афинах, где они учились, относится *Зенон из Китиона* (336-264гг. до Р.Х.), *Клеант* (331-233гг. до Р.Х.), *Хризипп* (280-208гг. до Р.Х.) и другие. Они берут из прежних мировоззрений то, что кажется им в них разумным; но в первую очередь они хотят посредством наблюдения над миром узнать, какое место в мире занимает человек. В зависимости от этого они хотят определить, как должна быть устроена жизнь, чтобы она соответствовала мировому порядку, чтобы человек в соответствие с этим мировым порядком изживал то, что отвечает его сущности. - Свою природную сущность человек заглушает – по их воззрениям - вожделениями, страстями, желаниями; благодаря равновесию и отсутствию потребностей он лучше всего чувствует, кем он должен и может быть. Идеал человека - «мудрец», у которого никакие пороки не омрачают внутреннее раскрытие его собственного существа.

Если до Аристотеля мыслители раздумывали над тем, как достичь доступного для человека познания, после того как этот человек посредством восприятия мыслей пришел к полному осознанию своей души, то со стоиками началось размышление над вопросом: что должен делать человек, дабы наилучшим образом выразить свою человеческую сущность?

Эпикур (род.342, ум. 270гг. до Р.Х.) своеобразным способом выстраивал элементы, предварительно заложенные ещё в атомистике. На их основе возводит он своё представление о жизни; оно может быть рассмотрено как ответ на вопрос: Поскольку человеческая душа поднимается из мировых процессов подобно цветку, как следует ей жить, чтобы свою обособленную жизнь, свою самостоятельность формировать в соответствие с разумным мышлением? Эпикур смог ответить на этот вопрос только в такой форме, когда во внимание принимают жизнь человека между рождением и смертью; ведь при всем желании из атомистического мировоззрения не могло получиться ничего иного. В качестве особенной жизненной загадки для такого мировоззрения выступает боль, страдание. Ибо страдание является фактом, который отстраняет душу от сознания её единства с вещами мира. Движение звёзд, выпадение дождя в смысле предшествующих мировоззрений можно рассматривать как движение руки, и в том и в другом чувствуя единое душевно-духовное начало. То, что процессы в человеке могут причинять страдания, боли, которых вне человека нет, подвигает душу к признанию особенности её существа. Учение о добродетелях, как оно дано у Эпикура, предлагает жить в созвучии с мировым разумом; оно может по понятным причинам отдавать предпочтение такому жизненному идеалу, который стремится к уменьшению страданий, неудовольствия. Так все, что устраняет неудовольствие, становится высшим жизненным благом эпикурейства.

В последующих периодах древности такое понимание жизни обрело многочисленных последователей, особенно среди стремящихся к образованности римлян. Римский поэт *Лукреций Карус* (96-55 гг. до Р.Х.) в своем стихотворении «О

природе» дал этому пониманию совершенное по форме выражение.

Восприятие мысли приводит человеческую душу к признанию себя самой. Но может также наступить следующее: душа чувствует себя не в состоянии так углубить мыслительное переживание, чтобы в нём она отыскала связь с основами мира. Душа чувствует себя оторванной от связи с этими основами, и происходит это из-за мышления: душа чувствует, что её сущность заключена в мышлении; однако она не находит пути, чтобы обрести в мыслительной жизни не только своё собственное обоснование, но и нечто иное. Тогда ей остается только отказаться от всякого истинного познания. Это случилось с *Пирроном* (360-270гг. до Р.Х.) и его последователями, чьё учение называют *скептицизмом*. Скептицизм – мировоззрение сомнения - не приписывает мыслительной жизни никаких иных способностей, кроме создания человеческого мнения о мире; он не хочет судить о том, имеет ли это мнение какое-либо значение для мира вне человека.

Эта шеренга греческих мыслителей представляет собой в некотором смысле законченную картину. Хотя следовало бы признать, что такое сведение воедино индивидуальных воззрений слишком легко выявляет внешний характер и во многих отношениях имеет лишь подчиненное значение. Ведь существенным остается всё же рассмотрение отдельных индивидуальностей; получение впечатления от того, как в этих отдельных индивидуальностях, на частных случаях раскрывается откровение общечеловеческого начала. Тем не менее, в этой шеренге греческих мыслителей виден процесс рождения, раскрытия и жизни мысли; в досократиках – своего рода прелюдия, в Сократе, Платоне и Аристотеле – апогей, а в более позднее время - деградация мыслительной жизни, своего рода растворение её.

Кто внимательно проследит этот процесс, может придти к вопросу: действительно ли мыслительная жизнь обладает силой дать душе всё то, к чему душа пришла, посредством чего она обрела полное сознание самой себя? Греческая мыслительная жизнь имеет для беспристрастного исследователя один элемент, который позволяет ей в лучшем

смысле считаться «совершенной». Дело обстоит так, как если бы в греческих мыслителей мыслительная сила вложила все, что она скрывала в себе самой. Кто хотел бы рассудить иначе, при точном анализе заметит, что в его суждение где-то вкралась ошибка. Более поздние мировоззрения посредством иных душевных сил произвели нечто иное: тем не менее, поздние мысли как таковые построены так, что они по своему подлинному содержанию в той или иной форме уже существовали у каких-либо греческих мыслителей. То, что может быть помыслено, то, что мышление и познание может быть подвергнуто сомнению - все это выступает в греческой культуре. В мыслительном откровении душа познает себя в своей сущности.

И всё же показала ли душе греческая мыслительная жизнь наличие в этой мыслительной жизни той силы, которая дала этой душе *всё*, пробужденное в ней? Являясь неким отзвуком греческой душевной жизни, перед этим вопросом встает то мировоззренческое течение, которое называют *неоплатонизмом*. Главный его представитель, *Плотин* (205-270гг. по Р.Х.) Предтечей его можно назвать *Филона*, который жил в Александрии в начале нашего летоисчисления. Однако Филон для построения своего мировоззрения не опирается на творческую силу мысли. В большей степени он применяет мысль, чтобы понять откровения Ветхого Завета. То, что изложено в нём как факты, Филон истолковывает мыслительно, аллегорически. Рассказы Завета становятся для него символическими образами душевных процессов, к которым он хочет приблизиться на мыслительном уровне. *Плотин* не видит в мыслительной жизни нечто такое, что охватывает душу во всей полноте её жизни. Позади мыслительной жизни должна лежать иная душевная жизнь. Понимание на мыслительном уровне скорее набрасывает покров над *этой* душевной жизнью, нежели раскрывает её. Душа должна преодолеть сущность мысли, уничтожить её в себе и после этого уничтожения придти к переживанию, которое соединит её с первичной сущностью (Urwesen) мира. Посредством мысли душа обращается к себе самой; теперь она должна постичь в себе нечто такое, что снова выведет её из той области, куда

её занесла мысль. Плотин стремится к просветлению, которое наступает в душе после того, как она оставит ту область, в которую её занесла мысль. Он надеется подняться к мировому существу, которое не принимает участия в мыслительной жизни; вот почему мировой разум, к которому стремились Платон и Аристотель, для него не является последней инстанцией, к которой приходит душа, мировой разум суть творение Высшего, лежащего по ту сторону всякого мышления. Все мировое свершение вытекает из этого сверх-мысленного (умонепостигаемого) начала, которое нельзя сравнить ни с чем, подвластным мысли. — Мысль, как могла она выявиться в греческой духовной жизни, в период до Плотина как бы замкнулась в своей сфере и, тем самым, исчерпала все возможности, позволявшие человеку контактировать с ней. И вот Плотин отыскивает иные источники, нежели те, что лежат в откровении мысли. Он выходит за пределы постоянно развивающейся мыслительной жизни и вступает в область мистики. Здесь не предполагалось рассматривать развитие мистики как таковой; данное рассмотрение посвящено мыслительной жизни и тому, что из него происходит. И, тем не менее, на различных этапах духовного развития человечества имели место связи мыслительного мировоззрения с мистикой. Такая связь существовала и у Плотина. Чистое мышление в его душевной жизни не является доминирующим. Он обладает собственным душевным опытом, отражающим внутреннее переживание без присутствия мысли в душе - мистическое переживание. В этом переживании он чувствует свою душу соединённой с основой мира. Однако то, как он изображает связь мира с этой мировой основой, приходится выражать посредством мыслей. Мировая сущность вытекает из умонепостигаемого (сверхмыслительного) начала. Умонепостигаемое суть самое совершенное. То, что исходит из него менее совершенно. Так оно опускается до видимого мира, до наименее совершенного. Внутри последнего находится человек. Посредством совершенствования своей души он должен отбросить то, что может дать ему мир, в котором он теперь находится; так человек находит путь,

который делает из него существо соответствующее совершенному первоисточнику.

Плотин предстаёт как индивидуальность, которая чувствует себя не в состоянии продолжать греческую мыслительную жизнь. Он не может найти ничего, что, следуя из самой мысли, обусловило бы дальнейшее произрастание мировоззренческой жизни. Рассматривая смысл мировоззренческой эволюции, мы вправе сказать: образные представления уступают место мыслительным представлениям: таким же образом мыслительное представление должно было бы превратиться в нечто иное. Однако в эпоху Плотина мировоззренческая эволюция до этого еще не дозрела. Вот почему Плотин оставляет мысль и ведет поиски за пределами мыслительной жизни. Тем не менее, греческие мысли, будучи оплодотворены его мистическим переживанием перерабатываются в эволюционные идеи, которые представляют мировое свершение как формирование в нисходящем порядке из наиболее совершенных существ ступенчатой последовательности существ несовершенных. В мышлении Плотина греческие мысли продолжают действовать, но они уже не прорастают дальше, подобно организму; они вбираются мистическим переживанием и претерпевают изменения, обусловленные уже не ими самими, а силами лежащими вне мышления. Сторонниками и продолжателями этого мировоззрения являются *Аммоний Саккас* (175-242гг. по Р.Х.), *Порфирий* (232-304гг. по Р.Х.), *Ямблих* (который жил в 4веке по Р.Х., ум 325г), *Прокл* (410-485гг по Р.Х.) и другие.

Как через Плотина и его последователей греческое мышление, будучи окрашено более платонически, продолжает свое развитие под влиянием немислительного элемента, так и мышление пифагорейских оттенков развивается подобным образом посредством Нигидуса Фигула, Апполония Тианского, Модерата Гадесского и других.

МЫСЛИТЕЛЬНАЯ ЖИЗНЬ ОТ НАЧАЛА ХРИСТИАНСКОГО ЛЕТОИСЧИСЛЕНИЯ ДО ИОАННА СКОТА ИЛИ ЭРИГЕНЫ

В период, следующий за расцветом греческого мировоззрения, это последнее погружается в религиозную жизнь своего времени. Мировоззренческий поток некоторым образом исчезает в религиозных движениях и снова выходит на поверхность лишь в более позднее время. Отсюда не следовало бы делать вывод, что эти религиозные движения не связаны с поступательным развитием мировоззренческой жизни. Это неоднократно имело место в самом широком смысле. И всё же в наши намерения не входит говорить что-либо о развитии религиозной жизни. Тут надо характеризовать только развитие мировоззренческой жизни, насколько оно происходит из мыслительной жизни как таковой.

После угасания греческой мыслительной жизни духовная жизнь человечества вступает в период, когда религиозные импульсы становятся движущей силой и для мыслительного мировоззрения. Тем, чем для Плотина являлось его собственное мистическое переживание, инспирировавшее его идеи, для человеческого духовного развития в широких жизненных масштабах становятся религиозные импульсы; это происходит в период, который начинается с угасания эллинистического мировоззрения и продолжается примерно до *Скота Эригены* (ум.877г. по Р.Х.). – Развитие мысли в этот период полностью не прекращается; развиваются всеобъемлющие, даже величественные мыслительные построения. И все же мыслительные силы для этих построений базируются не на самих себе, но проистекают из религиозных импульсов.

В этот период религиозный тип представлений заполняет развивающиеся человеческие души; из этого типа представлений вытекает образ мира. Мысли, выявляющиеся при этом суть продолжение эллинистических мыслей. Их берут, их преобразуют; но им не позволяют расти самим по себе. Мировоззрения выступают из подоснов религиозной жизни. То, что живет в них, не является раскрывающейся мыслью: это религиозные импульсы, стремящиеся выразить себя в завоёванных мыслях.

Это развитие можно рассмотреть на примере отдельных значительных явлений. В этом случае мы увидим, как на европейской почве платонический и более древний тип представлений стремится понять, что возвещают религии, или борется с ними. Значительные мыслители пытаются обосновать религиозные откровения по отношению к древним мировоззрениям. – Так появляется то, что история называет *гнозисом* в более христианской, или в более языческой окраске. С гнозисом связаны такие индивидуальности как Валентин, Василид, Маркион. Их мыслительное творчество есть всеобъемлющие представления об эволюции мира. Познание, гнозис, поднимаясь от мыслительного к сверхмыслительному, завершается на представлении высшего существа, созидающего мир. Это существо далеко отстоит надо всем, что воспринимается человеком как мир. Также далеко отстоят и существа, произведшие из себя мир, эоны. Однако эти последние образуют нисходящий эволюционный ряд, так что один эон, как более несовершенный, всегда происходит из более совершенного. В качестве такого эона, стоящего на более поздней эволюционной ступени следует рассматривать творца воспринимаемого человеком мира, мира, к которому принадлежит и сам человек. С этим миром может связать себя один эон высшей степени совершенства. Один эон, который оставался в чисто духовном, совершенном мире и продолжал там свое развитие в самом лучшем смысле, в то время как другие эоны производили несовершенное и, в конце концов – чувственный мир с человеком. Так осмысливает гнозис связь двух миров, прошедших разные эволюционные пути, на которых затем в некий момент

времени несовершенный мир получает от совершенного побуждение для нового развития по направлению к этому совершенному. Гностики, склонявшиеся к христианству, видели во Христе Иисусе того совершенного эона, который связал себя с земным миром.

Такие индивидуальности как *Клемент Александрийский* (ум. ок. 211г. по Р.Х.) и *Ориген* (род. ок.183г.по Р.Х.) стояли в большей степени на почве догматического христианства. Клемент рассматривает эллинистические мировоззрения как подготовку к христианскому откровению и использует их как инструмент, для выражения и защиты христианских импульсов. Подобным образом поступает и Ориген.

Как бы стекаясь во всеобъемлющий поток представлений, проявляется инспирированная религиозными импульсами мыслительная жизнь в трудах *Дионисия Ареопагита*. Эти труды впервые упоминаются с 533г. по Р.Х., и написаны, вероятно, лишь немного раньше; тем не менее, они в своих основных чертах – но не в отдельных положениях – возвращаются к более раннему мышлению этого периода. – Их содержание можно было бы резюмировать следующим образом: если душа вырывается из всего, что она может воспринимать и мыслить как бытие (существующее), если она также выходит за пределы всего, что она может мыслить как небытие (несуществующее), то она может духовно предчувствовать область надбытийного, сокрытого Божественного существа. В нём соединены изначально сущее, изначально благое и изначально прекрасное. Исходя из этой изначальной троичности, душа созерцает нисходящих по рангу существ, которые в иерархическом порядке доходят до человека.

Скот Эригена в девятом веке перенимает это мировоззрение, и перестраивает его на свой лад. Мир для него представляет собой эволюцию в четырех «природных формах». Первой является «творящая и несотворённая природа». В ней содержится чисто духовная первопричина мира, из которой развивается «творящая и сотворённая природа». Это сумма чисто духовных сущностей и сил: они своей деятельностью производят впервые «сотворённую и не творящую природу», к которой принадлежит и чувственный

мир, и человек. Эти последние развиваются таким образом, что становятся воспринятыми «несотворённой и не творящей природой», внутри которой действуют факторы спасения, религиозной благодати ит.д.

В гностическом мировоззрении, мировоззрениях Дионисия, Скота Эригены, человеческая душа чувствует себя коренящейся в некоей основе мира, которую она обретает себе не силой мысли, но от которой она хочет воспринять мир мыслей в качестве дара. В собственной силе мысли душа не чувствует себя уверенной; тем не менее она стремится к тому, чтобы мысленно пережить свое отношение к основе мира. Мысль, которая у греческих мыслителей жила благодаря своей собственной силе, душа оживляет в себе посредством иной силы, которую она добывает из религиозных импульсов. В этот период бытие мысли таково, что её собственная сила дремлет. Здесь можно было бы даже вспомнить образное представление из столетий, предшествовавших рождению мысли. Это образное представление расцветало в глубокой древности, подобно расцвету мыслительной жизни в Греции; затем оно извлекало свои силы из других импульсов, и только пройдя это промежуточное состояние, преобразилось в мыслительное переживание. То, что предстает перед нами в первые столетия христианского летоисчисления, есть некое промежуточное состояние в развитии мысли.

В Азии, где распространились воззрения Аристотеля, возникает стремление выразить религиозные импульсы семитов посредством идей греческого философа. Будучи пересажено затем на европейскую почву, это стремление вступает в европейскую духовную жизнь благодаря таким мыслителям как *Аверроэс*, крупный последователь Аристотеля (1126-1198гг. по Р.Х.), *Маймонид* (1135-1204гг. по Р.Х.) и другие. - По мнению Аверроэса, предполагать наличие особого мыслительного мира в человеческой индивидуальности было бы заблуждением. Существует лишь один единственный мыслительный мир в божественном первосуществе. Как свет может отражаться во многих зеркалах, так один единственный мыслительный мир проявляется во многих людях. Хотя в течение земной

человеческой жизни мыслительный мир совершает поступательное развитие, но в действительности оно является процессом, протекающим в духовной единой первооснове. Умрёт человек, и индивидуальное проявление через него просто прекращается. Его мыслительная жизнь теперь существует лишь в *единой мыслительной жизни*. -

Это мировоззрение позволяет греческой мыслительной жизни действовать дальше, прикрепляя эту мыслительную жизнь к единой божественной основе мира. Оно производит впечатление, как если бы в нём выражалась неспособность развивающейся человеческой души почувствовать самобытную силу мысли; вследствие этого душа перемещает эту силу в некую внечеловеческую мировую власть.

МИРОВОЗЗРЕНИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА

Новый элемент, порожденный из самой мыслительной жизни, обнаруживается у *Августина* (354-430гг. по Р.Х.); этот элемент незаметно струится дальше под покровом религиозных представлений, и лишь в позднем средневековье выступает явно. Это новшество является у *Августина* как ретро воспоминание присущее греческой мыслительной жизни. Глядя вокруг себя и в себя, он говорит себе: пусть всё, что обычно открывает мир обманчиво и непознаваемо – зато в одном нельзя сомневаться: в достоверности непосредственного душевного переживания. Оно не сообщается мне посредством восприятия, которое может меня обмануть; я сам нахожусь внутри этого душевного переживания; оно *есть*, ибо я оказываюсь в том, чем обусловлено его бытие.

В сравнении с греческой мыслительной жизнью в этих представлениях можно заметить нечто новое, хотя они вначале походили на ретро воспоминания о ней. Греческое мышление указывает на душу. Августин указывает на центральный пункт душевной жизни. Греческие мыслители рассматривали душу в её отношении к миру; у Августина же душевной жизни противостоит *нечто в ней самой*; душевная жизнь рассматривается как особенный, замкнутый в себе мир. Центральный пункт душевной жизни можно быть обозначен как «я» человека. Для греческих мыслителей загадкой стало отношение души к миру; для новых мыслителей – отношение «я» к душе. У Августина это всего лишь предвестие; последующие мировоззренческие устремления должны были ещё многое сделать ради приведения в согласие мировоззрения и религии до тех пор, пока это новшество, вступившее ныне в духовную жизнь, было ясно осознано ими. И всё же в последующие периоды времени жило более или менее неосознанное душами стремление рассматривать мировую загадку так, как того требовал этот новый элемент. У мыслителей, таких как *Ансельм Кентерберийский* (1033-1109гг по Р.Х.), *Фома Аквинский* (1227-1274гг. по Р.Х.) это проявляется ещё таким образом, что они, хотя и приписывают опирающемуся на самоё себя человеческому мышлению способность исследовать до известной степени мировые процессы, но, тем не менее, ограничивают эту способность. Для них имеется высшая действительность, к которой предоставленное само себе мышление никогда придти не сможет, которая, однако, должна быть раскрыта этому мышлению в религиозной форме. Человек - по Фоме Аквинскому - со своей душевной жизнью укоренен в мировой действительности; однако эта душевная жизнь не в состоянии, исходя из самой себя, познать эту действительность в её полном объеме. Человек не смог бы узнать, как поставлено его существо в становлении мира, если бы к нему не склонялось то духовное существо, познание о котором для человека недостижимо, и не сообщало бы на путях откровения то, что должно было бы остаться сокрытым для познания, построенного лишь на своих собственных силах. Исходя из этой предпосылки,

Фома Аквинский строит свою картину мира. Она состоит из двух частей; первая содержит в себе истины об естественном ходе вещей, раскрывающиеся посредством собственной мыслительной жизни; эта часть вливается в другую, в которой находится то, что подступает к человеческой душе из Библии и религиозного откровения. Итак, если душа хочет почувствовать себя в полноте своего существа, в неё должно проникать нечто недоступное для её собственной жизни.

Фома Аквинский с полным доверием относится к мировоззрению Аристотеля. Аристотель становится для него как бы мастером в мыслительной жизни. Поэтому Фома становится хотя и наиболее значительным, но, тем не менее, лишь одним из многочисленных индивидуальностей средневековья, которые в целом используют мыслительное построение Аристотеля для возведения своего собственного. Аристотель на века становится «мастером тех, кто знает»: этими словами Данте выразил почтение, воздаваемое Аристотелю в средневековье. - Фома Аквинский стремится по образцу Аристотеля постичь то, что постижимо для человека. Мировоззрение Аристотеля становится для него вождем до той границы, до которой человеческая душевная жизнь в состоянии добраться своими собственными силами; по ту сторону этой границы находится то, до чего – по Фоме - греческое мировоззрение добраться не сумело. Таким образом, для Фомы Аквинского человеческое мышление нуждается в некоем ином свете, которым оно должно быть освещено. Этот свет он находит в откровении. Последующие мыслители тоже ориентировались на откровение: они больше не могли мириться с эллинистической формой мыслительной жизни. Им было недостаточно того, что мышление понимает мир; они предполагали наличие возможности самому мышлению дать некий, поддерживающий его фундамент. Возникло стремление обосновать отношение человека к его душевной жизни. Итак, человек смотрит на себя как на существо, которое существует в своей душевной жизни. Если мы назовем это «нечто» «я», то можем сказать: в новое время внутри душевной жизни пробудилось сознание «я», подобно тому, как в греческой мировоззренческой жизни родилась мысль. Сколь разные формы не принимали бы

мировоззренческие стремления в этот период, все они, тем не менее, вращаются вокруг исследования «я»-существа. Только не всегда этот факт ясно осознается мыслителями. Они большей частью полагают, что занимаются совершенно иными вопросами. Можно говорить о том, что «загадка «я»» выступает в разнообразных маскирующих обликах. Иногда она живет в мировоззрении мыслителя в столь скрытой форме, что утверждение, будто бы он занимается тем или иным аспектом этой загадки, выглядит как произвольное, насильно навязываемое мнение. – В девятнадцатом столетии борьба за разрешение «загадки «я»» проявляется наиболее интенсивно, и современные мировоззрения живут в самом средоточии этой борьбы.

Эта «мировая загадка» живет уже в средневековом споре между реалистами и номиналистами. Выдающимся представителем *реализма* можно назвать *Ансельма Кентерберийского*. Для него общие понятия, которые составляет человек, рассматривая мир, есть не только наименования, построенные душой; нет, они коренятся в реальной жизни. Если мы образуем общее понятие «львы» чтобы тем самым дать наименование всем львам, то в смысле чувственно-воспринимаемого бытия реально существуют, конечно, только отдельные львы; тем не менее, общее понятие «лев» является не только объединяющим наименованием, которое имеет значение лишь, будучи употребляемо человеческой душой. Оно кренился в некоем духовном мире, тогда как отдельные львы являются лишь многочисленными воплощениями единой «львиной природы», выражающейся в «идее льва». - Против подобной «реальности идей» выступили такие *номиналисты* как *Росцелин* (тоже в 11 веке по Р.Х.). Для него «общие идеи» являются лишь обобщающими наименованиями - именами, которые душа строит себе для своего употребления и ориентации, которым, однако, не соответствует никакая реальность. Реальны только отдельные вещи. Этот спор характеризует душевное настроение оппонентов. И те, и другие чувствуют необходимость исследовать то, какую цену и значение имеют мысли, которые должна строить душа. Они относятся к мысли иначе, чем относились к ней Платон или

Аристотель. Причина в том, что между завершением эллинистического мировоззренческого развития и началом нового, свершилось нечто, как бы лежащее под поверхностью исторического становления, но опознаваемое по позиции, которую занимают индивидуальности по отношению к своей мыслительной жизни. К греческому мыслителю мысль подступает как восприятие. Она вступает в душу как вступает красный цвет, если человек стоит перед розой. И мыслитель принимал мысль как восприятие. Мысль как таковая обладала тогда совершенно непосредственной силой убедительности. Если греческий мыслитель со своей душой, будучи восприимчивым, имел очную ставку с духовным миром, у него появлялось ощущение, что проникновение в эту душу неверной мысли из духовного мира столь же невероятно, как невероятно во внешнем мире при правильном использовании органов чувств восприятие крылатой лошади. Для грека дело было в том, чтобы быть в состоянии черпать мысли из мира. Эти последние сами свидетельствовали о своей истинности. Против этого факта не возражают ни софистика, ни скептицизм. В древности им обоим еще был свойственен совершенно иной оттенок, нежели в новое время. Они не опровергают факта, который с особой очевидностью раскрывается в индивидуальных характерах мыслителей: грек ощущал мысль более непосредственной, более содержательной, живой и активной, нежели может ощутить её человек нового времени. Та живость, которая в Греции *придавала мысли характер восприятия*, в средние века уже не существовала. Произошло следующее: подобно тому, как в греческую эпоху в человеческую душу вступила мысль и погасила там древнее образное представление, в период средних веков в душу вошло сознание «я»; оно заглушило живость мысли, отняло у неё силу непосредственного восприятия. Понять, как двигалась вперед мировоззренческая жизнь можно лишь в том случае, если увидеть, как мысль, идея, для Платона и Аристотеля на деле была чем-то совершенно иным, нежели для индивидуальностей средневековья и нового времени. У древнего мыслителя было чувство, что мысль *ему дана*; мыслитель позднего времени чувствует, что он *строит*

мысль; так для него возникает вопрос: какое значение для действительности может иметь то, что построено в душе? - Грек, в качестве души, ощущал себя обособленным от мира; в мысли он пытался связать себя с духовным миром. Более поздний мыслитель чувствует себя *единым* со своей мыслительной жизнью. Так возникает исследование «общих идей». Человек спрашивает: так что же я в них, в сущности, построил? Коренятся ли они только во мне, или указывают на действительность?

В период, лежащий между древним мировоззренческим потоком и новым, эллинистическая мыслительная жизнь иссякает; но под поверхностью к человеческой душе *как факт* подступает «я»-сознание; начиная с середины средних веков человек видит себя поставленным перед этим свершившимся фактом, в силу которого развивается новый тип жизненных загадок. Реализм и номинализм являются симптомом того, что человек ощущает свершившийся факт. То, как оба они говорят о мысли, показывает, что она в сравнении со своим бытием в греческой душе поблекла и заглохла подобно тому, как в душе греческого мыслителя поблекло и заглохло древнее образное представление.

Тем самым указывается на движущий элемент в новых мировоззрениях. В них действует сила, которая, оставаясь за пределами мысли, устремляется вслед за новым фактором действительности. Это стремление нового времени не следовало бы ощущать тем же самым, что проявлялось в древности у Пифагора, а позднее у Плотина как стремление выйти за пределы мысли. Хотя последние тоже стремятся подняться над мыслью, они, тем не менее, представляют себе, что благодаря развитию души, её совершенствованию надо достичь области, лежащей за пределами мысли. Новое время предполагает, что лежащий за пределами мысли фактор действительности, должен быть даваем душой извне, что он должен подступиться к ней.

В течение столетий, последовавших за временем номинализма и реализма, мировоззренческая эволюция становится *поиском* этого нового фактора действительности.

Одним из путей, которые может обнаружить исследователь этого поиска, является путь, избранный

средневековыми мистиками; это *Мейстер Экхард* (1361г по Р.Х. ум 1327г. по Р.Х.), *Иоганн Таулер* (ум. 1361г по Р.Х.), *Генрих Сузо* (ум.1366г. по Р.Х.). Наиболее наглядное представление об этом пути исследователь может получить из так называемой «*Германской теологии*», автор которой в истории остался неизвестным. Эти мистики хотят внедрить нечто в «я»-сознание, чем-то наполнить его. Поэтому они стремятся к такой внутренней жизни, которая «совершенно невозмутима», предается покою и ожидает, когда внутреннее души наполнится «божественным «Я»». Позднее такое же душевное настроение, но с большим духовным подъёмом выявляется у *Ангела Силезского* (1624-1677гг. по Р.Х.).

Другой путь выбирает *Николай Кузанский* (Николай Хрипфс, род. в Кузах на Мозеле в 1401г., ум.1464г. по Р.Х.). Он стремится за пределы знания, полученного посредством мысли, к такому состоянию души, в котором это знание прекращается, и душа в состоянии «учёного неведения» встречает своего Бога. При внешнем рассмотрении здесь обнаруживается много сходства со стремлением Плотина. И всё же состояние души у обоих индивидуальностей различно. Плотин убежден, что в человеческой душе заключено больше, чем в мыслительном мире. Когда душа развивает силу, присущую ей вне мысли, то, воспринимая, добирается туда, где она всегда находится, хотя и не знает об этом в обычной жизни; Кузанский чувствует себя наедине со своим «я»; это последнее не имеет *в себе* никакой связи со своим Богом. Бог пребывает вне «я». «Я» встречает Его, если достигнет «учёного неведения».

Парацельс (1493-1541гг. по Р.Х.) уже имеет по отношению к природе то ощущение, которое все больше вырабатывается в новейшем мировоззрении и появляется под воздействием души, чувствующей себя изолированной в «я»-сознании. Он направляет взор на явления природы. Они не могут быть приняты душой в том виде, как они предстают; однако даже мысль, которая у Аристотеля раскрывалась в спокойном общении с явлениями природы, тоже не может быть принята так, как она выступает в душе. Ведь она не воспринята, она выработана в душе. Не следует позволять мысли говорить самой, так ощущал Парацельс; надо

предположить, что за явлениями природы есть нечто, раскрывающееся в том случае, если поставить себя в правильное отношение к ним. Надо суметь воспринять от природы нечто такое, что мы, созерцая её, не создаем сами, как создаем мы мысль. Со своим «я» человек должен поддерживать связь посредством иных факторов действительности, нежели посредством мысли. За природой Парацельс ищет «высшую природу». Его душевный настрой таков, что он не желает переживать что-то в себе одном, для того, чтобы придти к основам бытия, нет, он хочет как бы внедриться своим «я» в процессы природы, чтобы под поверхностью чувственного мира смог открыться дух этих процессов. Мистики средневековья хотели проникнуть в глубины души; Парацельс же хотел предпринять то, что *во внешнем мире ведёт ко встрече с коренными основами природы.*

Яков Бёме (1575-1624гг. по Р.Х.), одинокий, преследуемый ремесленник строит свой образ мира как бы из внутреннего просветления, и, тем не менее, вносит в этот мировой образ основной характер нового времени. Да, именно этот основной характер он, в изолированности своей душевной жизни, развил с особой выразительностью, поскольку перед его духовным взором выступала внутренняя двойственность душевной жизни, противоположность «я» и других душевных переживаний. Он переживает «я»; как оно в собственной душевной жизни создает внутреннюю противоположность, как оно отражает себя в собственной душе. Затем это внутреннее переживание он снова находит в мировых процессах. Это переживание позволяет ему увидеть некую, через все проникающую двойственность. «При таком рассмотрении человек находит два качества, одно доброе, и одно злое, которые в этом мире во всех силах, в звёздах и элементах, а также во всех тварях находятся друг в друге». Даже зло в мире противостоит добру, как его отражение; добро обнаруживает себя только во зле, тогда как «я» обнаруживает себя в своих душевных переживаниях.

МИРОВОЗЗРЕНИЯ РАННЕЙ ЭПОХИ РАЗВИТИЯ МЫСЛИ

В основе расцвета естествознания нового времени лежат те же самые искания, что и в мистике Я.Бёме. Они обнаруживают себя на примере одного мыслителя, непосредственно вырастающего из того духовного потока, который благодаря *Копернику* (1473-1543гг.), *Кеплеру* (1571-1630гг.), *Галилею* (1564-1642гг.) и другим привел к первым великим естественнонаучным достижениям нового времени. Имеется в виду *Джордано Бруно* (1548-1600гг.). Рассматривая, как он представляет мир состоящим из бесконечного числа малых, живых и душевно переживающих себя первичных существ - монад, не возникших и непреходящих, результатом взаимодействия которых становятся явления природы, можно было бы попытаться сопоставить Джордано Бруно, с Анаксагором, который считал, что мир состоит из гомойомерий. И все же между обоими есть значительное различие. Мысль о гомойомериях раскрывается Анаксагору, когда он при наблюдении отдается миру; мир внушает ему эту мысль. Джордано Бруно чувствует: то, что лежит за явлениями природы, должно быть помыслено в качестве картины мира, причём так, чтобы в этой картине мира нашлось место для существа «я». Это «я» должно быть некой монадой, иначе оно не могло бы существовать. Так становится необходимым принятие монад. И поскольку быть действительными, существовать, могут только монады, то истинно действительные существа - суть монады с разными внутренними свойствами. В глубине души такой индивидуальности как Джордано Бруно происходит нечто такое, что он не полностью осознаёт; под действием этого внутреннего процесса формируется картина мира.

Происходящее в глубинах есть бессознательный душевный процесс: «я» чувствует, что оно должно представлять самое себя так, чтобы гарантировать себе реальность; тогда как мир «я» должно представлять себе таким, чтобы оно могло реально существовать в этом мире. Джордано Бруно должен был создать представление монады, чтобы стало возможным и то, и другое. В мировоззренческой жизни нового времени в Джордано Бруно «я» ведёт борьбу за свое бытие в мире. Выражением этой борьбы служит тезис: я есть монада; она не возникает и не кончается.

Сравните, насколько по разному Аристотель и Джордано Бруно приходят к представлению о Боге. Аристотель рассматривает мир; он видит осмысленность, рациональность процессов природы; он доверяется этой рациональности; в этих процессах ему даже раскрывается *мысль* о «Перводвигателе» этих процессов. Джордано Бруно ведет в своей душевной жизни борьбу за представление о монаде; процессы природы как бы гаснут в этой картине, где выступают бесчисленные, действующие друг на друга монады; и Бог становится действующим за всеми процессами воспринимаемого мира, во всех монадах живущим силовым существом (*Kraftwesenheit*). В страстной враждебности Джордано Бруно к Аристотелю выражается противоречие между мыслителем Греции и мыслителем нового времени.

В мировоззренческой эволюции нового времени в многообразных формах выражается то, как «я» ищет пути, чтобы пережить в себе свою реальность. Тот же самый отпечаток носит и то, что выражает *Фрэнсис Бэкон Верулемский* (1561-1626гг.), хотя при рассмотрении его мировоззренческих стремлений это не усматривается с первого взгляда. Бэкон Верулемский требует, чтобы исследование мировых явлений начиналось с непредвзятого наблюдения; затем надо пытаться отделить в явлении существенное от несущественного, чтобы получить представление о том, что находится за какой-то вещью или процессом. Он думает, что во времена, предшествовавшие ему, мысли, предназначенные для пояснения мировых явлений, сначала создавались, а уже затем в соответствие с

этими мыслями подготовлялись представления об отдельных вещах и процессах. Он считал, что мысли добывали не из самих вещей. Бэкон Верулемский хотел знать, как противопоставить этому (дедуктивному) методу свой (индуктивный) метод. Эти понятия должны быть построены на вещах (an den Dingen). Человек видит - так думает Бэкон - как какой-то предмет пожирается огнем; он наблюдает, как другой предмет ведет себя в огне, затем он проводит это же наблюдение со многими предметами. Так, в конце концов, создается общее представление о том, как ведут себя вещи по отношению к огню. Поскольку раньше исследования таким методом не проводились – так полагает Бэкон, - случилось так, что в человеческом представлении вместо истинных идей о вещах господствует множество идолов.

Об этом методе представлений Бэкона Верулемского Гёте высказывает нечто значительное: «Бэкон похож на человека, который довольно хорошо подметил беспорядки, недостатки и ветхость одного старого здания и сумел объяснить это его обитателям. Он советует им покинуть его, с презрением отвергнуть фундамент, землю, материалы и все принадлежности, искать для строительства другое место и воздвигать новое здание. Он превосходный оратор и спорщик; он рушит стены, они падают и жители вынуждены частично покинуть их. Он указывает новое место; начинает выравнивать его, и все же там повсюду тесно. Он предлагает новые чертежи: они непонятны и непривлекательны. Однако главным образом он говорит о новых неизвестных материалах, и тем самым оказывает миру услугу. Толпа рассеивается по всем сторонам света и приносит назад бесконечные подробности, между тем как дома граждан занимают, поглощая внимание, новые планы, новые занятия и поселения». Гёте говорит это в своем «Истории учения о цвете», там, где речь идет о Бэконе. В следующем абзаце о Галилее он говорит: «Если из-за (индуктивного) метода разложения Бэкона Верулемского естествознание кажется навечно раздробленным, то благодаря Галилею оно тотчас же снова обрело единство; он вновь вернул естествознание в человека и уже в юности, развив на примере качающейся лампы учение о маятнике и о падении тел, показал, что для

гения один случай равен тысяче. В науке все сводится к тому, что называют смекалкой при обнаружении того, что, в сущности, лежит в основе явления. Такое обнаружение до бесконечности плодотворно».

Тем самым Гёте остро указывает на то, что характерно для Бэкона. Последний хочет найти для науки правильный путь. Он надеется, что благодаря этому человек найдет правильное отношение к миру. Бэкон ощущает, что путем Аристотеля новое время идти не может. Он, однако, не знает, что в различные эпохи в человеке доминируют различные душевные силы. Он лишь замечает, что ему, Бэкону, придется отклонить Аристотеля. Это он делает с увлечением. Так, Гёте говорит по этому поводу: «Как можно оставаться бесстрастным, слушая, как он сравнивает труды Аристотеля и Платона с легкими досками, которые смогли благополучно доплыть до нас по реке времен, поскольку не состояли из содержательного, прочного материала». Бэкон не понимает, что и сам он хочет достичь того же самого, что достигали Платон и Аристотель, что он для достижения той же цели вынужден использовать иные средства, поскольку древние средства больше не могут быть средствами нового времени. Он указывает на путь, который может казаться плодотворным для исследования во внешней области природы; однако Гёте на примере Галилея показывает, что даже в этой области необходимо другое, нежели то, что требует Бэкон. Однако путь Бэкона оказывается неплодотворным, если душа ищет подход не только к отдельному исследованию, но к мировоззрению. Какие плоды может принести ей отыскивание отдельных явлений и образование из этих явлений общих идей, если эти идеи, блистая подобно молнии из основ бытия, не осеняют душу и сами собой не свидетельствуют о своей истинности? В древности мысль выступала перед душой как восприятие: этот тип выявления был приглушен ясностью нового «я»-сознания; то, что в душе приводит к мыслям, из которых должно быть построено мировоззрение, должно формироваться душой как собственное изобретение. Душа должна искать возможности завоевать авторитет своему собственному построению, своему изобретению. Она должна

быть уверена в своем собственном творении. Всего этого Бэкон не ощущает; вот почему для построения нового мировоззрения он предлагает в качестве материалов отдельные явления природы. Однако, едва ли мы построим дом, если будем только разглядывать формы строительных камней, предназначенных для использования; в столь же малой степени может возникнуть в душе мировоззрение, которое хлопочет лишь об отдельных процессах природы.

В противоположность Бэкону Верулемскому, указывающему на строительные камни, *Декарт* (Картезий) и *Спиноза* приступают к самому проекту. – Декарт родился в 1596г. и умер в 1650г. Особенное значение у него имеет исходный пункт его мировоззренческого стремления. Он занимает по отношению к миру позицию того, кто непредвзято вопрошает; мир предлагает ему свои загадки в разной форме: частью посредством религиозного откровения, частью путем чувственного восприятия. Ни то, ни другое он не рассматривает, принимая как данное и признавая за истину то, что они ему приносят; нет, он противопоставляет им «я», которое по собственному решению подвергает *сомнению* всякое откровение и всякое восприятие, противопоставляя его им. Значение этого факта в новейшем мировоззренческом стремлении говорит о многом. Находясь в мире, душа мыслителя не принимает впечатлений, но всем им противопоставляет *себя* со своим *сомнением*, которое может существовать исключительно в ней самой. Эта душа постигает самоё себя в своем собственном действии: я сомневаюсь, значит, я мыслю. Итак, я могу относиться ко всему миру как всегда, но благодаря моему сомневающемуся мышлению мне ясно, что *я есть*. Так Декарт приходит к своему *Cogito ergo sum*: я мыслю, следовательно, я есть. – У Декарта «я» завоевывает себе право признавать собственное бытие посредством радикального сомнения по отношению ко всему миру. Все дальнейшее, относящееся к его мировоззрению, Декарт извлекает из этого коренного положения. В «я» он пытается постичь бытие. Истиной может считаться то, что вместе с этим «я» может оправдать свое бытие. Это «я» находит, как ему врождённую, идею Бога. Эта идея представляется в этом «я» так правдиво и

доходчиво, как «я» представляется самому себе. Тем не менее, она настолько величественна и властна, что это «я» не могло бы обладать ею благодаря себе самому, следовательно, приходит она из внешней действительности, которой она соответствует. - Действительности внешнего мира Декарт верит не потому, что этот внешний мир представляется действительным, но потому, что «я» должно верить в себя, а затем, далее - в Бога, Бог же может мыслиться лишь как действительный, истинный. Ведь с Его стороны было бы неправдиво представлять человеку внешний мир в качестве действительного, если бы этот мир не был действителен.

То, как Декарт приходит к признанию действительности «я», возможно лишь при посредстве мышления, в самом конкретном смысле направленного на это «я», чтобы найти точку опоры для познания. То есть, это возможно только путем внутренней деятельности, но никак не посредством восприятия, полученного извне. Всякое приходящее извне восприятие дает лишь свойства протяженности. Так Декарт приходит к признанию в мире двух субстанций: одной, которой свойственна протяженность, и другой, которой свойственно мышление, и которая коренится в человеческой душе. Животные, согласно Декарту, не могут понять себя, исходя из внутренней, на себя опирающейся деятельности, и являются поэтому лишь существами протяженности, автоматами, машинами. Также и человеческое тело всего лишь машина. С этой машиной связана душа. Если тело из-за изношенности или чего-то подобного становится непригодным, душа его оставляет, чтобы жить дальше в присутствии ее элементе.

Декарт действует в эпоху, где можно распознать новый импульс мировоззренческой жизни. Эпоха от начала христианского летоисчисления примерно до Скота Эригены протекает таким образом, что мыслительную жизнь пронизывает пульс некой силы, которая как мощнейшее побуждение вступает в духовную эволюцию. Эта сила ярким светом освещает мысль, рожденную в Греции. Во внешнем развитии человеческой душевной жизни это находит выражение в религиозных движениях, а также в том, что юные народные силы Западной и Средней Европы

испытывают влияние более древней мыслительной жизни. Они пронизывают это переживание более юными, элементарными импульсами и благодаря этому преобразуют его. Здесь видно продвижение человечества, обусловленное тем, что более древние одухотворенные потоки духовного развития, исчерпавшие свои жизненные силы, хотя и сохранившие духовные силы, продолжают молодыми силами, возникающими из природы человечества. На примере таких процессов познаются основные законы человеческой эволюции. Благодаря им происходит процесс омоложения духовной жизни. Уже достигнутые духовные силы могут развиваться дальше только в том случае, если они будут привиты юным, природным человеческим силам. — Картина мыслительных переживаний, продолжающихся в первые восемь столетий христианского летоисчисления показывает, как, скрываясь в глубине, готовится рождение новых сил, которые хотят формировать мировоззренческую эволюцию. В Декарте эти силы уже в высшей степени активны. В период между Скотом Эригеной и (примерно) пятнадцатым столетием мысль снова вырывается наружу посредством своей собственной силы, которую в предшествовавшую эпоху она не проявляла открыто. Однако теперь мысль выступает с совсем иной стороны, нежели в эпоху эллинизма. Ведь у греческих мыслителей она переживалась как *восприятие*; с восьмого по пятнадцатое столетия она поднималась из глубины души; человек чувствует: мысль создается во мне. У греческих мыслителей еще продуцируется прямая связь мысли с процессами природы; тогда как в вышеуказанный период мысль предстает как продукт самосознания. Мыслитель ощущает, что он должен подтвердить правомерность мышления. Так чувствуют и номиналисты, и реалисты; это чувствует и Фома Аквинский, который мыслительное переживание привязывает к религиозному откровению.

Пятнадцатое, шестнадцатое столетия ставят перед душой новый импульс. Он медленно подготавливается и медленно вживается. Человеческая душевная организация преобразуется. Это преобразование в области мировоззренческой жизни выражается в том, что мысль уже

не может ощущаться как восприятие; она ощущается как *продукт самосознания*. Это преобразование душевной организации человека можно наблюдать во всех областях развития человечества. Ренессанс - возрождение искусства, науки и европейской жизни в целом, как и религиозные движения Реформации – есть проявление этого преобразования. Его мы можем обнаружить, исследуя глубинные корни искусства Данте и Шекспира в развитии человечества. - Здесь можно лишь едва наметить все это; ведь данное изложение намеревалось остаться в рамках описания прогресса в мыслительном аспекте мировоззренческой эволюции.

Другим симптомом этого преобразования человеческой душевной организации является рождение естественнонаучных представлений нового типа. Вы только сравните состояние мышления о природе, возникшее благодаря Копернику, Галилею и Кеплеру с тем, что предшествовало ему. Эти естественнонаучные представления соответствуют настроению человеческой души в начале нового периода в шестнадцатом веке. С этих пор природу стали рассматривать так, что единственным свидетельством признается только чувственное наблюдение за ней. Бэкон становится одной, Галилей - другой индивидуальностью, в которых это проявляется столь явно. Картина природы уже не рисуется так, что мысль в этой картине ощущается как раскрываемая природой сила. Из картины природы постепенно всё больше исчезает то, что ощущается как продукт самосознания. Так все резче противостоят друг другу порождения самосознания и наблюдения природы, они всё более разделяются пропастью. Декарт знаменует собой преобразование человеческой душевной организации, которая разводит в разные стороны картину природы и порождения самосознания. С шестнадцатого столетия начинает набирать силу новый характер мировоззренческой жизни. После того, как в предшествующих столетиях мысль, выступая в качестве продукта самосознания, требовала себе оправдания в картине мира, с шестнадцатого столетия она ясно и понятно доказывает, что в самосознании она опирается

исключительно на саму себя. Раньше опорой для своей правомерности мысль еще могла усматривать в картине природы; теперь же перед ней всё больше встает задача обосновать свою правомерность, исходя из своей собственной силы. Мыслители последующего периода ощущают, как в самом мыслительном переживании следует искать доказательства того, что это переживание является правомерным создателем какого-либо мировоззрения.

Значительность этого преобразования душевной жизни можно понять, вспомнив о том, в какой форме говорили о процессах природы ещё такие натурфилософы как *Кардан* (1501-1576гг.) и *Бернардин Телезий* (1508- 1588гг.). У них всё ещё продолжает действовать та картина мира, которая утратила свою силу благодаря возникновению типа представлений, развитых Коперником, Галилеем и др. Для Кардана в природных процессах повсюду живет ещё нечто, что он представляет себе похожим на душевное начало человека, как это было свойственно греческому мышлению. Телезий говорит о формообразующих силах в природе, которые он мыслит по образу, почерпнутому из человеческих формообразующих сил. Уже Галилей вынужден сказать: то, что человек имеет в себе, например, в качестве ощущения тепла, столь же мало как таковое присутствует в природе, как присутствует во внешнем мире та щекотка, которую человек ощущает в пятке, если к ней прикасаются птичьим пером. Телезий ещё смеет заявлять: тепло и холод являются движущими силами мировых процессов; тогда как Галилей утверждает: человек знает тепло лишь как свое внутреннее переживание; картину природы надо мыслить только так, чтобы в ней не содержалось ничего из этого внутреннего. Так математические и механические представления становятся тем, из чего единственно может быть построена картина мира. На примере такой индивидуальности как *Леонардо да Винчи* (1452-1519гг.), который как мыслитель столь же необъятно велик, как и художник, можно познакомиться с борьбой за новые закономерности в картине мира. Такие духовные умы чувствуют необходимость найти путь к природе, который ещё не был дан греческому мышлению и реминисценции этого мышления в средневековье. Если

человек хочет найти доступ к природе, ему надо отрешиться от всех его собственных внутренних переживаний. Он может только отражать природу в тех представлениях, где не содержится ничего из того, что он переживает как *воздействие* природы на самого себя.

Таким образом, человеческая душа удаляет себя из природы и опирается на самоё себя. До тех пор, пока ещё думали, что протекающее в природе может стать непосредственным переживанием также и в человеке, без сомнения можно было чувствовать себя вправе высказывать мысли о природном процессе. Картина природы в новое время вынуждает человеческое сознание ощущать себя вместе с мыслью вне природы; так мысль приобретает значимость, добытую её собственной силой.

От начала христианского летоисчисления вплоть до Скота Эригены мыслительное переживание продолжает действовать так, что его форма определяется из предпосылок духовного мира - мира религиозного откровения; с восьмого по шестнадцатое столетие мыслительное переживание вырывается изнутри самосознания, допуская наряду со своей зарождающейся силой иную силу – силу откровения. Начиная с шестнадцатого столетия, картина природы изымает из себя мыслительное переживание; с этих пор самосознание своими собственными силами пытается добыть то, что с помощью мысли могло бы построить мировоззренческую картину. Декарт стоял перед этой задачей; перед ней стояли также мыслители новой мировоззренческой эпохи.

Бенедикт Спиноза (1632-1677гг.) спрашивает себя: *как* следует мыслить то, из чего можно исходить при создании правдивой картины мира? В основе этого исходного пункта лежит ощущение: хотя в моей душе бесчисленное множество мыслей заявляет о себе как об истинных, я предпочту – в качестве краеугольного камня для мировоззрения - только ту, чьи свойства я сначала должен определить. Спиноза находит, что брать за исходную можно только ту мысль, которая для своего бытия не нуждается ни в чем ином. Этому бытию он присваивает наименование субстанции. Он находит, что может существовать только *одна единственная*

субстанция, и это должен быть Бог. Взглянув на то, как Спиноза приходит к этому началу своего философствования, можно обнаружить, что он строит свой путь по образцу математики. Как математик исходит из общих истин (аксиом), которые в свободном творчестве создает себе человеческое «я», так и Спиноза требует, чтобы мировоззрение исходило из таких свободно созданных представлений. - Единая субстанция такова, как её должно мыслить «я». Будучи так помыслена, она не терпит никого, что, существуя вне её, было бы равно ей. Ибо в этом случае она не была бы всем; для её бытия она нуждалась бы в чем-то ином. Следовательно, всё иное существует лишь *в субстанции* (an der Substanz) в качестве какого-либо её атрибута, как говорит Спиноза. Два таких атрибута могут быть познаны человеком; на один он смотрит, обозревая внешний мир; другой - если он обращается внутрь. Первый есть протяженность, второй - мышление. Человек несет в своем существе оба атрибута; в своей телесности - протяженность, в своей душе - мышление. Однако он с обоими является одним существом в единой субстанции. Если он мыслит, мыслит божественная субстанция, если он действует, действует божественная субстанция. Спиноза приобретает бытие для человеческого «я», тем, что он это «я» привязывает ко всеобщей, всеобъемлющей божественной субстанции. О безусловной свободе человека тут не может быть и речи. Ибо человек столь же мало самостоятелен в том, каким образом он думает и действует, как и камень, который движется; во всем – единая субстанция. Об условной свободе в случае человека можно говорить лишь тогда, если он не считает себя самостоятельным отдельным существом, но если он познал себя единым с той единой субстанцией. В своем последовательном построении мировоззрение Спинозы приводит в личности к сознанию: я думаю о себе правильно, если в дальнейшем принимаю во внимание не себя, но в своем переживании сознаю себя единым с божественной Всеобщностью (All). Это сознание - по Спинозе - заполняет тогда всю человеческую личность стремлением к правым, то есть исполненным божественного поступкам. Это, как нечто само собой разумеющееся, дается тем, в ком

правильное мировоззрение стало полной истиной. Вот почему Спиноза называет свой труд, в котором он изложил свое мировоззрение «Этикой». Для него этика, то есть нравственный поступок есть в высшем смысле результат истинного знания о пребывании человека в единой субстанции. Хотелось бы сказать, что личная жизнь Спинозы, человека, которого сначала преследовали фанатики, а затем, после того как он добровольно отдал своё имущество, в нищете, будучи ремесленником искал средства к жизни, было редчайшей формой внешнего выражения его философской души, которая сознавала своё «я» в божественной Всеобщности (All), и ощущала все свои душевные переживания, да и все переживания вообще пронизанными светом этого сознания.

Мировоззренческую картину Спиноза выстраивает из мыслей. Эти мысли должны быть такими, чтобы их правомерность строить эту картину вытекала из самосознания. Поэтому их должна породить совесть. Из того, что может быть помыслено самосознанием подобно тому, как мыслит оно самодостаточные математические идеи, может быть построена картина мира, которая является выражением того, что существует в истине за мировыми явлениями.

Готфрид Вильгельм фон Лейбниц (1646-1716гг.) ищет оправдания «я»-сознания в бытии мира, но в совершенно ином смысле, нежели Спиноза. Его исходный пункт такой же, как у Джордано Бруно, поскольку он мыслит душу или «я» в качестве монады. Лейбниц находит в душе самосознание, которое является знанием души о себе самой, следовательно, откровением «я». В душе не может быть ничего иного, что мыслит и чувствует, лишь только она сама. Ибо как могла бы душа узнать о себе, если бы познающий был кем-то другим? Однако она может быть только единым, простым, а не составным существом. Ведь части в ней могли и должны были бы знать друг о друге; но душа знает только как единая о себе как об единой. Таким образом, душа является простым, замкнутым в себе и себя представляющим существом, некой монадой. Однако в эту монаду не может войти ничего, находящегося вне её. Ибо проявлять в ней

деятельность может только она сама. Все её переживания, представления, ощущения ит.п. являются результатом её собственной деятельности. Иную деятельность в ней она могла бы воспринять лишь посредством своей обороны от этой деятельности, то есть, она стала бы воспринимать *саму себе* в своей обороне. Итак, в эту монаду не может придти ничего извне. Лейбниц выражал это так, он говорил: у монады нет окон. Все действительные существа являются в смысле Лейбница монадами. Поистине нет ничего, кроме монад. Однако разные монады обладают внутренней жизнью различной интенсивности. Есть монады, чья внутренняя жизнь совершенно приглушена, они как спящие, как сновидцы, затем идут бодрствующие человеческие монады, поднимаясь до божественной первичной монады, чья внутренняя жизнь в самой высшей степени интенсивна. Если человек, наблюдая посредством органов чувств, не видит монад, то это происходит оттого, что он смотрит на монады примерно как на туман, который на самом деле не туман, а комариный рой. То, что видят органы чувств человека, существует подобно туманной картине, которая создается находящимися друг подле друга монадами.

Таким образом, для Лейбница мир поистине является суммой монад, которые совершенно не действуют друг на друга, а являются живущими независимо друг от друга самосознающими существами «я». Если же отдельная монада, всё-таки несет в своей внутренней жизни отражение всеобщей мировой жизни, то происходит это не оттого, что отдельные монады взаимодействуют друг с другом, но оттого, что в данном случае одна монада внутренне переживает в себе то, что другая монада переживает независимо от неё. Внутренняя жизнь монад согласуется, подобно тому, как часы показывают одно и то же время, несмотря на то, что они не воздействуют друг на друга. Как совпадают показания часов, поскольку эти часы были первоначально согласованы друг с другом, так и монады настроены согласно друг другу благодаря исходящей от божественной Первомонады и предопределённой ею гармонии.

Такова картина мира, к которой приходит Лейбниц, поскольку он должен строить её так, чтобы в этой картине могла утвердить себя в качестве действительности самосознающая душевная жизнь, «я». Эта картина мира целиком и полностью построена из самого «я». Это, по мнению Лейбница, и не может быть иначе. В Лейбнице мировоззренческое стремление ведет к такой точке, где при поиске истины, никакие проявления внешнего мира за истину не признаются.

В смысле Лейбница чувственная жизнь человека способствует тому, что душевная монада вступает в связь с другими монадами, имеющими более смутное, грезящее, сонное самосознание. Тело является суммой таких монад; с ним связана одна бодрствующая душевная монада. Во время смерти эта центральная монада отделяется от других и продолжает свое бытие дальше.

Если картина мира по Лейбницу целиком вытекает из внутренней энергии самосознающей души, то у его современника *Джона Локка* (1632-1704гг.) эта картина полностью построена на ощущении, что такая, выработанная из души картина неправомерна. Оправданными частями мировоззрения Локк признает только то, что может быть *наблюдаемо*, (получено опытным путем), и что на основе наблюдения может быть *продумано* относительно наблюдаемого. Душа для него не является существом, развивающим из себя действительные переживания, нет, она только чистая доска, на которой внешний мир оставляет свои пометки. Человеческое самосознание для Локка есть результат переживания, но первоисточником этого переживания не является «я». Если вещь внешнего мира производит впечатление на человека, то можно сказать об этом следующее: по истине вещи свойственны лишь протяженность, форма и движение: посредством её соприкосновения с органами чувств возникают звуки, цвета, запахи, тепло и так далее. То, что возникает на органах чувств, длится лишь до тех пор, пока эти органы соприкасаются с вещью. Вне восприятия существуют лишь различным образом оформленные и находящиеся в разных состояниях движения субстанции. - Локк чувствует себя

вынужденным допустить, что кроме формы и движения, воспринимаемое органами чувств не имеет ничего общего с самими вещами. Тем самым он полагает начало тому мировоззренческому потоку, который не хочет рассматривать переживаемые и познаваемые человеком впечатления внешнего мира как принадлежащие миру, - миру в себе.

Замечательный спектакль разыгрывается перед наблюдающей душой, если следовать Локку. Получается, что человек может познавать, только воспринимая и мысля о воспринятом; но то, что он воспринимает лишь в ничтожной степени имеет отношение к подлинным свойствам мира. — Лейбниц отклоняет то, что открывает мир, и создает картину мира изнутри души; Локк стремится только к такой картине мира, которая создается душой в соединении с миром; но такое творчество не создает никакой картины мира. В отличие от Лейбница, Локк не может увидеть опорный пункт для мировоззрения в самом «я» и поэтому приходит к представлениям, оказывающимися негодными для создания картины мира, ибо они не могут причислить достояние человеческого «я» к внутренней части этого мира. Мировоззрение как у Локка теряет контакт с любым миром, в котором могло бы корениться «я», самосознающая душа, поскольку оно заранее ничего не хочет знать об иных путях к основе мира, кроме тех, которые теряют себя в чувственной тьме.

В Локке мировоззренческая эволюция принимает форму, в которой самосознающая душа хотя и ведет борьбу за своё бытие в картине мира, но проигрывает эту борьбу, поскольку надеется обрести свои переживания исключительно в общении с обретаемым посредством картины природы внешним миром. Поэтому душа вынуждена отклонять любое знание, которое может принадлежать к её существу помимо этого общения.

Побуждаемый Локком *Джордж Беркли* (1684-1753) приходит к совершенно иным результатам, нежели первый. Беркли находит, что впечатления, которые человеческая душа по видимости получает от вещей и процессов мира, в действительности находятся *в самой этой душе*. Если я вижу «красный цвет», то это я сам должен во мне вызвать это

«красное» к бытию; если я ощущаю «тепло», то эта «теплота» живет во мне. Так обстоит дело со всем, что я по видимости воспринимаю извне. Кроме того, что я продуцирую в себе самом, я вообще ничего не знаю во внешних вещах. Даже не имеет смысла говорить о вещах, которые должны быть материальны, должны состоять из вещества. Ибо я знаю только то, что в моем духе выступает как духовное. То, что я, например, называю розой, есть целиком и полностью духовное, а именно, пережитое моим духом представление. Беркли, следовательно, считает, что нигде не может быть воспринято ничего иного, нежели духовное. Если же я замечаю, что нечто внешнее действует во мне, то это может быть вызвано лишь духовными существами. Ведь тела не могут создавать духовного. А мои восприятия совершенно духовны. Следовательно, в мире есть только духи, которые воздействуют друг на друга. Таково воззрение Беркли. Оно превращает представления Локка в противоположное: все, что этот последний рассматривает как впечатления материальных вещей, с точки зрения Беркли надо понимать как духовную действительность; Беркли полагает, что таким образом он со своим самосознанием познаёт, будучи непосредственно в духовном мире.

Другие, ведомые мыслями Локка пришли к иным результатам. Таким примером является *Кондильяк* (1715-1780гг.). Он считает, подобно Локку, что всякое познание мира должно и может основываться исключительно на чувственном наблюдении и мышлении. Однако дальше он приходит к крайним выводам: мышление само по себе не имеет самостоятельной действительности; оно является ничем иным как утонченным, трансформированным внешним чувственным восприятием. Таким образом, в картину мира, соответствующую истине, могут быть включены только ощущения органов чувств. Его заявление в этом направлении многообещающе: возьмем ещё совершенно не пробужденное в душевном смысле человеческое тело и представим, что одно чувство пробуждается вслед за другим. Что имеется теперь в этом ощущающем теле сверх того, что было прежде в теле не ощущающем? Тело, на которое окружающий мир производит

впечатление. Это впечатление от окружающего мира целиком и полностью обуславливает то, что считает себя неким «я». – У этого мировоззрения нет возможности понять это «я», самосознающую «душу», и оно не может придти к картине мира, в которой было бы уделено место этому «я». Это мировоззрение пытается решить вопрос с самосознающей душой тем, что доказывает её отсутствие. Сходными путями идут *Шарль Бонне* (1720-1793гг.), *Клод Адриан Гельвеций* (1715-1771гг.), *Жюльен де Ламетри* (1709-1751гг.), а также появившаяся в 1770г. «Система природы» (*Sisteme de nature*) *Гольбаха*. В этой работе из картины мира изъято все духовное. В мире действуют только вещество и его силы, хотя для этой, лишенной духа картины природы Гольбах находит слова: «О, природа, владычица всех существ, и вы, её дочери, добродетель, разум и истина, станьте навсегда нашими единственными Богинями!»

В книге Ламетри «Человек как машина» выражена мировоззренческая картина, в которой картина природы пересиливает настолько, что только ей одной придается значение. То, что выступает в самосознании, должно поэтому рассматриваться как образ, отраженный в зеркале по отношению к зеркалу. Телесная организация сравнивается с зеркалом, самосознание – с отражением. Последнее с позиции первого не имеет никакого самостоятельного значения. В книге «Человек как машина» можно прочесть: «Если...однако, все свойства души так сильно зависят от специфической организации головного мозга и всего тела, то они очевидно...и являются лишь самой этой организацией, так что перед нами находится...вполне объяснимая машина. Душа, следовательно, является ничего не говорящим выражением, о котором даже никакого представления нет, и которое крепкие головы смеют использовать только для того, чтобы как то обозначить в нас ту часть, которая думает. Если к тому же предположить в них простейший принцип движения, то одушевленные тела будет иметь всё, в чем они нуждаются, чтобы двигаться, ощущать, мыслить, каяться, короче, чтобы найти путь как для физического, так и для морального, которое зависит от него»..... «Если то, что думает в моем мозгу, не является частью этой утробы, и,

следовательно, всего тела, почему моя кровь становится горячей, если я, спокойно лежа в постели, составляю план моей работы, или следую абстрактному ходу мыслей?» (Ср. де Ламетри, «Человек как машина», Философская библиотека том 68). В тот круг, где действовали эти мыслители – а также Дидро, Кабанис и другие, принадлежащие к ним – *Вольтер* (1694-1778гг.) внес учение Локка. Сам Вольтер никогда не доходил до последних выводов названных философов. Мысли Локка стали для него побуждением, и в его блестящих, ослепительных трудах чувствуется многое из такого побуждения. Он сам не мог стать материалистом в смысле вышеназванных. Круг его представлений был слишком широк, чтобы отрицать дух. Он пробудил стремление к мировоззренческим вопросам в очень широких кругах, поскольку писал так, что эти мировоззренческие вопросы были связаны с интересами этих кругов. О нём можно было бы многое сказать в работе, посвящённой исследованию мировоззренческих потоков в рамках вопросов того времени. Это не входит в намерения данного изложения. Здесь должны быть рассмотрены более высокие мировоззренческие вопросы в более узком смысле: поэтому здесь в дальнейшем ничего не будет сказано ни о Вольтере, ни о противнике Просвещения, Руссо.

Если Локк потерялся в чувственной тьме, то Давид Юм (1711-1776гг.) – внутри самосознающей души, переживаниями которой, как казались ему, владели не силы мирового порядка, а сила человеческих привычек. Почему говорят о том, что один процесс в природе является причиной, а другой – следствием? – так спрашивает Юм. Человек видит, как солнце освещает камень; затем он воспринимает, что камень нагрелся. Он видит, что оба эти процесса часто следуют друг за другом. В результате он привыкает думать о них как о взаимосвязанных. Солнечный свет он делает причиной, нагревание камня – следствием. Привычки мышления связывают восприятия между собой, однако вовне, в действительном мире нет ничего, что обнаруживало бы себя в качестве этой связи как таковой. Человек видит, что за мыслью его души следует движение его тела: он приучает себя думать, что мысль является

причиной, а движение - следствием. Мыслительная привычка и ничего более - полагает Юм - лежит в основе высказываний человека о мировых процессах. – Благодаря мыслительным привычкам самосознающая душа может избрать программу для жизни; однако она не может найти в этих своих привычках ничего для построения такой картины мира, которая имела бы значение для существа вне души. Таким образом, для мировоззрения Юма всё, что человек вырабатывает как представления о чувственных и умственных наблюдениях остается лишь содержанием веры; стать знанием оно не может. Судьба самосознающей человеческой души, её отношение к другим, а также к чувственному миру не может быть предметом науки, но только веры.

Мировоззренческая картина мира Лейбница получила широкое, разумное развитие благодаря *Христиану Вольфу* (род. в 1679г. в Бреслау, профессор в Галле). Вольф считал себя основателем науки, которая посредством чистого мышления познавала то, что возможно, то, что призвано к бытию, поскольку представляется мышлению свободным от противоречий, что может быть доказано. На этом пути Вольф основывает науку о мире, о душе и о Боге. Это мировоззрение он оснует на предпосылке, что самосознающая человеческая душа может строить в себе мысли, которые имеют значение для того, что целиком и полностью находится вне её самой. Здесь возникает загадка, которой затем чувствовал себя озадаченным Кант: как возможно, что осуществляемое душой познание имеет, тем не менее, ценность для сущности мира, находящейся вне души?

В мировоззренческой эволюции, начиная с пятнадцатого, шестнадцатого столетий выражается стремление поставить самосознающую душу на самоё себя, причем так, чтобы её можно было признать вправу, строить представления, значимые для решения мировых загадок. Исходя из сознания второй половины восемнадцатого столетия *Лессинг* (1729-1781гг.) ощущает это стремление как глубочайший импульс человеческих исканий. Слушая его, мы вместе с ним слышим множество индивидуальностей, выявивших в этих исканиях

основной характер данной эпохи. – Преобразование истин религиозного откровения в истины разума – вот к чему стремится Лессинг. Несмотря на многочисленные повороты и перспективы, на которые обращено его мышление, его цель, тем не менее, остается ясно познаваемой. Лессинг со своим самосознающим «я» чувствует себя в той эволюционной эпохе человечества, которая благодаря силе самосознания должна овладеть тем, что до той поры притекало к нему извне посредством откровения. Предшествующая история становится поэтому для Лессинга процессом приготовления к тому моменту времени, в котором самосознание человека будет поставлено исключительно на самое себя. История для него является «Воспитанием человеческого рода». Такое название носит написанная им на вершине его творчества статья, в которой он не желает ограничивать человеческую душу одной единственной земной жизнью, но допускает повторяющиеся земные жизни. Благодаря отделённым друг от друга промежутками времени жизням душа живет в определённый период человеческой эволюции, берёт в каждом периоде то, что он ей может дать, затем снова воплощается в следующем периоде, чтобы и в нём развиваться дальше. Она, таким образом, из одной эпохи развития человечества сама переносит плоды последней в следующую эпоху, и, тем самым, «воспитывается» историей. В воззрении Лессинга, следовательно, «я» расширено за пределы отдельной жизни; его корни находятся в реальном духовном мире, который расположен за чувственно-воспринимаемым миром.

Тем самым Лессинг становится на почву мировоззрения, для которого самосознающее «я», стремящееся сделать ощутимой как свою собственную природу, так и то, что в нём действует, не может быть выражено без остатка в одной единственной чувственной жизни.

В иной форме, хотя и с тем же самым импульсом пытается придти к картине мира *Гердер* (1744-1803гг.). Он обращает взор на общий физический и духовный Универсум. Он некоторым образом ищет план этого Универсума. Совместный ход и согласованность явлений природы, зарождение и блеск речи и поэзии, поступательный ход

исторического становления: всему этому Гердер позволяет воздействовать на свою душу, проникнутую порой гениальными мыслями, чтобы достичь цели. Во всем внешнем мире - можно сказать, что для Гердера эта цель выглядит так - к бытию стремится нечто такое, что, в конце концов, проявляется, раскрываясь в самосознающей душе. Эта самосознающая душа, чувствуя свою обоснованность в Универсуме, раскрывается только на том пути, на котором её собственные силы активизировались в ней ещё перед тем, как она достигла самосознания. По воззрению Гердера душа чувствует себя укоренённой в мировом целом, ибо в общей природной и духовной связи Универсума она узнаёт единый процесс, который должен вести к ней, подобно тому, как в личном бытии детство должно вести к зрелой человеческой жизни. Таков всеобъемлющий образ этой его мысли о мире, которую Гердер излагает в своей книге «Идеи к философии истории человечества». Такова попытка мыслить картину природу в созвучии с картиной духа, причем так, что в этой картине природы есть также место и для самосознающей человеческой души. - Нельзя оставить без внимания и то, что в мировоззрении Гердера проявляется борьба, стремление дискутировать одновременно и с новым типом естественнонаучных представлений, и с требованиями самосознающей души. Гердер стоял перед мировоззренческими запросами современности подобно тому, как Аристотель стоял перед мировоззренческими запросами эллинизма. Их мировоззрения получают характерную окраску благодаря тому, как они оба разным способом должны были относиться к картине природы, предоставленной им их эпохами.

Какую позицию в противоположность другим своим современникам занимал Гердер по отношению к Спинозе, проливает свет и на его позицию в мировоззренческой эволюции. Эта позиция выступает во всем своем значении, если сравнить её с позицией *Фридриха Генриха Якоби* (1743-1819гг.). Якоби находит в картине мира Спинозы то, куда должен придти человеческий разум, следуя по пути, предписанному ему посредством его собственных сил. Эта картина мира во всем объёме исчерпывает то, что может

знать о мире человек. Однако это знание не позволяет выносить решение о природе души, о Божественной основе мира, о связи души с этими последними. Эта область открывается перед человеком только тогда, если он предается религиозному познанию, которое основывается на особых способностях души. Вот почему знание, в смысле Якоби, по необходимости должно быть атеистическим. В его мыслительном построении могут иметь место строго необходимые закономерности, но не Божественный порядок. Так для Якоби учение Спинозы (Spinosismus) становится единственно возможным типом научных представлений; однако в то же самое время он усматривает в этом учении доказательство того факта, что такой тип представлений не может найти связи с духовным миром. – Гердер в 1787г. защищал Спинозу против упрека в атеизме. Он это мог. Ибо он не отступал в страхе перед тем, чтобы на свой лад подобно Спинозе ощутить переживание человека в божественном Первосуществе. Спиноза возводит чисто мыслительное здание; Гердер пытается обрести свое мировоззрение не только посредством мышления, но и посредством всей полноты человеческой душевной жизни. Для него острейшее противоречие между верой и знанием снимается, если душа прояснит для себя тот способ, которым она переживает самоё себя. Говоря в его смысле, можно было бы выразить это душевное переживание так: если вера, исходя из собственных основ, осмысливает себя в душе, она приходит к представлениям, которые не более неизвестны, чем те, которые достигаются путем чистого мышления. Всё, что может найти в себе человеческая душа, Гердер принимает в очищенном виде как силы, способные создать картину мира. Так его представление о божественной основе мира богаче, насыщенней, чем у Спинозы; однако оно произвольно увязывает человеческое «я» с этой мировой основой, тогда как у Спинозы это выступает лишь как результат мышления.

Как бы в узловой точке многочисленных нитей мировоззренческой эволюции нового времени окажемся мы, если направим взгляд на то, как в восьмидесятые годы восемнадцатого века в эту эволюцию вторгается образ

мыслей Спинозы. В 1785г. Фр.Х.Якоби публикует свою «Брошюру о Спинозе». Тем самым он вступает в разговор, который он вел с Лессингом в конце жизни последнего. После этого разговора Лессинг сам познакомился с учением Спинозы. Для Якоби это было в то же время подтверждением атеизма Лессинга. Если признать «Разговор с Якоби» мерилем интимных мыслей Лессинга, то его надо будет рассматривать как индивидуальность, признающую, что человек лишь тогда может пробиться к мировоззрению, адекватному его сущности, если опорным пунктом для своего воззрения он изберет ту твердую уверенность, которую дает человеку мысль, живущая благодаря своей собственной силе. Эта идея позволяет считать Лессинга провозвестником, предчувствовавшим мировоззренческий импульс девятнадцатого столетия. То, что он высказал эту идею в одном разговоре и только незадолго до своей смерти, то, что в его собственных трудах она еще мало заметна, доказывает, какой тяжелой даже для самых свободных умов стала борьба за решение загадочных вопросов, поставленных мировоззренческой эволюцией нового времени. – Тем не менее, мировоззрение должно быть высказано в мыслях. Однако убеждающая сила мысли, которая достигла своего высшего пункта в платонизме, а в аристотелизме самоочевидного расцвета, отступила из душевных импульсов человека. Получить из математического типа представлений силу для построения мыслей о картины мира, которая должна была дать объяснение вплоть до основы мира - на это могла быть способна только душевно смелая натура Спинозы. – Почувствовать в самосознании побуждение к мыслительной жизни, пережить его так, чтобы человек, благодаря ему, уверенно чувствовал себя включенным в мир духовной реальности - на это мыслители восемнадцатого столетия ещё не были способны. Лессинг возвышается над ними как пророк, ибо он ощутил силу самосознающего «я» настолько, что приписал душе прохождение через повторные земные жизни. – Подобно кошмару в мировоззренческих вопросах бессознательно переживалось то, что мысль для человека уже не выступала больше как для Платона, которому она открывала сама себя в своей опорной силе, своей

содержательности, как деятельное мировое существо. Теперь же человек чувствовал мысль поднятой из подоснов самосознания; он чувствовал необходимость посредством какой-либо власти придать ей подъемную силу. Эту подъемную силу все снова и снова искали в религиозных истинах или в душевной глубине, которой доверяли больше, чем блеклой, абстрактно переживаемой мысли. Для многих душ переживание мысли все снова и снова сводилось к тому, что они ощущали её лишь как чисто душевное содержание, не будучи в состоянии извлечь из неё силу, гарантирующую им, что человек со своим существом может считать себя коренящимся в духовной основе мира. Таким душам импонировала логическая сила мысли; поэтому они признавали её за силу, которая должна сформировать научный взгляд на мир; однако они хотели силы ещё более мощной и действенной, имея в виду перспективу мировоззрения, охватывающего высшие познания. Таким душам недоставало душевной храбрости Спинозы, чтобы ощутить мысль в источнике мирового творения и таким образом познать себя вместе с мыслью в мировой основе. Это происходит от такой душевной конституции, когда при построении мировоззрения человек зачастую мало уважает мысль, а свое самосознание чувствует более надежно подкреплённым во тьме чувственных сил. Есть индивидуальности, для которых какое-либо воззрение имеет тем меньшую цену по его отношению к мировой загадке, чем больше это воззрение стремится из чувственной тьмы выступить на свет мысли. Такое душевное настроение выступает у *Й.Г.Хаманна* (ум 1788г.) Он был, как и некоторые индивидуальности такого типа, большой инициатор, вдохновитель. Обладай именно такой ум как он гениальностью, то идеи, добытые из темных душевных глубин стали бы воздействовать на других с гораздо большей энергией, чем мысли донесённые в рассудочной форме. Подобно изречениям оракула высказывается Хаманн по вопросам, заполнявшим мировоззренческую жизнь его времени. Как и других, он вдохновил также Гердера. - Мистическое переживание, часто с окраской пиетизма, живет в его оракулу подобных изречениях. В них хаотически

выражается эпохальное стремление к переживанию силы самосознющей души, чьим опорным пунктом может быть всё то, что человек о мире и жизни хочет возвести для себя до уровня представлений.

В этой эпохе лежит то, что чувствуют мыслящие умы: надо опуститься в душевные глубины, чтобы найти ту точку, в которой душа соединена с вечной основой мира, надо исходя из познания этой связи – из источника самосознания – добыть картину мира. Тем не менее, велика дистанция между тем, что человек в состоянии охватить своими духовными силами, и этим внутренним корнем самосознания. Мыслящие умы с их духовной работой не продвигались к тому, что во тьме смутного чувства ставило им свои задачи. Они как бы ходили вокруг да около того, что действовало как мировая загадка, но не приближались к ней. Так некоторые, те, кто имел отношение к мировоззренческим вопросам, ощущали, что к концу восемнадцатого века начинает активизироваться (учение) Спинозы. Идеи Локка, Лейбница, или они же, ослабленные интерпретацией Вольфа, овладевают умами; помимо этого, наряду со стремлением к мыслительной ясности активизируется и отвращение к ней, так что ради картины мира, ради её цельности, всеобщности, на помощь всё больше и больше призываются воззрения, добытые из (подсознания), из чувственных глубин души. Это нашло отражение у *Мендельсона*, друга Лейбница, который был очень огорчен после опубликования разговора Якоби с Лессингом. Он не мог допустить, что этот разговор со стороны Лессинга имел то содержание, как о нём сообщает Якоби. Тогда выходило - как думал он - что его друг действительно признавал мировоззрение, которое намеревалось посредством чистой мысли проникнуть к корню духовного мира. Однако в такой форме придти к воззрению о *жизни* этого корня было нельзя. Надо было приблизиться к мировому духу иначе, если хотели чувствовать его в душе в качестве исполненного жизнью существа. Лессинг всё же должен был сделать это. Он мог признать лишь «отфильтрованный спинозизм», который поднимается за пределы чистого мышления, если хочет придти к божественной Первооснове бытия. Мендельсона

отпугивала та, свойственная учению Спинозы форма, в которой ощущалась связь с этой Первоосновой.

Гердер не отступил в страхе перед этой формой, так как он дорисовал мыслительные линии картины мира по Спинозе, добавив к ней содержательные представления, полученные им в результате рассмотрения картины природы и духа. Он не мог остановиться на мыслях Спинозы. В том виде, как они были даны их автором, они казались Гердеру слишком серыми и мрачными. Он рассматривал то, что разыгрывалось в природе и в истории, и ориентировал это рассмотрение на существо человека. То, что ему при этом открывалось, указывало на связь человеческого существа с божественной Первоосновой мира и самим миром, благодаря чему он в своем *образе мыслей* чувствовал себя единым со Спинозой. Гердер был непосредственно убежден в том, что наблюдение природы и исторического развития должны дать ту картину мира, в которой человек будет удовлетворён своим местом в мировом целом. Спиноза полагал придти к такой картине мира лишь в светлой сфере мыслительной работы, выполняемой по образцу математики. Сравнивая Гердера со Спинозой и помня при этом о согласии первого с образом мыслей последнего, необходимо признать, что в мировоззренческой эволюции нового времени действует импульс, *скрывающийся за тем*, что выявляется как мировоззренческая картина. Это стремление к переживанию в душе того, что связывает самосознание со всеобщностью мировых процессов. Хотят достичь такой картины мира, в которой мир являлся бы так, чтобы человек мог познать в нём себя, подобно тому как он должен познавать себя, если позволит заговорить в себе внутреннему голосу своей самосознающей души. - *Спиноза* хочет удовлетворить стремление к такому переживанию благодаря тому, что позволяет мыслительной силе культивировать свою собственную достоверность; *Лейбниц* рассматривает душу и хочет представить мир так, как должен быть он представлен, чтобы правильно представленная душа оказалась правильно встроенной в картину мира. *Гердер* наблюдает мировые процессы и заранее убежден в том, что в человеческой душе может внезапно проявиться истинная картина мира, если эта

душа со всеми своими силами здоровым образом противопоставит себя этим процессам. Гердер безусловно принимает то, что потом выскажет Гёте: все фактическое уже есть теория. Круг мыслей Лейбница тоже вдохновлял Гердера: тем не менее, он никогда не был в состоянии сначала теоретически отыскать в монаде идею самосознания, а затем, используя её, построить картину мира. - Душевная эволюция человечества представлялась Гердеру так, что благодаря ей с особой ясностью указывалось на импульс, лежащий в её основе в новое время. Что в Греции приходило в качестве мысли одинаковой с восприятием, стало ощущаться как «я - переживание души. Мыслитель стоит перед вопросом: каким образом должен я проникать в глубину души, чтобы я достиг связи души с основой мира, а моя мысль стала в то же время выражением сил мирового творения? - Век эпохи Просвещения, которым считается восемнадцатое столетие, ещё верил, что в самой мысли может быть найдено и её оправдание. Из этой точки зрения исходил Гердер. Он не ищет в душе того пункта, где она мыслит, а живого источника, где эта мысль изливается из присущего душе творящего принципа. Тем самым Гердер приближается к тому, что может быть названо - имея в виду мысль - таинственным переживанием души. Мировоззрение должно быть высказано в форме мысли. И всё же мысль дает душе силу, разыскиваемую душой при посредстве мировоззрения нового времени, только тогда, когда душа *переживает* эту мысль в процессе её (мысли) душевного возникновения. Если мысль рождена, если она стала философской системой, - она уже потеряла свою волшебную власть над душой. С этим связано то, почему мысль, почему философская картина мира так часто недооцениваются. Это происходит из-за тех, кто знает лишь сообщаемые им извне мысли. Этим мыслям они верят, их они должны исповедовать. Действенную силу мысли знает только тот, кто *переживает* мысль при её возникновении.

Как в новое время живет этот импульс в душах, можно показать на примере одной значительной фигуры в истории мировоззрений, на примере Шефтсбери (1671-1713). Для него в душе живет «внутренний чувство»; посредством его идеи,

становящиеся содержанием мировоззрения, проникают в человека, подобно тому как, посредством внешних чувств, проникают внешние восприятия. Итак, оправдания мысли Шефтсбери ищет не в самой мысли, а указывая на душевный факт, обеспечивающий мысли из мировой основы доступ в душу. Таким образом, для него человеку противостоит двойкий внешний мир: «внешний» материальный внешний мир, который получает доступ в душу благодаря внешним чувствам, и духовный внешний мир, который открывается душе посредством «внутреннего чувства».

В эту эпоху изживается стремление познакомиться с душой. Ибо человек хочет знать, как связана с её природой сущность мировоззрения. Такое стремление мы наблюдаем у *Николая Тетенса* (ум.1807). При таком исследовании души он приходит к различению душевных способностей: мышления, чувства и воли, которые в настоящее время сведены в общее сознание. До этого различали только способности мышления и желания.

Как мыслящие умы восемнадцатого столетия пытались заглянуть в душе туда, где она творчески действует в своей картине мира, можно показать на примере *Хемстергуиса (1721-1790гг.)*. В нём, кого Гердер рассматривал как величайшего философа после Платона, показана борьба восемнадцатого столетия с душевными импульсами нового времени. Мыслям Хемстергуиса могло бы соответствовать примерно следующее высказывание: если бы человеческая душа могла своей собственной силой, без внешних чувств рассматривать мир, то в одно мгновение перед ней распростерлась бы картина мира. Душа была бы тогда бесконечна в бесконечном. Если бы у души не было возможности жить в себе, но она была бы зависима лишь от внешних чувств, то пред ней предстал бы мир в бесконечной временной перспективе. Душа жила бы тогда, не сознавая себя как таковую в море чувственной безграничности. Между этими двумя полюсами, которые нигде не реализованы, но ограничивают душа как две возможности, душа живет в действительности: она пронизывает свою бесконечность безграничностью.

На примере нескольких индивидуальностей мы попытались здесь показать, как в восемнадцатом столетии сквозь мировоззренческую эволюцию протекал душевный импульс нового времени. В этом течении жили зародыши, из которых в этой эволюции возникла «Эпоха Канта и Гёте».

ЭПОХА КАНТА И ГЁТЕ

В две духовных инстанции обращает взор в конце восемнадцатого века тот, кто ищет ясности в великих вопросах, касающихся мировоззрений и жизненных принципов: он обращается к Канту и Гёте. Одним из тех, кто наиболее мощно вел борьбу за эту ясность, является *Иоганн Готтлиб Фихте*. Когда он познакомился с «Критикой практического разума» Канта, он написал: «*Я живу в новом мире...Вещи, о которых я думал, что они никогда не могут быть мне доказаны, например понятие абсолютной свободы, долга и так далее доказаны мне, и я испытываю от этого только радость. Непостижимо, какое уважение к человечеству, какую силу дает нам эта система!...Каким благом является она для эпохи, в которой мораль разрушена до основания, а понятие долга вычеркнуто из всех словарей*». Когда в своей книге «*Основы наукоучения*» он, базируясь на теории Канта, построил свою собственную теорию, он послал книгу к Гёте со словами: «*Я считаю, и всегда буду считать Вас представителем чистейшей духовности чувства на достигнутой в современности ступени гуманности. К Вам по*

праву обращается философия. Ваше чувство является для неё пробным камнем». Сходную позицию по отношению к обоим мыслителям занимал Шиллер. 28 октября 1794г. он писал о Канте: «Меня совсем не пугает мысль о том, что закон перемен, который не щадит ни человеческих, ни божественных творений, как и всякую другую разрушит форму этой (кантовой) философии; но основа её не должна страшиться этой судьбы, ибо пока существует человеческий род и разум, её будут признавать и действовать сообразно с ней». Воззрения Гёте Шиллер описывает в письме к нему от 23 августа 1794г.: «Уже давно, хотя и издали, наблюдая проявления Вашего духа и тот путь, который Вы себе наметили, я все снова и снова испытываю восхищение. Вы ищите необходимого в природе, но ищите его на самом трудном пути, остерегаться которого будет более слабый. Вы берете всю природу в целом, чтобы пролить свет на частное; во всеобщности форм ее проявлений Вы ищите основание для объяснения индивидуума... Если бы Вы родились греком, или, хотя бы итальянцем, если бы уже с колыбели Вас окружала изысканная природа и идеализированное искусство, Ваш путь был бы бесконечно короче, может быть он стал бы даже совсем излишним. При первом взгляде на вещи Вы восприняли бы форму необходимого, и с первыми опытами у Вас развился бы изрядный стиль. Но так как Вы родились немцем, так как Ваш греческий дух был заброшен в эту северную часть сотворённого мира, Вам не осталось иного выбора, как или самому стать северным художником, или с помощью силы мысли заменить Вашему воображению то, в чём отказала ему действительность, и так как бы *изнутри* и рациональным путем родить Грецию».

Канта и Гёте с современной точки зрения можно было бы рассматривать как таких мыслителей, в которых в ответственный момент своего развития раскрывается мировоззренческая эволюция нового времени; это происходит благодаря тому, что эти индивидуальности с особой интенсивностью ощущали загадочные вопросы бытия, которые до той поры подготавливались в подосновах душевной жизни.

Чтобы наглядно показать, какое влияние оказывал Кант на свою эпоху, приведём ещё высказывания двух человек, стоящих на вершине образованности своего времени. Жан Поль в 1788 году пишет своему другу: «Неба ради, купите себе две книги Канта: «Основы метафизики нравов» и «Критику чистого разума». Кант не просто свет мира - это целая сияющая солнечная система сразу». *Вильгельм фон Гумбольдт* говорит: «Кант, возможно, предпринял и осуществил величайший из трудов, которым когда-либо философствующий разум был обязан отдельному человеку...Если хотят оценить и ту славу, которую Кант принес своему народу и ту пользу, которую он принес спекулятивному мышлению, несомненным и очевидным остается троякое: разрушенное им никогда не восстанет снова, основанное им никогда не погибнет, и, что самое важное - он произвёл реформу, подобной которой общая история человеческого мышления не знает».

Отсюда видно, что дело Канта современники считали потрясающим событием мировоззренческой эволюции. Однако сам он считал свое дело настолько важным для этой эволюции, что приравнивал его значение к значению для естествознания открытого Коперником закона движений планет.

Некоторые явления мировоззренческой эволюции предшествующих эпох продолжают действовать и дальше в мышлении Канта, превращаясь в нём в загадочные вопросы, определяющие характер его мировоззрения. Кто ощущает в наиболее значительных мировоззренческих трудах Канта их характерные особенности, тот заметит, что одной из них является та ценность, которую Кант придает математическому типу мышления. То, что познано таким же образом, как познает математическое мышление, несёт в себе достоверность своей истины - это ощущает Кант. То, что человек владеет математикой, доказывает, что он может овладеть истиной. Можно сомневаться во всём: но истины математики не подлежат сомнению.

В этой оценке математики выступает в душе Канта тот образ мыслей мировоззренческой эволюции нового времени, который носит отпечаток круга представлений Спинозы.

Спиноза хотел строить последовательность своих мыслей так, чтобы они подобно объектам математики развивались строго одна из другой. Одно, и только одно помысленное математически дает прочную основу, на которой - в смысле Спинозы - уверенно познает себя человеческое «я» чувствующее себя в духе нового времени. Также думал еще Декарт, от которого Спиноза ощутил немало побуждений. Декарт должен был добыть мировоззренческую опору из сомнения. Декарт не мог видеть такой опоры в одном только зарождении мысли в душе. Для человека нового времени уже было невозможно поставить себя по отношению к мыслительному миру так, как это было у греков. Требовалось обрести в самосознающей душе нечто такое, на что могла бы опереться мысль. Таковым для Декарта и затем для Спинозы явилось выполнение следующего условия: душа должна относиться к мысли так же, как относится эта душа к математическим представлениям. Во всем том, что было дано Декарту из сомнения как «Я мыслю, следовательно я существую», в том, что было связано с последним он чувствовал себе уверенно, ибо ему казалось, что он обладает той *ясностью*, которая присуща математике. Тот же образ мыслей привел Спинозу к формированию такой картины мира, в которой всё, подобно математическим законам, действует со строгой необходимостью. Божественная субстанция, изливающаяся во всех существ мира в соответствие с математической закономерностью, придаёт ценность человеческому «я» только в том случае, если оно полностью теряет себя в этой божественной субстанции, если оно позволяет своему самосознанию перейти в мировое сознание. Этот математический образ мыслей, возникший из страстной тоски «я» по надёжности, по уверенности, в которой оно нуждалось, привело это «я» к такой картине мира, в которой оно из-за этого стремления к надёжности потеряло *самое себя*, потеряло свое самостоятельное пребывание в основе мира, потеряло свою свободу и надежду на самостоятельное вечное бытие.

В противоположном направлении двигалось мышление Лейбница. Для него человеческая душа является самостоятельной, строго замкнутой в себе монадой. Но эта

монада переживает только то, что *находится в ней*; мировой порядок, представленный «как бы извне», есть лишь иллюзорный образ. За последним лежит истинный мир, который состоит только из монад, и чей порядок заключается в не поддающейся наблюдению заранее предопределённой (*praestabiliate*) гармонии. Это мировоззрение предоставляет человеческой душе самостоятельность, самостоятельное пребывание в мировом целом, свободу и надежду на вечное значение в мировой эволюции; однако оно, оставаясь верным себе, не может утверждать ничего иного, как только то, что все познанное им, им самим и является, что оно не может выйти за пределы самосознающего «я», и что мировое целое в своей истинности не может раскрываться перед ним извне.

Убеждения, полученные на пути религии, оказались для Декарта и Спинозы ещё настолько сильно действующими, что оба они перенесли их в свою картину мира, однако по мотивам, на эту картину мира не опиравшимся. У Декарта в его картину мира вкралось представление о духовном мире, добытое им из области религии; не будучи осознано им, оно пронизывает застывшую математическую необходимость его миропорядка; он, таким образом, не ощущает, что его картина мира, в сущности, гасит ему «я». Точно также действует религиозный импульс и у Лейбница; вот почему от него ускользает, что он в своей картине мира не оставляет возможности найти нечто иное, кроме исключительно собственного душевного содержания. Тем не менее, он полагает, что вне «я» можно допустить существование духовного мира. Спиноза, благодаря большому пути, проделанному его индивидуальностью, делает последовательные выводы из своей картины мира. Чтобы обрести для этой картины мира востребованную самосознанием уверенность, он отказывается от самостоятельности этого самосознания и обретает высшее счастье, чувствуя себя членом единой божественной субстанции. – Рассматривая Канта необходимо спросить: как должен был он чувствовать себя по отношению к мировоззренческим линиям, представителями которых были Декарт, Спиноза и Лейбниц? Ибо все душевные импульсы, действовавшие в этих троих, действовали и в нём. В его душе

они воздействовали друг на друга, обуславливая те загадки мира и человека, которые навязчиво предстояли перед ним. Взгляд на духовную жизнь эпохи Канта позволяет определить ту форму, в которой Кант ощущал эти загадки. Наиболее значительные симптомы этой духовной жизни проявились в позиции Лессинга (1729-1781г.) по отношению к мировоззренческим вопросам. Свое вероисповедание Лессинг резюмирует в следующих словах: «Переработка истин, добытых путем откровения, в истины разума совершенно необходима, если тем самым можно помочь человеческому роду». Восемнадцатое столетие было названо эпохой *Просвещения*. Мыслящие умы Германии понимали Просвещение в смысле этого высказывания Лессинга. Кант объяснял эпоху Просвещения как: «Выход человека из незрелости, в которой он повинен сам»; девиз Просвещения он формулировал так: «Имей мужество использовать свой *собственный* разум». Даже такие выдающиеся мыслители как Лессинг благодаря эпохе Просвещения, продвинулись не дальше, чем до рассудочной трансформации религиозных учений, дошедших от состояния «незрелости, в которой повинны сами». Они не продвинулись вперед к чисто рассудочным воззрениям, как это удалось Спинозе. Учение Спинозы, когда оно стало известно в Германии, должно было произвести глубокое впечатление на такие мыслящие умы. Спинозе действительно удалось «использовать свой *собственный* разум», однако он пришел при этом к совершенно иным познаниям, нежели деятели германского Просвещения. Его влияние должно было быть значительнее, поскольку его прочные, построенные по математическим принципам выводы, обладали значительно большей силой убеждения, нежели мировоззренческая линия Лейбница, воздействовавшая на мыслящие умы того времени в «усовершенствованной» интерпретации Вольфа. Как влияло это мыслительное направление, насквозь пронизанное активными представлениями Вольфа, на более глубокие характеры, мы может узнать из «Поэзии и правды» Гёте. Он рассказывает о впечатлении, которое произвели на него прочитанные в духе Вольфа лекции профессора Винклера в Лейпциге: «Вначале я посещал мою коллегия часто и с

усердием; однако у меня вовсе не было намерения стать просвещённым в философии. В логике мне представлялось странным, что те самые умственные операции, которые я с юности проделывал с большим удовольствием, надо оторвать друг от друга, разъединить и тем самым разрушить, чтобы разобраться в их истинной сути и употреблении. Я верил, что знаю о вещах, о мире и о Боге ничуть не меньше, чем преподаватель, и это не однажды оказывалось сильной помехой для меня». И, напротив, о своих занятиях трудами Спинозы поэт рассказывает так: «Я предавался этому чтению и, наблюдая за собой, полагал, что никогда не удавалось увидеть мир столь ясно». Однако лишь немногие могли так непредвзято предаваться образу мыслей Спинозы, как Гёте. У большинства они вносили в мировоззрение глубокое раздвоение. Их представителем можно считать друга Гёте, Фр.Х. Якоби. Он считал необходимым согласиться с тем, что предоставленный самому себе разум ведёт не к вероучению, а к тем взглядам, к которым пришел Спиноза: что миром управляют вечные законы необходимости. Так Якоби встает перед значительным решением: либо он должен довериться своему разуму и отбросить вероучение, либо он должен, чтобы сохранить последнее, отказать разуму в возможности прийти к постижению высшего. Он избрал последнее. Он утверждал, что человек в наиболее внутренней области своей души обладает непосредственной достоверностью, надёжной *верой*, с помощью которой он чувствует истинность представлений о личном Боге, о свободе воли и бессмертии, так что эти убеждения совершенно независимы от познаний разума, опирающихся на требования логики. Познания разума вообще не имеют отношения к этим вещам, но лишь к внешним процессам природы. Таким образом, Якоби отрицает *разумное знание*, для того, чтобы освободить место для *веры*, удовлетворяющей потребности сердца. Гёте, которого несколько не радовало такое развенчание знания, писал другу: «Бог ...покарал тебя метафизикой, и засадил тебе жало в плоть, меня же... Он благословил физикой. Я придерживаюсь богопочитания атеиста (Спинозы) и отпускаю вам всё, что вы называете и должны называть религией. Ты придерживаешься *веры* в Бога, я – *созерцания*».

В конце концов, эпоха Просвещения поставила мыслящие умы перед выбором: либо заменять истины откровения истинами разума в смысле Спинозы, либо объявить войну самому разумному знанию.

Кант тоже стоял перед этим выбором. Как он к нему отнёсся, и какое решение принял, следует из ясного изложения в предисловии ко второму изданию его «Критики чистого разума»: «Допустим теперь, что мораль необходимо предполагает свободу (в самом строгом смысле этого слова) как свойство нашей воли, а *ргіогі* указывая как на данные нашего разума на такие практические первоначальные, заложенные в нём принципы, которые были бы совсем невозможны без предположения свободы; допустим также, что спекулятивный разум доказал, что свободу вообще нельзя себе мыслить. В таком случае первая предпосылка, а именно моральная, необходимо должна уступить место тому, противоположность чего содержит явное противоречие, то есть, свобода, а вместе с нею и нравственность (так как противоположность её не содержит никакого противоречия, если только не предполагается свобода) должны были бы уступить место *механизму природы*. Но я не требую для морали ничего, кроме того, чтобы свобода не противоречила самой себе, то есть, чтобы можно было, по крайней мере, мыслить её *без необходимости дальнейшего её рассмотрения*, иными словами, чтобы свобода никоим образом не препятствовала природному механизму, действуя аналогично ему (хотя и в ином отношении). Так учение о нравственности и учение о природе остаются в своих рамках,... чего не было бы, если бы критика нам заранее не разъяснила, *что мы ни в коем случае не можем знать вещи в себе*, и не показала, что всё, что мы можем теоретически познать, ограничивается лишь явлениями. Точно такое же разъяснение положительной пользы критических основоположений чистого разума можно сделать и в отношении понятия *Бога и простой природы нашей души*, но ради краткости я опускаю его. Я не могу, следовательно, даже *допустить*, существования *Бога, свободы и бессмертия* для целей необходимого практического применения разума, если не отниму у спекулятивного разума его притязаний на

трансцендентные знания, так как, добиваясь этих знаний, разум должен пользоваться такими основоположениями, которые, будучи в действительности только приложимы к предметам возможного опыта, все же применяются к тому, что не может быть предметом опыта, и в таком случае, в самом деле превращают это в явления, таким образом объявляя невозможным всякое практическое расширение чистого разума. *Поэтому мне пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере...*» Мы видим, что Кант по отношению к знанию и вере стоит на той же почве, что и Якоби.

Путь, на котором Кант достиг своих результатов, прошёл через мир мыслей Юма. У него он нашел взгляд, что вещи и процессы мира никаких мыслительных связей человеческой душе не открывают, что человеческий рассудок устанавливает такие связи всего лишь по привычке, воспринимая мировые вещи и мировые процессы в пространстве и времени рядом друг с другом и друг после друга. Что человеческий разум не из мира получает то, что кажется ему познанием: это мнение Юма произвело впечатление на Канта. Оно, как на возможность, навело его на мысль: познания человеческого разума происходят *не* из мировой действительности.

Благодаря изложению Юма Кант был пробуждён от той дремоты, в которую его – по его собственному свидетельству – погрузила направленность идей Вольфа. Может ли разум выносить суждения о Боге, свободе и бессмертии, если суждения, выносимые им даже о простейших вещах покоятся на столь ненадёжном основании? Атака на разумное знание, которую вынужден был предпринять Кант, зашла гораздо дальше, чем в случае Якоби. Последний, по крайней мере, оставил знанию возможность познавать природу в её необходимых взаимосвязях. Важным деянием Канта в области естествознания стала его появившаяся в 1755 г. «Общая естественная история и теория неба». Он считал, будто ему удалось доказать, что всю нашу планетную систему можно мысленно представить возникшей из газового шара, вращающегося вокруг своей оси. Посредством строго необходимых математических и физических сил внутри этого

шара уплотнились Солнце и планеты и приобрели движения, присущие им в соответствие с учениями Коперника и Кеплера. Кант считал, что плодотворность образа мыслей Спинозы, в соответствие с которым все разыгрывается со строгой математической необходимостью, доказана посредством его собственного крупного открытия в специальной области. Он был настолько убежден в этой плодотворности, что восклицает в названном сочинении: «Дайте мне материю; я хочу построить вам из неё мир». Безусловная достоверность математических истин представлялась ему столь прочной, что он в своем труде «Основы естествознания» выдвигает утверждение, что *настоящей* наукой может быть только та, в которой возможно применение математики. Но если бы Юм был прав, то не могло быть и речи о достоверности математических и естественнонаучных познаний. Ибо в таком случае, эти познания были бы ничем иным, как привычками мышления, усвоенными человеком, видевшим, что ход мировых событий разыгрывается в смысле этих привычек. А в этом случае не было бы ни малейшей уверенности в том, что эти привычки мышления имеют что-то общее с закономерной связью вещей. Из своих предпосылок Юм делает вывод: «Явления в мире постоянно сменяются и одно следует за другим в непрерывной последовательности; однако, законы и силы движущие мировым целым, целиком и полностью скрыты от нас и не обнаруживают себя ни в одном из воспринимаемых свойств предметов...». Рассматривая мировоззрение Спинозы в свете воззрений Юма, можно было бы сказать: в отношении воспринимаемого хода мировых процессов человек привыкает мыслить их в необходимой закономерной связи; однако он не смеет утверждать, что эта связь есть нечто большее, нежели простая привычка мышления. Случись такое, это было бы всего лишь ошибкой человеческого разума, полагающего, что из самого себя он может давать какие-либо разъяснения о сущности мира. Что можно было бы возразить Юму, когда он о любом мировоззрении, полученном из чистого разума, говорит: «Бросьте его в огонь, ибо оно есть ничто иное, как обман и наваждение».

Усвоить этот вывод Юма было невозможно для Канта. Ведь для него достоверность естественнонаучных и математических познаний представлялась, как мы видели, безусловно незыблемой. Он не хотел проверять эту достоверность на ощупь, но все же не мог упускать из виду, что Юм был прав, говоря: всякого познания о действительных вещах мы достигаем лишь благодаря тому, что мы наблюдаем их и на основе наблюдения строим мысли об их связи. Если в вещах наличествует закономерная связь, то извлекать её мы тоже должны из вещей. Однако о том, что мы извлекаем из вещей, мы знаем не больше, чем то, что до сих пор это было так; но мы не знаем, действительно ли такая закономерность так срослась с вещью, что не может измениться в любой момент. Если сегодня мы на основании наших наблюдений строим мировоззрение, то завтра могут выступить такие явления, которые принудят нас к совершенно иному. Не было бы никакой достоверности, если бы мы все наши познания добывали из вещей. Однако достоверность имеется, сказал Кант. Математика и естествознание доказывают это. Взгляд, что мир не даёт человеческому разуму его познаний, Кант хотел принять от Юма; следствие же, что эти познания не содержат достоверности и истины, Кант принять не захотел. Так Кант был поставлен перед потрясшим его вопросом: как же возможно, чтобы человек имел истинные и достоверные познания, но, несмотря на это не мог знать ничего о действительности мира в себе? И Кант нашел ответ, который спасал истину и достоверность человеческого познания тем, что жертвовал при этом возможностью для человека сознать основу мира. Относительно мира, лежащего вне нас, которому мы позволяем воздействовать на себя, лишь когда наблюдаем его, наш разум никогда не мог бы утверждать, что в нём есть хоть что-то достоверное. Следовательно, наш мир может быть только таким, который мы сами строим: мир, который находится внутри нашего духа. Я не знаю, что делается вне меня, когда падает камень, делая углубление в земле. Закономерность всего этого процесса разыгрывается во мне. Причем он может разыгрываться во мне только так, как это ему предписывают

законы моего собственного духовного организма. Устройство моего духа требует, чтобы каждое следствие имело причину, и что дважды два - четыре. И в соответствие с этим устройством дух строит себе некий мир. Может быть так, что лежащий вне нас мир построен раз и навсегда, но может быть даже так, что он сегодня уже ни коим образом не сравним со вчерашним: нас это не может касаться; ибо наш дух создает себе собственный мир по *своим* законам. Пока человеческий дух остается тем же самым, он при продуцировании своего мира будет поступать тем же самым образом. Математика и естествознание содержат законы не внешнего мира, но только нашего духовного организма. Вот почему нам надо исследовать лишь этот последний, если мы хотим познакомиться с безусловной истиной. «Разум созидает свои законы...не из природы, нет, он их предписывает ей». В этом тезисе Кант резюмирует своё убеждение. И все же дух производит свой внутренний мир не без импульса или впечатления извне. Когда я ощущаю красный цвет, то это «красное» в любом случае является состоянием, процессом во мне; тем не менее, я должен иметь предпосылку, чтобы ощутить «красное». Итак, существует «вещи в себе». Однако мы ничего не знаем о них, кроме того, что они существуют. Всё, что мы наблюдаем, - есть явления в нас. Итак, Кант, спасая достоверность математических и естественнонаучных истин, весь наблюдаемый мир вобрал в человеческий дух. Но тем самым он также поставил непреодолимые границы познавательным способностям. Ибо всё, что мы можем познать, относится не к вещи вне нас, но к процессам в нас, к *явлениям*, по его выражению. Однако объекты высших вопросов разума: Бог, свобода, бессмертие, никогда не выступают как явления. Мы видим явления в нас; происходят ли они, будучи вне нас, от некоего божественного существа, мы знать не можем. Мы можем воспринимать наши собственные душевные состояния. Но и они есть только явления. Господствует ли за ними свободная бессмертная душа, остается скрытым от нашего познания. Наше познание ничего не может высказать об этих «вещах в себе». Оно не определяет, истинны или ложны идеи о них. Если же мы с какой-либо другой стороны нечто слышим о

них, ничто не препятствует признать их существование. Только *знать* о них мы ничего не можем. Имеется только один доступ к этим высшим истинам. Это голос долга, который говорит в нас громко и отчетливо: ты *должен* делать то-то и то-то. Этот «категорический императив» налагает на нас обязательства, от которых мы не можем освободиться. Но как были бы мы в состоянии исполнять такие обязанности, если бы мы не имели свободной воли? Хотя мы и не можем познать структуру нашей души, но мы должны верить, что она свободна, чтобы она могла следовать своему внутреннему голосу долга. Тем самым мы хотя и не имеем относительно свободы никакой познавательной достоверности, как относительно объектов математики и естествознания, тем не менее, имеем относительно неё *моральную* достоверность. Следование категорическому императиву ведет к добродетели. Лишь посредством добродетели человек может достигнуть своего предназначения. Он становится достойным счастливого блаженства. Ведь иначе его добродетель не имела бы ни смысла, ни значения. Но поскольку добродетель связана с блаженством, должно быть существо, которое делает это блаженство следствием добродетели. Таковым может быть только разумное существо, определяющее наивысшую ценность вещей, то есть Бог. Благодаря существованию добродетели нам гарантируется её следствие, а тем самым опять таки - бытие Бога. Поскольку чувственное существо, каким является человек, не может достигнуть полного блаженства в несовершенном мире, его бытие должно выходить за пределы этого чувственного бытия, а это означает, что душа должна быть бессмертна. Таким образом, то, о чём мы ничего *знать* не можем, Кант как по волшебству извлекает из *моральной веры* в голос долга. Возвышенное преклонение перед чувством долга было тем, что снова восстановило для него реальный мир, когда под влиянием Юма этот наблюдаемый мир был опущен до уровня исключительно внутреннего мира. Это высочайшее уважение в прекрасных словах выражено в его «Критике практического разума»: «Долг! Ты возвышенное, великое имя, в тебе нет ничего излюбленного, ведомого лестью, ты требуешь

подчинения», ты « формулируешь закон, перед которым все склонности умолкают, хотя в тайне они противодействуют ему...». То, что высшие истины не есть истины познания, но есть моральные истины, Кант считал своим открытием. Человек не должен заглядывать в сверхчувственный мир: из его моральной жизни ему дается эрзац, замена познания. Неудивительно, что Кант видит высшее требование по отношению к человеку в безусловном, безоглядном выполнении долга. Не открой человеку долг прозрения за пределы чувственного мира, человек был бы всю свою жизнь заключён в нём. Итак, то, чего требует чувственный мир, должно отступить перед требованием долга. Сам по себе чувственный мир не может прийти в согласие с долгом. Он хочет приятного, ищет удовольствия. Им должен противостоять долг, для того, чтобы человек выполнил своё предназначение. Добродетельно не то, что совершено человеком ради удовольствия, но только то, что он совершает в самоотверженной отдаче долгу. Подчини свои вожделения долгу: такова строгая задача нравственного учения Канта. Не желай ничего, что удовлетворяет тебя в твоём эгоизме, но поступай так, чтобы основание твоего поступка могло стать таковым для всех людей. В подчинении нравственному закону человек достигает своего совершенства. Вера в то, что этот нравственный закон парит в величественных высотах над всеми мировыми свершениями, и осуществляется в мире благодаря божественному существу – является, по мнению Канта, истинной религией. Она вытекает из морали. Человек должен быть хорошим, не потому, что он верит в Бога; он должен быть хорошим из одного единственного - из чувства долга; но он должен верить в Бога, потому что без Бога долг теряет смысл. Такова «Религия в пределах чистого разума» - так Кант назвал свою книгу о религиозном мировоззрении.

Начиная с расцвета естествознания путь, который оно избрало, вызывает у многих людей чувство, что из создаваемой мышлением картины природы надо удалить всё, что не носит характера строгой необходимости. Это чувство было также и у Канта. В своей работе «Естественная история неба» он для определенной области природы даже сделал наброски такой, соответствующей этому чувству картины. —

В такой картине нет места тому представлению самосознающего «я», которое человек восемнадцатого столетия должен был себе составить. Мысль Платона, а также Аристотеля могла рассматриваться с одной стороны в качестве откровения природы, как эта последняя должна была приниматься в эпоху активности этой мысли, а с другой стороны - в качестве откровения человеческой души. В мыслительной жизни душа и природа встречались. Но от той картина природы, которая, по-видимому, вытекает из исследований нового времени, ничто не ведёт к представлению самосознающей души. – У Канта было ощущения: в картине природы нет ничего, дающего ему возможность обосновать достоверность самопознания. Эта достоверность должна быть создана. Ибо новое время поставило перед человеком самосознающее «я» как факт. Должна быть создана возможность для признания этого факта. Однако картина мира поглотила всё, что рассудок может признать в качестве знания. Поэтому Кант чувствовал побуждение создать для самосознающего «я», а также для связанного с ним духовного мира нечто такое, что не являлось бы знанием, но все же давало достоверность.

Самоотверженную отдачу голосу духа Кант сделал основой морали. В области добродетельных поступков подобная самоотдача несовместима с самоотдачей чувственному миру. Но есть поле, на котором чувственное настолько возвышено, что кажется непосредственным выражением духовного. Такова область прекрасного, область искусства. В повседневной жизни мы требуем чувственного, так как оно побуждает наши желания, наш эгоистический интерес. Мы жаждем того, что доставляет нам удовольствие. Но мы можем также чувствовать и бескорыстный интерес к предмету. Мы можем в удивлении стоять перед ним, полные блаженной радости, и эта радость может совершенно не зависеть от того, обладаем ли мы этой вещью. Если бы я, проходя мимо прекрасного здания, хотел бы владеть им, то не было бы и речи о бескорыстном интересе к его красоте. Когда я удаляю из моего чувства все желания, то всё же остается еще нечто, - удовольствие, которое связано исключительно с произведением искусства. Это эстетическое

удовольствие. Прекрасное отличается от приятного и доброго. Приятное пробуждает мой интерес, поскольку возбуждает во мне желание; доброе, благое интересуется меня, поскольку через меня оно должно быть реализовано. Перед прекрасным я предстаю без какого-либо, связанного с моей персоной интереса. Посредством чего прекрасное может привлекать к себе мою бескорыстную симпатию? Вещь может нравиться мне лишь в том случае, если она выполняет своё назначение, если она создана так, что служит какой-то цели. Следовательно, в прекрасном я должен воспринять его цель. Целесообразность нравится; нецелесообразность отталкивает. Однако поскольку я действительно не проявляю никакого интереса к предмету прекрасного, а удовольствуюсь его чистым созерцанием, оказывается, что прекрасное тоже реально не служит какой-либо цели. Цель мне безразлична, я требую только целесообразности. Поэтому Кант называет «прекрасным» то, в чём мы воспринимаем целесообразность, не мысля при этом какую-то определенную цель.

Тем самым Кант даёт не только объяснение, но и оправдание искусства. Мы увидим это лучше всего, представив себе, каким чувством сопровождает Кант своё мировоззрение. Он выразил его в глубоких, прекрасных словах: «Две вещи наполняют душу новым, всё возрастающим восхищением и благоговением...: звёздное небо надо мной и моральный закон во мне... Первая - взгляд на бесчисленное множество миров, что как бы уничтожает важность меня, как некоего животного существа, которое должно вернуть обратно ту материю, из которой оно сформировалось, вернуть планете (всего лишь точке во Вселенной), после того как на короткое время оно было наделено (мы не знаем как) жизненной силой. Вторая, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа, благодаря моей (самосознающей и свободной) индивидуальности, в которой моральный закон раскрывает мне, ни от животности, ни даже от всего чувственного мира независимую жизнь; независимую, по крайней мере, настолько, насколько она может почерпнуть из *целесообразного назначения* моего бытия, определяемого

этим законом, назначения, которое не ограничивается условиями и пределами этой жизни, но уходит в бесконечность». Деятель искусства возвращает в чувственном мире именно это *целесообразное назначение*, которое в действительности господствует лишь в нравственном царстве мира. Благодаря этому произведение искусства стоит между областью наблюдаемого мира, в котором правят вечные, железные законы необходимости, которые человеческий дух сам вложил сначала в этот мир, и царством свободной нравственности, в котором цель и направление задают приказы долга, являющиеся изливанием мудрого божественного миропорядка.

Деятель искусства со своими произведениями выступает между этими царствами. У царства действительности он заимствует его вещество; однако, он как бы напечатлевает этому веществу нечто такое, что делает вещество носителем целесообразной гармонии, как она обретается в царстве свободы. Итак, человеческий дух чувствует себя неудовлетворенным тем царством внешней действительности, которое Кант подразумевает под звёздным небом, бесчисленными вещами мира и моральной закономерностью. Поэтому он творит для себя прекрасное царство внешней видимости (*ein schoenes Reich des Scheines*), которое связывает застывшую природную необходимость со свободной целесообразностью. Но прекрасное мы находим не только в человеческих произведениях искусства, но и в природе. Наряду с прекрасным в искусстве есть прекрасное в природе. Это прекрасное в природе существует помимо участия человека. Но, таким образом дело выглядит так, что в действительности наблюдается не только одна застывшая закономерная необходимость, но и свободная, мудрая деятельность. Впрочем, прекрасное не заставляет смотреть на дело именно так. Ведь предлагается именно целесообразное, но без того, чтобы надо было мыслить при этом какую-либо реальную цель. Целесообразное же представляет собой не только целесообразно-прекрасное, но также и целесообразно-отвратительное (*Zweckmaessig-Naessliches*). Следовательно, надо допустить, что в полноте природных явлений, связанных законами необходимости, как бы случайно

имеются также и такие, в которых человеческий дух находит аналогию со своими собственными произведениями искусства. И так как нет необходимости мыслить о реальной цели, такая, как бы случайно наличествующая целесообразность оказывается достаточной для эстетического рассмотрения природы.

Дело обстоит иначе, если в природе мы встречаемся с существами, для которых цель не есть нечто чисто случайное, но которые действительно носят цель в себе. По мнению Канта, таковые имеются. Это органические существа. Для объяснения последних уже недостаточно тех необходимых, закономерных связей, которыми исчерпывается мировоззрение Спинозы и в которых Кант видит закономерности человеческого духа. Ибо «Организм - есть продукт природы, в котором *всякая цель* является одновременно и средством», причиной и в то же самое время следствием. Итак, организм нельзя объяснить как неорганическую природу посредством только действующих с необходимостью, железных законов. Вот почему Кант, который в своей работе «Всеобщая естественная история и теория неба» предпринял попытку «научно разработать структуру и механические первопричины всего мироздания в соответствие с принципами Ньютона» полагал, что подобная попытка не может быть успешной по отношению к органическим существам. В своей работе «Критика силы суждения» он утверждает: «Не подлежит сомнению, что хотя мы не однажды достаточным образом познакомились с органическими существами и их внутренними возможностями, ориентируясь на чисто механические принципы, объяснить их мы можем в значительно меньшей степени. Это настолько несомненно, что можно смело сказать: для человека было бы бессмысленно даже приступать, или надеяться, что когда-нибудь еще объявится Ньютон, который сможет сделать понятным возникновение травяной былинки по законам природы, которыми не управляет намерение; следует признать, что такое понимание абсолютно недоступно для человека». С кантовским взглядом, что человеческий дух сам влагает в природу те законы, которые он в ней открывает, иного мнения о

целесообразно организованных существах соединить нельзя. Ибо цель указывает на того, кто заложил её в существ, на разумного Творца мира. Если бы человеческий дух мог объяснить целесообразное существо аналогично чисто природно-необходимому существу, то ему пришлось бы также вложить целесообразность из себя в вещи. Он, следовательно, должен был бы задать вещам не только законы, значимые для них, поскольку эти вещи - суть явления его внутреннего мира; он должен был бы также приписать им их собственное, совершенно независимое от него назначение. Таким образом, он должен был бы быть не только познающим, но творящим духом; его разум, как и божественный, должен был бы творить вещи.

Кто представит себе структуру кантовского мировоззрения, как оно здесь намечено, тому станет понятно сильное влияние последнего на современников и последующие поколения. Ведь оно не посягнуло ни на одно представление, напечатленное человеческой душе в ходе культурной эволюции Запада. Религиозному уму оно оставило Бога, свободу и бессмертие. Оно удовлетворило познавательные потребности, причём ограничив для них ту область, внутри которой оно безусловно признает некоторые истины. Оно даже оставило в силе мнение, что человеческий разум вправе привлекать для объяснения живых существ не только вечные, железные законы природы, но и понятие цели, которое указывает на преднамеренный порядок в существе мира.

Но какой ценой Кант достиг всего этого! Он перенес всю природу в человеческий дух, а её законы сделал законами самого этого духа. Он совершенно изгнал из природы высший миропорядок и поставил его на чисто нравственную основу. Между неорганическим и органическим царствами он провел резкую разграничительную линию, объясняя неорганическое чисто механическими, строго необходимыми законами, а органическое – идеей целесообразности. Наконец, он совершенно оторвал царство прекрасного, царство искусства от остальной действительности. Ибо наблюдаемая в прекрасном целесообразность не имеет ничего общего с реальными целями. Каким образом

прекрасный предмет включен в мировую связь, это безразлично; достаточно, чтобы он пробуждал в нас представление целесообразности и, тем самым вызывал нашу симпатию.

Кант отстаивает не только воззрение, полагающее, что знание человека возможно постольку, поскольку закономерность этого знания происходит из самой самосознающей души, а достоверные сведения об этой душе приходят из иного источника, нежели в случае знания о природе. Он также указывает на то, что человеческое знание должно остановиться перед природой там, где в природных существах мысль, по-видимому, правит сама, что имеет место в живых организмах. Тем самым Кант обнаруживает, что он не может представить себе мысль, в качестве самостоятельно действующей в существах природы. Признание таких мыслей предполагает, что человеческая душа не просто мыслит, но, *мысля, сопереживает* жизнь природы. Найди кто-либо, что мысль может ощущаться не только как восприятие, что имело место в случае платоновских или аристотелевских идей, но что человек может переживать мысли, погружаясь в существа природы, то тем самым был бы снова найден тот элемент, который мог бы быть воспринят как в картину природы, так и в представление о самосознающем «я». Это самосознающее «я» не находит себе места в картине природы нового времени. Если бы наполнение самосознающего «я» мыслью происходило не только с сознанием, что ее образуя я сам, - но так, чтобы за ней признавалась *некая жизнь*, о которой было бы известно следующее: она может существовать также и вне меня - тогда «я» могло бы сказать себе: я ношу в себе нечто такое, что я мог бы найти и вне меня. Итак, новая мировоззренческая эволюция стремится сделать следующий шаг: обнаружить в самосознающем «я» такую мысль, которая ощущалась бы как живая. *Кант не сделал этого шага; его сделал Гёте.*

Противоположность мировоззрению Канта относительно всех существенных вопросов представляет собой мировоззрение Гёте. Примерно в то же самое время, когда Кант опубликовал свой труд «Критика чистого разума», Гёте изложил своё вероисповедание в написанном в прозе гимне «Природа», где человека он полностью включает в природу, делая её в то же время правящей независимо от него и дающей законы как для самой себя, так и для человека. Кант вобрал всю природу в человеческий дух, Гёте же рассматривает все человеческое в качестве члена этой природы; он включал человеческий дух в природный миропорядок.

«Природа! мы окружены и поглощены ею - не будучи в состоянии ни выйти за её пределы, ни углубиться в неё. Незванно и неожиданно вовлекает она нас в круговорот своего танца и несётся с нами, пока мы в изнеможении не выйдем из её рук... Все люди в ней, и она во всех... Даже неестественность суть природа, даже самое неуклюжее филистерство имеет нечто от её гения... Человек послушен её законам, даже если он им противится: человек действует с ней, даже если он хочет действовать *вопреки* ей... Она есть всё. Она сама себя награждает и сама же себя наказывает; сама себя и радуется, и истязает... Она поставила меня сюда, она же и выведет меня отсюда. Я доверяю себя ей. Пусть она располагает мною: она не возненавидит своё творение. Не я говорю о ней: нет, всё, что истинно и что ложно высказывает она. Во всем её вина, во всем её заслуга». Таков противоположный полюс кантовского мировоззрения. У Канта природа целиком и полностью находится в человеческом духе; у Гёте человеческий дух целиком и полностью находится в природе, поскольку сама природа есть дух. Тем самым становится понятно то, что Гёте сообщает в своей статье «Влияние новой философии»: «Кантова критика чистого разума...находилась в целом вне моего поля зрения. И всё же я, присутствуя при некоторых разговорах о ней, благодаря некоторой внимательности смог заметить, что обновляется старый основной вопрос: насколько наше «я» и насколько внешний мир принимают

участие в нашем духовном бытии? Я никогда не обособлял их; если же я по-своему философствовал о предметах, то делал это с бессознательной наивностью и действительно верил, что мои мнения я вижу перед глазами». В этом понимании отношения Гёте к Канту нас не должно вводить в заблуждение то, что Гёте иногда высказывается о кёнигсбергском философе положительно. Ибо для самого Гёте это противоречие стало бы очевидным только в том случае, если бы он стал пунктуально изучать Канта. Но этого он не делал. В вышеназванной статье он говорит: «Вход был таким, что он мне нравился: в сам лабиринт я не отважился войти; то мне мешал поэтический дар, то человеческий разум, и я чувствовал себя неисправимым». И всё же однажды он резко высказался по поводу этого противоречия в одной заметке, которая была впервые опубликована в посмертном Веймарском издании Гёте (Веймарское издание, Раздел 2, том 11, стр.376). Основная ошибка Канта, считает Гёте, состоит в том, что он «субъективную познавательную способность... саму рассматривает как объект, а тот пункт, где субъективное и объективное встречаются, он разделяет, хотя и резко, но не совсем правильно». Гёте придерживался именно того взгляда, что в субъективной человеческой познавательной способности высказывается не только мыслящий ум (дух) как таковой, но что духовная природа сама создала в человеке орган, посредством которого она позволяет раскрываться своим тайнам. Вовсе не человек говорит о природе, нет, сама природа говорит в человеке о себе самой. Таково убеждение Гёте. Поэтому Гёте мог сказать: как только спор по поводу мировоззрения Канта «становился предметом разговора, я был готов стать на сторону, воздававшую наибольшую честь человеку и полностью одобрял всех друзей, которые вместе с Кантом утверждали, что хотя всё наше познание начинается опытом, всё оно, однако, из опыта не вытекает». Ведь Гёте полагал, что те вечные законы, по которым действует природа, раскрываются в человеческом духе; но для него они были всё же при этом не субъективными законами этого духа, но объективными законами самого природного порядка. Поэтому Гёте не мог согласиться с Шиллером, когда тот, под

влиянием Канта воздвиг непреодолимую разделительную стену между царством природной необходимости и царством свободы. Гёте так говорит об этом в статье «Первое знакомство с Шиллером»: «Он с радостью воспринял философию Канта, которая поднимает субъект высоко, хотя кажется, что сужает его; эта философия развила нечто чрезвычайное, заложенное природой в его существо, а он в наивысшем чувстве свободы и самоопределения проявил неблагодарность по отношению к великой матери, которая относилась к нему отнюдь не как мачеха. Вместо того, чтобы рассматривать ее как самостоятельную, живую, закономерно созидающую начиная от низших до высших, он рассматривал ее со стороны одних только эмпирических, естественных проявлений человека». И в статье «Влияние новой философии» он выражает эту противоположность Шиллеру в следующих словах: «Он проповедовал Евангелие свободы, я же не хотел допустить умаления прав природы». В Шиллере напечатлелось нечто от образа представлений Канта; однако Гёте был прав, когда по поводу своего разговора с кантианцами он говорит следующее: «Они слушали меня благосклонно, но не могли ни возразить мне, ни содействовать. Не однажды я сталкивался с тем, что тот или иной с удивленной улыбкой признавал: это, конечно аналогично образу мыслей Канта, хотя и странно».

В искусстве, в прекрасном вообще, Гёте видел не царство, вырванное из действительных взаимосвязей, но высшую ступень природной закономерности. При осмотре художественных творений, особенно интересовавших его, он, во время своего итальянского путешествия, пишет следующее: «Высокие произведения искусства созданы человеком в качестве высших произведений природы в согласии с законами *истины* и *природы*. Всё произвольное, мнимое отпадает: здесь необходимость, здесь Бог». Когда художник творит в смысле греков, а именно «по законам, по которым творит сама природа», то в его деяниях заключено то божественное, которого надо искать в самой природе». Искусство для Гёте - суть «манифестация тайных законов природы»; то, что творит художник, является творениями природы на более высокой ступени совершенства. Искусство

есть продолжение и человеческий итог природы, ибо «поставленный на вершину природы, человек опять смотрит на себя как на природу в целом, которая в свою очередь, должна достичь вершины в себе. Для этого он возвышает себя, проникаясь всякими совершенствами и добродетелями, взывая к выбору, порядку, гармонии и значимости, так что, наконец, возносится до создания произведения искусства». Всё - суть природа, от неорганического камня до высочайшего художественного произведения человека, и всё в этой природе управляется теми же «вечными, необходимыми, то есть божественными законами», которые таковы, что «и само божество не могло бы изменить их». («Поэзия и правда», книга 16.)

Когда Гёте в 1811г. прочитал книгу Якоби «О божественных предметах», он не был ею «доволен». «Как могла мне придтись по душе книга, сердечного, любимого друга, если мне приходится видеть руководящий тезис: природа скрывает Бога! Разве могло, - при моем чистом, глубоком, прирожденном и воспитанном образе мыслей, который неизменно учил меня видеть *Бога в природе и природу в Боге*, образе мыслей, сделавшемся основой всего моего существования, - разве могло в духе не отдалить меня навечно от благороднейшего человека, чье сердце я почитал и любил, столь нелепое, одностороннее и ограниченное высказывание? И всё же я не стал предаваться этому болезненному огорчению, я спасал себя, обратившись к моему прежнему пристанищу; в течение многих недель я ежедневно находил поддержку в «Этике» Спинозы, и, поскольку мой образовательный уровень повысился, я с удивлением находил в уже давно знакомом некоторые вещи, которые действовали на меня совсем по новому, иным, самым освежающим образом».

Царство необходимости в смысле Спинозы является для Канта царством внутренней человеческой закономерности; для Гёте же это - сам Универсум, и человек со всем его мышлением, чувством, волей и поступком есть лишь звено в цепи необходимостей. Внутри этого царства существует только *одна* закономерность, у которой природная и моральная закономерности есть лишь две стороны её

существа. «Солнце светит и доброму, и злему; и преступному и наилучшему сияют Солнце и Луна». Всё для Гёте возникает из одного корня, из вечных, движущих сил природы; существа неорганические и органические, человек со всеми достижениями его духа: его познанием, его нравственностью, его искусством.

Как? разве Бог, кто лишь снаружи станет
 водить весь мир по мановенью длани?
 Бог должен изнутри весь мир толкать,
 в Себе - природу, в ней – Себя питать,
 ни духа Своего, ни мощи не лишая
 всех тех, кто в Нём живёт и пребывает.

В этих словах Гёте резюмирует свое кредо. Против Галлера, сказавшего: «Во внутрь природы не проникает ни один сотворенный дух», Гёте обратился с такими острыми словами:

Как? «Сотворенный дух
 не проникает
 во внутрь природы?»
 Тоже мне, филистр!
 Пусть мне и братьям слух
 он не терзает;
 и тут, и там мы всегда внутри.
 Пусть даже слов своих не поминает.

«Как счастлив тот, кому лишь внешний вид,
 не внутренность свою она являет»;
 Лет шестьдесят так всякий говорит,
 тайком шепчу я:
 «Черт вас подери!
 Сто тысяч раз готов я повторить:
 нам дарит ВСЁ она,
 любезна и щедра,
 ни оболочки нет в Природе,
 ни ядра,
 всё лишь она:
 себя проверь-ка точно,

ядро ты или оболочка?

По смыслу своего мировоззрения Гёте также не мог признать различие между неорганической и органической природой, которое установил Кант в своей работе «Критика силы суждения». Стремление Гёте простиралось дальше: объяснить живые организмы на основе тех же законов, которыми объясняют неживую природу. Задающий тон ботаник того времени Линней, говоря о различных видах в мире растений, утверждал, что видов столько, «сколько создано принципиально различных форм». Имеющий такое мнение, может посвятить себя лишь изучению свойств отдельных форм, тщательному различению их друг от друга. Гёте мог заявлять о своем несогласии с таким рассмотрением природы. «То, что он (Линней) пытается насильно разделить, следовало бы, исходя из самых внутренних глубин моего существа, привести к единству». Вот почему Гёте искал то, что является общим во всех растительных видах. Этот общий прообраз во всех растительных формах является ему всё яснее во время его путешествия в Италию: «Множество растений, которые мне в иных случаях приходилось видеть лишь в горшках и кадках, да еще большую часть года лишь за стёклами витрин, стоят здесь под открытым небом радостные и свежие: выполняя своё предназначение столь совершенным образом, они становятся более понятными для нас. При виде такого множества новых, возобновляющихся форм мной овладела старая причуда: а не удастся ли мне среди такого множества обнаружить прарастение? *Ведь должно же быть нечто такое; иначе, откуда мог бы я узнать, что то, или иное образование является растением, если бы не все они были сформированы по одному образцу?* В другой раз он высказывается об этом прарастении следующим образом: оно «будет удивительнейшим из всех творений мира, из-за которого сама природа будет завидовать мне. Благодаря этой модели и ключу к ней можно было бы изобретать бесчисленные растения, которые должны быть консеквентны, то есть, те, которые еще не существуют, но могли бы существовать, причем не в виде художественной или поэтической тени или видимости, но, будучи наделены

внутренней правдой и необходимостью». Подобно Канту, восклицавшему в своей «Естественной истории и теории неба»: «Дайте мне материю, и я из неё построю вам мир», так как он постиг закономерные связи этого мира, Гёте говорил по этому поводу: с помощью прарастения можно изобрести бесконечное множество способных к существованию растений, ибо закон их возникновения и становления известен. То, что Кант считал имеющим силу лишь для неорганической природы – возможность посредством необходимых законов понять её явления, Гёте распространял также и на мир организмов. В письме, где он сообщает Гердеру о своем открытии прарастения, он добавляет: «Этот же самый закон может быть применен по отношению ко всем остальным живым существам». И Гёте даже применил его. Тщательное изучение животного мира принесло ему в 1795г. «смелость утверждать, что все высокоразвитые органические создания, среди которых мы видим таких как рыбы, амфибии, птицы, млекопитающие и, на вершине последних, человек, - все они сформированы по единому образцу, который варьируется лишь в своих более или менее устойчивых частях, и каждодневно формирует и трансформирует себя посредством размножения». Таким образом, Гёте в своём понимании природы составляет полнейшую противоположность Канту. Последний называл отважной «авантюрой разума» любую его попытку объяснить живое в отношении его возникновения. Он считал человеческие способности познания не пригодными для такого объяснения. «Бесконечно значительно для разума – не упустить механицизм природы в её произведениях и, объясняя последние, не проходить мимо этого механицизма; ведь без этого невозможно достичь понимания природы вещей. Если же нам скажут в качестве допущения: что высший Архитектор непосредственно создавал формы природы так, как они до сих пор существуют, или же predetermined им по её ходу непрерывно строить себя по одному и тому же образцу, то тем самым наше познание природы нисколько не продвинется: *ведь мы совершенно не знаем ни образа действия того Существа, ни его идей, которые должны содержать принципы возможности*

природных существ; исходя из этого Существа как бы *сверху вниз мы не можем объяснить природу*». На эти рассуждения Канта Гёте возражал так: «Если мы в нравственной области поднимаемся в высший регион и приближаемся к первосуществу благодаря вере в Бога, добродетель и бессмертие, то, в области интеллектуальной вполне может случиться то же самое - благодаря созерцанию непрестанно созидающей природы мы делаем себя достойными для духовного участия в её продуктивной деятельности. Но если бы я лишь бессознательно и из внутреннего порыва безоглядно стремился проникнуть к тому прообразному, типическому, мне все же посчастливилось бы составить адекватное представление о природе, и уже ничто не могло бы помешать мне мужественно пуститься в «авантюру разума», как называл её сам кёнигсбергский старик».

Под «прарастением» Гёте понимал идею, «позволявшую...открывать до бесконечности растения», «которые должны быть консеквентны, то есть те, которые еще не существуют, но могли бы существовать, причем не в виде художественной или поэтической тени или видимости, но наделенные внутренней правдой и необходимостью». Тем самым он оказывается на пути, чтобы обрести в самосознающем «я» не только подобную восприятию, мыслимую, но и живую *идею*. Самосознающее «я» переживает в себе некое царство, которое свидетельствует о своей принадлежности как себе самому, так и внешнему миру, поскольку его образы доказывают, что являются отображением творческих властей. Тем самым самосознающее «я» открывает то, что позволяет ему проявляться в качестве действительного существа. Гёте развил представление, благодаря которому самосознающее «я» может почувствовать себя оживленным, поскольку оно чувствует себя *единым* с творящими сущностями природы. Мировоззрение нового времени пыталось осилить загадку самосознающего «я»; Гёте вносит в это «я» *живую идею*; посредством этой правящей в нём жизненной силы это «я» обнаруживает себя в качестве исполненной жизни действительности. Греческая идея была сродни картине: она рассматривалась как картина. Идея в новое время должна

быть сродни живому существу, жизни; она переживается. И Гёте знал о том, что такое переживание идеи существует. В самосознающем «я» он слышал дыхание живой идеи.

О «Критике силы суждения» Канта Гёте говорит, что ей он «обязан в высшей степени радостному периоду жизни». «Великие, главные мысли сочинения были вполне аналогичны моему тогдашнему творчеству, поступкам и мыслям. Внутренняя жизнь искусства, так же как и природы, их обоюдостороннее действие изнутри наружу было ясно выражено в этой книге». И все же это высказывание Гёте не должно вводить в заблуждение относительно его оппозиции Канту. Ведь в статье, из которой взято это высказывание, в то же самое время говорится: «Будучи страстно побужден, я двигался по моему пути тем скорее, поскольку сам не знал, куда он ведет; *реакция кантианцев на то, что и как я усвоил, была слабой . Ведь я высказывал то, что волновало меня, а не то, что я прочел*».

Гёте усвоил *мировоззрение строгого единства*; он хочет обрести *единую* точку зрения, исходя из которой весь Универсум раскрывает свою закономерность, «от свалившегося с крыши кирпича, до блистательных молний духа, которые осеняют тебя, и о которых ты сообщаешь». Ибо «все действия, какого бы рода они ни были, самым непрерывным образом связаны, переходят друг в друга». «Кирпич падает с крыши: мы называем это в некотором смысле случайностью; он падает на плечо прохожего чисто механически; однако не вполне *механически*, он следует закону тяготения и, таким образом действует *физически*. Разорванные сосуды тут же прекращают функционировать; в тот же момент жидкости действуют *химически*, проявляя элементарные свойства. Но поврежденная *органическая* жизнь столь же быстро противодействует и пытается восстановиться: при этом человек как целое становится более или менее бессознательным и возникают *психические* нарушения. Придя в сознание, человек чувствует себя глубоко задетым *этически*. Он жалуется по поводу деятельности нанесшей ему повреждение, какого бы рода она ни была, но неохотно проявляет терпение. Со стороны *религиозной* он с легкостью готов приписать этот случай

высшему промыслу, року, увидеть в нём спасение от большего зла, прелюдию высшего блага. Больному этого достаточно; выздоравливающий же возвышается до *гениальности*, уверует в Бога и в самого себя, чувствует себя спасённым, даже понимает случившееся как благо, обращает его себе на пользу, чтобы начать вечно обновляющийся круг жизни». Так объясняет Гёте на примере кирпича взаимосвязь всех видов природных воздействий. Объяснение было бы в его духе, если бы удалось вывести их строго закономерные связи из *единого* корня.

В мировоззренческой эволюции нового времени Кант и Гёте, как два антипода занимают наиболее значительное место. Совершенно разные позиции занимали по отношению к ним те, кого интересовали самые высшие вопросы. Кант строил своё мировоззрение, опираясь на средства строгой философской школы; Гёте философствовал наивно, предаваясь своей здоровой натуре. Вот почему Фихте, как уже было упомянуто, мог считать Гёте лишь «представителем чистейшей духовности чувства на достигнутой современностью ступени гуманизма», в то время как о Канте он был такого мнения: «ни один человеческий разум не смог продвинуться дальше той границы, на которой стоит Кант, особенно в своей «Критике силы суждения»». Кто проникнет в облечённое одеждой наивности мировоззрение Гёте, наверняка найдёт в нём надёжную основу, которое может привести к ясным идеям. Однако сам Гёте не осознавал эту основу. Вот почему его образ представлений лишь постепенно входит в мировоззренческую эволюцию; в начале столетия мыслящие умы пытались, преимущественно толковать Канта.

Как бы ни было велико исходящее от Канта влияние, от его современников не могло укрыться то, что более глубокие познавательные потребности он удовлетворить не мог. Такие познавательные потребности стремились к монистическому мировоззрению, как это было в случае Гёте. У Канта отдельные области бытия лишены связи друг с другом. По этой причине Фихте, несмотря на его безусловное почтение к Канту, не мог скрыть, что «Кант просто намекает на истину, но не отображает и не доказывает её». «Этот удивительный и

единственный в своём роде человек обладал или способностью обожествлять истину, сам не будучи способен осознать её основы, или не достаточно высоко оценивал свою эпоху, чтобы сообщить ей эту истину, или же он опасался вызывать к себе прижизненное сверхчеловеческое почитание, которое рано или поздно... должно было выпасть на его долю. Пока ещё никто его не понял... и никто не поймёт, если не достигнет результатов Канта на своём собственном пути: только тогда мир удивится». «Но я точно также уверен, что Кант *мыслил* себе такую систему; что все действительно сообщенное им, является отрывком или результатом этой системы; лишь при таком условии его утверждения имеют смысл и взаимосвязь». Если бы этого не было, Фихте хотел бы «считать критику чистого разума скорее созданием нелепого случая, нежели ума».

Другие тоже усматривали в круге кантовских мыслей нечто неудовлетворительное. *Лихтенберг*, один из талантливейших и в то же время независимых умов второй половины восемнадцатого столетия, ценивший Канта, не мог, тем не менее, воздержаться от серьёзного упрека по отношению к его мировоззрению. С одной стороны он спрашивает: «Что значит мыслить в *духе Канта*? Я полагаю, это означает установить отношение нашего существа, чем бы оно ни было, к тем вещам, которые мы называем *внешними для нас*; то есть определить отношение субъективного к объективному. Это всегда было целью всех серьёзных исследователей природы, вопрос только в том, удавалось ли им, как господину Канту, занимать при этом подлинно философскую позицию? То, что является и должно являться субъективным, всё же принимали за объективное». Но с другой стороны Лихтенберг замечает: «Стоит ли считать окончательно решённым, что наш разум совсем ничего не может знать о сверхчувственном? Разве не должен человек иметь возможность ткать свои идеи о Боге столь же *целесообразно*, как ткёт паук свою паутину для ловли мух? Или, иными словами: разве нет таких существ, которых мы благодаря нашим идеям о Боге и бессмертии удивляем точно так же, как удивляемся мы пауку и шелковичному червю?» Но можно было бы сделать еще одно, гораздо более весомое

возражение. Если правильно, что законы человеческого разума имеют отношение только к внутреннему миру духа, то как приходим мы к тому, чтобы вообще как то говорить о внешних вещах? - Ведь мы должны были бы полностью замкнуть себя, так сказать «окуклиться» в нашем внутреннем мире. Такое возражение приводил *Готтлиб Эрнст Шульце* в своем труде «*Aenesidemus*», анонимно появившимся в 1790г. В нём он указывает, что все наши познания были бы только представлениями и мы никоим образом не могли бы выйти за пределы наших представлений. Тем самым, в сущности, опровергались также *моральные истины* Канта. Ибо если нельзя даже помыслить о возможности выйти за рамки внутреннего мира, то никакой моральный голос тоже не может привести нас в мир, который невозможно себе помыслить. Так из взглядов Канта развилось новое сомнение во всех истинах; критицизм стал скептицизмом. Одним из последовательных представителей скептицизма является *Соломон Маймон*, который с 1790г. писал различные сочинения, находившиеся под влиянием Канта и Шульца, и в которых он со всей решительностью отстаивает взгляд, что вследствие организации наших познавательных способностей в целом, мы даже говорить ничего не смеем о бытии внешних предметов. Другой ученик Канта, *Якоб Сигизмунд Бекк*, заходит так далеко, что утверждает, будто бы Кант поистине не признавал существование каких-либо вещей вне нас, а то, что ему приписывают такое представление, покоится лишь на непонимании.

Несомненно одно: Кант предоставил своим современникам бесчисленное множество уязвимых мест для интерпретаций и возражений. Именно вследствие своих неясностей и противоречий, он стал родоначальником классических германских мировоззрений Фихте, Шеллинга, Шопенгауэра, Гегеля, Гербарта и Шлейермахера. Его неясности превращались для них в новые вопросы. И хотя он немало потрудился над тем, чтобы ограничить знание, для того, чтобы сохранить место для веры, - тем не менее, человеческий дух в истинном смысле слова лишь благодаря знанию, познанию, может считать себя удовлетворенным. Случилось так, что последователи Канта захотели снова

сделать познание полноправным; захотели посредством познания удовлетворить высшие духовные запросы человека. В качестве преемника Канта в этом направлении был как будто специально создан Иоганн Готтлиб Фихте, который говорил: «Любовь к науке и, в особенности к спекуляции, захватив человека однажды, настолько владеет им, что он уже не имеет никакого иного желанья, как только спокойно ими заниматься». Фихте можно назвать мировоззренческим энтузиастом. Благодаря своему энтузиазму он должен был чарующим образом воздействовать на своих современников и своих учеников. Послушаем, что говорит о нём один из его современников, *Форберг*: «Его открытые лекции были подобны грозе, разражающейся огнем в отдельных ударах;... он возвышает душу». Он хочет сделать человека не только добрым, но и великим. Его «глаза карают, походка тверда,... он с помощью своей философии, хочет править духом эпохи...Его фантазия не пышна, но энергична и могущественна; его образы не прельщают, но они смелы и величественны. Он проникает в самые внутренние глубины своего предмета и распоряжается в царстве понятий с такой непредвзятостью..., которая выдаёт, что в этой невидимой стране он не только живет, но и царит». Наиболее выдающейся отличительной чертой в индивидуальности Фихте был значительный, серьёзный стиль его понимания жизни. Ко всему он применяет высочайшие масштабы. Например, он изучает профессию писателя: «Сама идея должна говорить, а не писатель. Весь произвол последнего, вся его интеллектуальность, присущая ему манера и мастерство должны умереть в его изложении, для того, чтобы тут жили лишь манера и мастерство его идеи, осуществлялась та высшая жизнь, которую идея может приобрести с помощью его речи и в эту эпоху. Его не связывают обязанности учителя, который учит устно, - ориентироваться на восприимчивость слушателя, - но именно поэтому он не должен ожидать снисхождения, оказываемого первому. Перед его глазами нет сидящего читателя; он сам создает его и предписывает ему надлежащие законы». – «Сам по себе труд писателя – есть труд для вечности. Пусть будущая эпоха достигнет более высокого

уровня в науке, которой он посвящает своё сочинение; в своём труде он описывает не только науку, но вполне определённый, законченный характер эпохи в её отношении к данной науке; благодаря этому характеру интерес к сочинению будет сохраняться до тех пор, пока на свете есть люди. Независимо от перемен, его текст говорит во все века ко всем людям, которые в состоянии внести в него жизнь, он воодушевляет, возвышает и облагораживает до конца дней». Так говорит человек, который в своей профессии признавал себя духовным вождем своей эпохи, который со всей серьёзностью – в предисловии о назначении ученого – сказал: «Дело не в моей персоне, а в истине, ибо «я – жрец истины». Понятно, что такой человек, живущий в царстве истины, хотел не только *привести*, но *принудить* к пониманию. Он имел смелость озаглавить одну из своих работ «*Ясное как Солнце*, предназначенное для большой публики сообщение о подлинном существе новейшей философии. *Попытка принудить читателя к пониманию*». Индивидуальность, полагавшая, что ей не нужна действительность с её фактами, чтобы найти дорогу в жизни, но направлявшая пристальный взор в мира идей – таков Фихте. Он был невысокого мнения о тех, кто не понимает такого идеального направления духа. «Если человек поставлен в круг, обусловленный обычным опытом, он и мыслит шире, и суждение выносит более верно, чем, может быть, в любом ином случае; однако большинство людей окончательно заблуждаются, впадают в ослепление, как только им приходится хоть чуть-чуть выйти за границы этого круга. Если невозможно снова возжечь в них когда-то погасшую искру высшего гения, надо оставить их в покое в этом круге и, поскольку они в нём не лишни и полезны, признать за ними их полноценность в этом круге. Но если они, вследствие этого, сами потребуют низвести до своего уровня то, к чему они не могут подняться, если, например, они потребуют, чтобы все печатные издания можно было использовать наподобие кулинарной книги, задачника или служебного устава и будут поносить всё, что не может быть использовано таким образом, – они совершат тем самым величайшее преступление. – То, что в реальном мире

отобразить идеалы нельзя, мы знаем, может быть так же, как и они, может быть лучше. Мы только утверждаем, что и судить о реальности, и модифицировать её, если имеешь к тому силы, следует в соответствие с этими идеалами. Если эти люди не убедились в этом, то, - после того, как они стали однажды тем, кем являются, - они потеряют очень мало; человечество же не потеряет при этом ничего. Тем самым станет ясно, что в плане улучшения человечества рассчитывать на них не стоит. Без сомнения, человечество будет идти дальше; а над теми пусть правит добрая природа и вовремя посылает им дождь или свет солнца, полезную пищу и нормальное пищеварение, и вдобавок к этому - умных мыслей!» Эти слова он предпослал публикации его лекций, в которых он изложил своё «Назначение учёного» студентам Йены. Такие воззрения как у Фихте вырастают из огромной душевной энергии, которая дает уверенность в познании мира и в жизни. С беспощадными словами обращался он ко всем, кто не имел в себе силы почувствовать такую уверенность. Когда философ Рейнгольд заявил, что внутренний голос человека тоже может ошибаться, Фихте возразил ему: «Вы говорите..., философ должен думать, что он как индивидуум может ошибаться, что он, как таковой, может и должен учиться у других. Знаете ли Вы, какое настроение описываете? Человека, который в своей жизни еще ни разу не был в чём-то убеждён».

Эта мощная индивидуальность, чей взор был целиком направлен вовнутрь, сопротивлялась тому, чтобы наивысшее, чего может достичь человек, а именно мировоззрение, искать где-либо ещё, а не внутри себя. «Вся культура должна быть направлением всех сил к единой цели - полной свободе, то есть к полной независимости от всего, что не есть мы сами, наше чистое «я» (разум и нравственный закон), *ибо лишь это поистине наше*». Такое суждение высказывает Фихте в появившейся в 1793г. работе «Статьи для коррекции общественных суждений о французской революции». Разве наиболее ценная сила в человеке, познавательная сила, не должна быть направлена к *единственной* цели - к бытию, полностью независимому от всего, что не есть мы сами? Но разве можем мы вообще когда-либо придти к полностью

независимому бытию, если мы в мировоззрении оказались бы зависимы от какого-либо существа? Если бы такое вне нас находящееся существо определяло природу, нашу душу, наши обязанности, а мы затем *задним числом* по готовому факту, исходя из себя, обретали знание? Будь мы независимы, мы должны быть так же независимы и в отношении познания истины. Если мы принимаем нечто, возникшее без нашего содействия, мы тогда становимся зависимы от него. Следовательно, мы не можем воспринять высшей истины. Мы должны создать её; она должна возникнуть благодаря нам. Отсюда следует, что Фихте может поставить на вершину мировоззрения только то, что сначала обрело своё бытие благодаря нам. Если о какой-либо вещи внешнего мира мы говорим: Это есть, - то делаем это потому, что мы её воспринимаем. Мы знаем, что мы присуждаем бытие какому-то *иному* существу. Чем является эта иная вещь, зависит не от нас. Её свойства мы можем познать лишь в том случае, если направим на неё нашу способность восприятия. Мы бы никогда не узнали, что такое «красное», «тёплое», «холодное», если бы мы не узнали этого посредством восприятия. К этим свойствам вещей мы не можем ничего ни прибавить, ни убавить. Мы говорим «они есть». Чем они являются, - это говорят нам они сами. Совсем иначе обстоит дело с нашим собственным бытием. Обращаясь к самому себе, человек не говорит: «оно есть», но говорит: «я есть». Однако тем самым он не просто говорит, что он есть, но и *чем он является*, а именно - «я». Только *другое* существо может сказать обо мне «он есть». Оно *должно* сказать именно так. Ведь даже в том случае, если бы это другое существо создало меня, оно не могло бы о *моём бытии* сказать: «я есть». Выражение «я есть» теряет всякий смысл, если его произносит не то существо, о чьём бытии идет речь. Отсюда следует, что в мире нет ничего, что могло бы обратиться ко мне со словом «я», кроме меня самого. Вследствие этого признание меня в качестве «я» является моим изначально присущим мне деянием (*ureigneste Tat*). Никакое существо вне меня не может повлиять на него.

Здесь Фихте нашёл нечто такое, в чём он видит себя совершенно независимым от какого-либо чуждого существа.

Бог мог бы *создать* меня; но Он должен был бы предоставить мне, признать меня в качестве «я». Моё «я»-сознание я дарю себе сам. В «я»-сознании я, следовательно, имею не знание или познание, воспринятое мною, но нечто такое, что я сам создал. Так Фихте создаёт себе прочную точку опоры для мировоззрения, нечто такое, что достоверно. Но как же обстоит дело с бытием других существ? Я прилагаю, приписываю его им. Но на это я не имею такого же права, как в случае меня самого. Они должны были бы стать частями моего «я», если я должен с таким же правом прилагать им бытие. Таковыми частями они и становятся, когда я их воспринимаю. Ибо как только такое происходит, они существуют *для меня здесь*. Я могу лишь сказать: моё «я» чувствует «красное», моё «я» ощущает «теплое». И как верно то, что я приписываю бытие себе, так же верно и то, что я могу приписать это бытие моему чувству и моему ощущению. Итак, если я правильно понимаю самого себя, то я могу сказать только следующее: я существую, а также я прилагаю бытие (существование) внешнему миру.

Таким образом, для Фихте мир вне «я» теряет своё самостоятельное бытие; мир имеет бытие всего лишь приложенное, следовательно, присочинённое ему со стороны «я». В своём стремлении дать собственному «я» наиболее возможную независимость, Фихте отобрал у внешнего мира какую бы то ни было самостоятельность. Там, где такой самостоятельный внешний мир мыслиться как несуществующий, исчезает и интерес к познанию его, к знанию об этом мире. Тем самым гасится вообще и интерес к знанию как таковому. Ибо благодаря такому знанию «я» не постигает, в сущности, ничего, что не было бы произведено им самим. Всё знание для человеческого существа есть как бы монолог с самим собой. Оно не выходит за пределы самого себе. То, где такой выход всё же осуществляется, - это живое действие. Когда «я» совершает поступок, когда оно что-то делает в мире, оно уже не ведёт монолог с самим собой. Тогда его действия изливаются наружу, в мир. Они обретают самостоятельное бытие. Я произвожу нечто; когда же я это произвёл, оно действует затем дальше, даже если я уже не принимаю участия в его действии. То, что я знаю,

имеет бытие лишь для меня; то, что я делаю, становится составной частью независимого от меня *морального миропорядка*. Но какое значение имеют все свидетельства, извлекаемые нами из нашего собственного «я», в сравнении с той наивысшей истиной морального миропорядка, которая всё же должна быть независима от нас, если бытие вообще имеет смысл? Ведь всё знание - есть нечто, имеющее значение лишь для собственного «я»; но этот миропорядок *должен* существовать вне «я». Этот миропорядок должен существовать, несмотря на то, что мы ничего не можем знать о нём. Следовательно, мы должны *верить*. Так Фихте переходит за пределы знания к вере. Как относится сновидение к действительности, так знание относится к вере. Даже собственное «я» имеет лишь такое сновидческое бытие, если оно только рассматривает само себя. Оно создаёт себе образ себя, который причастен к существованию не больше, чем некий мимолетный образ; единственно поступки остаются. Значительными словами описывает Фихте это сновидческое бытие мира в своём «Назначении человека: «Нет ничего длительно длящегося (Dauerndes) ни вне меня, ни во мне, только непрерывная смена. Я никоим образом не знаю ни о каком бытии, не знаю даже о моём собственном. Это не есть бытие. - Я сам вообще ничего не знаю, и не существую. Есть образы: это единственное, что есть в наличии, и они знают о себе, как это полагается образам: - образам, которые проплывают мимо; причём не существует и то, мимо чего они проплывают; это образы, соединённые посредством образов от других образов, образы, нечего не отображающие, ничего не значащие, не имеющие цели. Я сам есть один такой образ; точнее, я сам не такой, как они, но всего лишь хаотический образ образов. - Вся реальность превращается в удивительное сновидение без жизни, сновидение, о котором снится, без духа, которому снится; в некое сновидение, которое объединено в сновидение о себе. *Созерцание* есть сновидение: *мышление*, - источник всякого бытия и всякой реальности, которую я себе представляю, источник моего бытия, моей силы и моей цели - *есть сновидение о том сновидении*». Насколько иным кажется для Фихте моральный мировой порядок, мир веры: «Моя воля

должна влиять исключительно через самое себя, без посредства всех своих инструментов, ослабляющих её изъявление, влиять на полностью родственную ей сферу, как разум на разум, духовное на духовное; - на сферу, которой она все же не задавала бы закона жизни, деятельности и простираения, но которая имела бы их в себе самой; итак, влиять на самодействующий разум (*selsttaetige Vernunft*). Но самодействующий разум и есть воля. Следовательно закон сверхчувственного мира должен быть волей... Следовательно, та возвышенная воля идёт для себя своим путём, не будучи изолированной от остального разумного мира. Между ней и всеми конечными разумными существами есть духовные узы, и она сама является этими духовными узлами разумного мира... Я скрываю перед тобой моё лицо и кладу руку на уста. Чем являешься ты для самого себя и кажешься самому себе, я не могу постигнуть, так же, как не смогу стать тобой. После тысячи тысяч прожитых духовных миров я буду понимать тебя точно так же мало, как и теперь в этой обители на этой земле. - То, что я понимаю, становится посредством моего одного лишь понимания конечным; а это последнее даже благодаря усилению и наращиванию никогда не превратится в бесконечное. Ты отличаешься от конечного не количественно, а качественно. Конечное делает тебя лишь ещё большим человеком, всё большим и большим; но оно никогда не сделает тебя Богом, бесконечным, измерить которого нельзя».

Поскольку для Фихте знание является сновидением, а моральный порядок - есть единственное поистине действительное, он выше чистого познания, выше рассмотрения вещей ставит жизнь, благодаря которой человек включает себя в нравственную мировую связь. «Ничто» - говорит он, - «не обладает такой ценностью и значением, как жизнь; всё остальное, - мышление, вымысел и знание - ценны лишь постольку, поскольку они каким-либо образом относятся к живому, происходят от него и намерены к нему вернуться».

Основная этическая черта в индивидуальности Фихте погасила или умалила значение в его мировоззрении всего, что не сводится к моральному назначению человека. Он

хотел предъявлять высочайшие, чистейшие требования к жизни; при этом он не желал быть обманутым какими-либо знаниями, которые в естественных закономерностях мира могли бы выявить то, что противоречит этим целям. Гёте говорил: «Тот, кто действует, всегда бессовестен; никто так не совестлив, как пассивно размышляющий». Он имел в виду, что пассивно размышляющий оценивает всё соответственно его истинной настоящей стоимости, каждую вещь он мысленно ставит на её место и оценивает. Активно действующий учитывает, прежде всего, то, что, как ему видится, способствует исполнению его запросов; ему всё равно, правильно ли он поступает. Фихте, прежде всего, интересуется поступок; однако он не хотел, чтобы пассивное размышление упрекнуло его в бессовестности. Поэтому он оспаривает ценность размышления (*die Betrachtung*).

Фихте постоянно прилагал усилия, чтобы вмешаться в непосредственную жизнь. Наибольшее удовлетворение он чувствовал, если ему казалось, что его слова могут побудить других к действию. Следуя этому стремлению, он написал сочинения «Требование к европейским князьям возратить ту свободу мысли, которую они до сих пор подавляли. Гелиополис, в последний 1792 год древнего мрака». «Статьи для коррекции общественных суждений о французской революции 1793г». Следуя этому стремлению, произносил он свои восхитительные речи: «Основные черты современной эпохи, изложенные в лекциях, прочитанных в Берлине в 1804-1805гг.»; «Наставления к благой жизни, или учение о религии, изложенное в лекциях, прочитанных в Берлине в 1806г.» и, наконец, его «Речи к германской нации 1808г.»

Безусловная отдача моральному миропорядку, поступки из глубочайшего ядра этических природных задатков человека: таковы требования, посредством которых жизнь приобретает ценность и значение. Как основной мотив проходит этот взгляд через все эти речи и сочинения. В работе «Основные черты современной эпохи» он в пламенных словах упрекает эту эпоху в эгоизме. Пусть каждый идёт только тем путём, который предписывают ему его низшие влечения. Но эти влечения уводят прочь от великого целого, которое как моральная гармония объемлет

человеческое сообщество. Такая эпоха должна привести к гибели тех, кто живёт в её духе. В человеческом характере Фихте хотел оживить чувство долга.

Таким образом, Фихте хотел вмешаться в жизнь своего времени, формируя его своими идеями, так как считал, что эти идеи мощно проникнуты сознанием, которое наделяет человека высшим содержанием его душевной жизни, приходящим из мира, которого человек достигает, если он беседует со своим «я», будучи исключительно наедине с ним, и в этой беседе чувствует своё истинное назначение. Исходя из такого сознания, напечатлевает Фихте следующие слова: «Я сам и моя необходимая цель есть сверхчувственное».

Переживать себя в сверхчувственном - является для Фихте опытом, который может испытать человек. Испытывая этот опыт, он переживает в себе «я». И только благодаря этому он становится философом. Невозможно «доказать» наличие этого опыта тому, кто сам не *хочет* его испытать. Сколь мало возможным считал Фихте такое «доказательство», показывают слова как эти: «Философом надо родиться, быть воспитанным для этого, и воспитать для этого самого себя; с помощью какого-либо человеческого искусства сделать этого нельзя. Вот почему так немного прозелитов из числа уже сформировавшихся людей обречаются с этой наукой...».

Для Фихте дело в том, чтобы найти такое душевное состояние, посредством которого человеческое «я» может пережить себя. Знание о природе ему кажется непригодным для того, чтобы что-либо раскрыть от существа «я». С пятнадцатого по восемнадцатое столетия выступали мыслители, задававшиеся вопросом: что может быть найдено в картине природы для того, чтобы в этой картине нашлось объяснение человеческого существа? Гёте ощущал этот вопрос иным образом. За внешне раскрывающейся природой он чувствовал духовную природу. Для него в человеческой душе возможны переживания, посредством которых душа живёт не только в том, что раскрывается внешне, но и внутри творящих сил. Гёте искал идею, которую искали греки, но он искал её не как воспринимаемую идею, но в *сопереживании*

мировых процессов, причём там, где эти процессы становятся не воспринимаемыми. Он искал в душе жизнь природы. - Фихте же искал в самой душе; но он искал не там, где в душе живёт природа; он самым непосредственным образом искал там, где душа чувствует зажжённой свою собственную жизнь, безразлично к каким бы мировым процессам и мировым существам эта жизнь ни примыкала. Мироззрение, появившееся с Фихте всецело ориентировано на поиски внутренней душевной жизни, которая относится к мыслительной жизни греков так, как сама эта греческая мыслительная жизнь относится к образному представлению более ранних времён. В мироззрении Фихте мысль становится «я»-переживанием, подобно тому, как у греческих мыслителей образ становился мыслью. В лице Фихте мироззрение хочет *переживать самосознание*; в лице Платона и Аристотеля оно хотело *мыслить самосознание*.

Как Кант развенчал знание, чтобы освободить место для веры, так Фихте объявил познание чистым явлением, чтобы освободить себе дорогу для живого поступка, для морального деяния. Похожую попытку предпринял *Шиллер*. Только у него место, на которое у Канта претендовала вера, а у Фихте - поступок, заняла *красота*. Значение Шиллера для мироззренческой эволюции обычно недооценивается. Как Гёте жаловался на то, что его недооценивают как естествоиспытателя, поскольку привыкли воспринимать его как поэта, так и те, кто углубляется в философские идеи Шиллера, сожалеют о том, что исследователи истории мироззрений не могут оценить его по достоинству, так как считают полем его деятельности царство поэзии.

По отношению к своему вдохновителю Канту Шиллер занимает совершенно самостоятельную позицию мыслящей индивидуальности. Поэт, который в драмах «Братья-разбойники», «Коварство и любовь» как в зеркале отразил

испорченность своей эпохи, поистине не мог недооценивать высоту моральной веры, до которой пытался возвысить людей Кант. И всё же Шиллер говорил себе: разве есть абсолютная необходимость в том, что человек должен подниматься до высоты категорического императива исключительно в борьбе против своих наклонностей, против своих вожделений и порывов? Канту хотелось приписать чувственной природе человека влечение исключительно к низкому, эгоистическому, к чувственному удовольствию; только тот, кто взлетит ввысь над этой чувственной природой, кто убьёт её и позволит говорить в себе чисто духовному голосу долга - только тот может быть добродетельным. Так Кант унижил природного человека, для того, чтобы возвысить человека морального. Шиллеру казалось, что в этом заключается нечто недостойное человека. А не следовало бы так облагородить порывы человека, чтобы они произвели долг и нравственность из самих себя? Тогда они не нуждались бы в принуждении, чтобы поступать нравственно. Вот почему строгому требованию долга у Канта Шиллер противопоставил своё мнение в следующей эпиграмме:

Угрызения совести

Я помогаю друзьям: жаль, делаю это с охотой;
червь меня часто грызёт: как я порочен и зол!

Решение

Выхода нет тут иного; друзей презирать ты обязан,
и с отвращеньем служить им по зову священного долга!

Шиллер пытался своеобразно утолить эти «Угрызения совести». Фактически в человеке правят два влечения: влечение чувственное и влечение разумное. Поддавшись чувственному влечению, человек становится мячиком в руках своих вожделений и страстей, короче, своего эгоизма. Если же он целиком и полностью отдаётся разумному влечению, он становится рабом своих строгих заповедей,

своей неумолимой логики, своего категорического императива. Человек, который хочет жить согласно *одному только* чувственному влечению, должен заставить разум замолчать; тот, кто хочет служить *исключительно одному* разуму, должен убить чувственность. Если первый прислушивается к голосу разума, то подчиняется ему не добровольно; если второй слышит голос своих вожделений, он ощущает его как бремя на своём добродетельном пути. Следовательно, физическая и духовная природа человека оказываются живущими в роковой раздвоенности. Нет ли у человека такого состояния, в котором оба влечения, чувственное и духовное, находились бы в гармонии? Шиллер отвечает на этот вопрос «Да, есть». Это состояние, в котором создают *прекрасное* и наслаждаются им. Кто создаёт произведение искусства, тот следует свободному природному влечению. Он делает это из склонности. Однако его побуждают не физические страсти, а фантазия, дух. Точно так же обстоит дело и с тем, кто отдаётся наслаждению произведением искусства. Оно удовлетворяет его дух, в то время как воздействует на его чувственность. Своим вожделениям человек может следовать, не соблюдая более высокие законы духа; свой долг он может выполнять, не заботясь о чувственности; прекрасное произведение искусства вызывает у него симпатию, не пробуждая его вожделения; оно переносит его в духовный мир, в котором он пребывает по склонности. В этом состоянии человек подобен ребёнку, который в своих поступках следует своей склонности и не спрашивает, не противоречит ли она законам разума; «Благодаря красоте чувственный человек... приводится к мышлению; благодаря красоте духовный человек возвращен в материю, возвращен чувственному миру». (18-е письмо «Об эстетическом воспитании человека»). Высшая невозмутимость и свобода духа в сочетании с силой и бодростью - вот то настроение, в которое должно приводить нас истинное произведение искусства; нет более верного пробного камня для испытания истинной эстетической ценности. Если же мы после наслаждения такого рода обнаруживаем в себе преимущественное расположение к какому-либо особому

роду ощущений или поступков, тогда как другой вызывает неловкость или досаду, это становится безошибочным доказательством того, что мы испытали не *чисто эстетическое* воздействие. Причиной здесь может быть как сам предмет, так и род наших ощущений, или (что почти всегда имеет место) и то, и другое сразу. (Письмо 22.). Поскольку красота не делает человека ни рабом его чувственности, ни его разума, но воздействует на его душу посредством и того, и другого, Шиллер сравнивает влечение к красоте с влечением ребёнка, который, играя, не подчиняет свой дух законам разума, но использует его свободно, согласно своим склонностям. Вот почему Шиллер называет это влечение к красоте игровым влечением: «По отношению к тому, что приятно, к добру, к совершенству человек сохраняет только серьёзность; но по отношению к красоте он играет. Здесь, правда, не следует вспоминать об играх, которые распространены в настоящей жизни, и которые обычно ориентированы на весьма материальные предметы; но ведь в реальной жизни мы напрасно стали бы искать и ту красоту, о которой здесь идёт речь. Реально существующая красота адекватна реально существующему игровому влечению; однако благодаря идеалу красоты, предоставленному нам разумом, нам задаётся также и игровой идеал, который во всех своих играх человек должен иметь в виду. (Письмо 15.). В реализации этого идеального игрового влечения человек обретает реальность свободы. Он больше не прислушивается к разуму; он больше не следует чувственным склонностям. Исходя из этих склонностей, он поступает так, как если бы он поступал исходя из разума. «Человек должен *лишь играть* с красотой, причём играть он *должен только с красотой*...Ибо в конце концов, человек играет только тогда, когда он в истинном смысле слова является человеком, и *он является цельным человеком только там, где он играет*». Шиллер мог бы также сказать: в игре человек *свободен*; если же он исполняет долг, если он предаётся чувственности, он *не свободен*. Если же человек и в своём моральном поступке хочет стать человеком в полном смысле этого слова, то есть хочет быть свободным, он должен к своим добродетелям относиться так же, как к

красоте. Он должен облагородить свои наклонности до добродетели; он должен настолько отождествиться со своими добродетелями, чтобы он, следуя своему собственному существу, не имел никаких желаний, как только следовать добродетели. Человек, установивший согласие между склонностью и долгом, может в любой момент рассчитывать на добродетельность своих поступков, как на нечто само собой разумеющееся.

С этой точки зрения можно также рассматривать общественную жизнь людей. Человек, следующий своим чувственным влечениям эгоистичен. Он бы постоянно стремился к своему собственному благоденствию, если бы со стороны государства общественная жизнь не регулировалась разумными законами. Свободный человек по собственному побуждению выполняет то, что от эгоистичного человека государству приходится требовать. Для совместной жизни свободным людям не требуются принудительные законы. Посреди страшного царства силы, посреди священного царства закона стремление к эстетическому образованию незаметно строит третье, радостное царство игры и видимости, где это стремление снимает с человека оковы всех отношений, а, прежде всего, освобождает его от принуждения, как в моральном, так и в физическом». (Письмо 27.). «Это царство простирается ввысь до того, где разум властвует с безусловной необходимостью, а всякая материя прекращается; вниз же оно простирается до того, где природные влечения властвуют как слепое принуждение». Так Шиллер описывает моральное царство как идеал, где добродетельный образ мыслей правит с той же легкостью и свободой, как правит вкус в царстве прекрасного. Жизнь в царстве прекрасного Шиллер делает образцом совершенного, нравственного общественного порядка, во всех отношениях освобождающего человека. Это прекрасное, изображающее его идеал сочинение, он завершает вопросом, существует ли где-либо такой порядок, и отвечает следующее: «Как потребность (он) существует в каждой тонко организованной душе; на деле его можно было бы найти лишь как чистую церковь и чистую республику в некоторых маленьких избранных кругах, где поведением правит не бездуховная

имитация чужих нравов, но собственная прекрасная натура, когда человек со смелой простотой и спокойной невинностью проходит через самые запутанные отношения, не имея необходимости ни посягать на чужую свободу, ни ронять своё достоинство, чтобы показаться привлекательным».

В этой способности к добродетели, облагороженной до красоты, Шиллер обрёл промежуточное звено между мировоззрением Канта и мировоззрением Гёте. Как ни велики были чары, оказываемые Кантом на Шиллера, когда этот последний защищал идеал чистой человечности от реально властвующего морального миропорядка, Шиллер, ближе познакомившись с Гёте, был восхищён его мировоззрением и жизненными принципами. Умонастроение Шиллера, постоянно стремящееся к чистейшей мыслительной ясности, не давало ему покоя до тех пор, пока ему не удалось проникнуть в эту мудрость Гёте на понятийном уровне. Высокое удовлетворение, которое Гёте получал для своей жизни благодаря своим воззрениям на красоту и искусство, всё больше и больше приобщали Шиллера к образу мыслей Гёте. В благодарность Гёте за присылку «Вильгельма Мейстера» Шиллер написал следующие слова: «Я не могу выразить Вам, насколько мучительно для меня от произведений такого рода переходить к философии. Там всё так радостно, так живо, так гармонически разрешается и по человечески правдиво; здесь же всё так строго, постыло и абстрактно, так в высшей степени неестественно, ибо вся природа это только синтез, а вся философия – антитеза. Хотя я могу свидетельствовать, что в своих рассуждениях остался верен природе, насколько это совместимо с понятием анализа; может быть, я даже остался верен ей в большей степени, чем считают возможным и дозволенным наши кантианцы. Однако я не менее живо чувствую бесконечное расстояние между жизнью и абстрактным резонёрством, так что в минуты меланхолии я не могу сдержаться, чтобы не считать недостатком моей природы то, что в веселый час мне должно казаться вполне естественным свойством. Вполне очевидно, что только поэт – единственно настоящий, *истинный человек*, тогда как

лучший философ – только карикатура на поэта». Это суждение Шиллера может относиться только к философии Канта, на основе которой Шиллер сделал такое заключение. Она во многих отношениях отдаляет человека от природы. Эта философия не оказывает никакого доверия к природе, она допускает в качестве закономерной истины лишь то, что взято из духовной организации человека. Вследствие этого все её суждения лишены той свежей, содержательной красочности, которую имеет всё, что мы получаем при непосредственном созерцании природных процессов и вещей. Она обретается в бескровных, серых, холодных абстракциях. Тепло, которое мы получаем из непосредственного контакта с вещами и существами, ускользает от неё, сменяясь холодом абстрактных понятий. Даже в моральной области философия Канта демонстрирует тот же самый антагонизм по отношению к природе. Чисто рассудочное понятие долга представляется ей наивысшим. Этому идеалу долга должно быть подчинено всё, что человек любит, к чему имеет склонность: всё непосредственно-природное. Даже в сфере прекрасного Кант на корню уничтожает то участие, которое свойственно там иметь человеку, следуя своим первоначальным ощущениям и чувствам. Красота должна вызывать благосклонность, полностью *лишенную интереса*. Послушаем, с какой самоотдачей, с какой заинтересованностью выступал Шиллер по отношению к тем произведениям, в которых его восхищала высшая ступень искусства. О «Вильгельме Мейстере» он говорит: «Чувство, которое, всё увеличиваясь пронизывает меня и овладевает мною по мере того, как я читаю эту книгу, я мог бы назвать ощущением сладкого внутреннего уюта, чувством духовного и телесного здоровья; мне хочется ручаться, что в целом такое же чувство должно возникать у всех читателей. - Я объясняю себе это приятное чувство той господствующей в книге ясностью, внешним глянцем и прозрачностью, которые не оставляют в душе ни малейшего осадка неудовлетворённости или беспокойства, а вызывают в ней движения, необходимые для того, чтобы возжечь и сохранить в человеке радость жизни». Так не скажет тот, кто верит в *лишённую интереса*

благосклонность, но только тот, кто считает, что радость от прекрасного может стать настолько благородной, что нет ничего унижительного в том, чтобы целиком предаться ей. Когда мы стоим перед произведением искусства, наш интерес к нему не должен угасать; скорее, мы должны быть в состоянии проявить такой интерес к тому, что является изливанием духа. Интерес того же рода, как по отношению к прекрасному, «настоящий» человек должен проявлять и по отношению к моральным представлениям. В одном из писем к Гёте Шиллер пишет: «Поистине достойно внимания, что сонное, безразличное состояние по отношению к эстетическим объектам, всегда сопровождается сонным состоянием по отношению к морали, тогда как серьёзное стремление к высотам прекрасного, сопровождающееся высшим либерализмом ко всему, что есть в природе, приводит к моральной сдержанности».

Шиллер настолько сильно ощущал то, присущее культуре эпохи, в которую он жил, отчуждение от природы, проявляемое в мировоззрении, что делает это отчуждение темой своей статьи «О наивном и сентиментальном в поэзии». Он сравнивает жизненные принципы своей и древнегреческой эпох и задаётся вопросом: «Как случилось, что мы, которые во всём, что касается природы, бесконечно превзойдены древними, ...почитаем эту природу в высшей степени, интимно связаны с ней, и даже безжизненный мир готовы обнять с тёплым чувством?» Он отвечает на этот вопрос: « Это произошло потому, что природа исчезла из нашего человеческого начала, и мы снова встречаем её в её истинности лишь вне его, в неодоушевлённом мире. Однако как ни велика наша *склонность к природной естественности*, не она, а напротив, *неестественность* наших условий, обстоятельств и нравов побуждает нас искать в физическом мире удовлетворения тому, неутолимому в мире моральном стремлению к истине и простоте, которое, как и порождающие это стремление нравственные задатки, неподкупно и неустранимо заложено во всех человеческих сердцах. Вот почему чувство, связывающее нас с природой, так родственно чувству, с которым мы скорбим по утрате детства и детской невинности. Наше детство - единственная

ещё неиспорченная природа, которую мы можем встретить среди культурных людей: именно поэтому не удивительно, если любые следы природы вне нас возвращают нас в наше детство». У греков это было совершенно иначе. Они жили одной жизнью с природным. Всё, что они делали, происходило из их *природного* представления, чувства и ощущения. Они были внутренне тесно связаны с природой. Современный человек чувствует в своём существе противоположность природе. Но поскольку стремление к этой праматери бытия неистребимо, оно превращается в современной душе в тоску по природе, в попытку претворить её. Грек *обладал* природой; современный человек *ищет* природу. «Пока человек представляет собой еще чистую, - в смысле - не грубую природу, он действует как нераздельное чувственное единство, как гармоническое целое. Чувство и разум, способности восприятия и самостоятельной деятельности пока еще не разделены в их работе, и находятся в гораздо меньшем противоречии друг к другу. Его ощущения не являются бесформенной игрой случая, а его мысли не являются бессодержательной игрой силы представления; те происходят из закона *необходимости*, тогда как эти - из *действительности*. Если человек в состоянии приобщиться к культуре, соприкоснуться с искусством, та *чувственная* гармония в нём расторгается, и он может проявлять себя лишь как *моральное* единство, то есть проявлять себя, стремясь к единству. Согласие между его ощущением и мышлением, которое в первом состоянии осуществлялось *реально*, существует теперь только *идеально*; теперь оно не в нём, а вне его, как ещё нуждающаяся в реализации мысль, а не как факт его жизни». Основное настроение греческого ума было *наивно*, тогда как современного - *сентиментально*; поэтому мировоззрение первого могло быть реалистическим. Ведь он еще не отделил духовного от природного; природа для него еще заключала в себе дух. Если он отдавался природе, то это происходило по отношению к *одухотворённой* природе. Иначе обстоит дело у современного человека. Он отторгнул дух от природы, подняв его в серое царство абстракции. Отдаваясь *своей* природе, он делал бы это по отношению к природе,

лишённой духа. Поэтому его высшее стремление должно быть обращено к *идеалу*; стремясь к последнему он снова примиряет дух и природу. В духовном складе Гёте Шиллер находил нечто родственное духовному складу греков. Гёте полагал, что видел свои идеи глазами, поскольку он ощущал действительность как неразрывное единство духа и природы. По мнению Шиллера он сохранил нечто такое, к чему сентиментальный человек приходит снова лишь достигнув вершины своего стремления. А возносится он на такую вершину именно в том, описанном Шиллером эстетическом состоянии, в котором чувственность и разум обретают согласие.

Сущность новой мировоззренческой эволюции полноценно характеризуется высказыванием, сделанным Шиллером о Гёте в письме от 23 августа 1794г.: «Если бы Вы родились греком, или, хотя бы итальянцем, если бы уже с колыбели Вас окружала изысканная природа и идеализированное искусство, Ваш путь был бы бесконечно короче, может быть он стал бы даже совсем излишним. Уже при первом взгляде на вещи Вы восприняли бы форму необходимого, и уже с первыми опытами у Вас развился бы изрядный стиль. Но... так как Вы родились немцем, так как Ваш греческий дух был заброшен в эту северную часть сотворенного мира, Вам не осталось иного выбора, как или самому стать северным художником, или с помощью силы мысли заменить Вашему воображению то, в чем отказала ему действительность, и так, как бы *изнутри* и рациональным путем родить Грецию». - Шиллер ощущает - как показывают эти строки, - ход эволюции душевной жизни от греческих времён до его времени. В мыслительной жизни для грека раскрывалась душевная жизнь; такое раскрытие было для него приемлемым, так как мысль была для него восприятием, как цвета или звуки. Для современного человека та мысль поблёкла; внутри души от неё должно переживаться то, что созидательно ткёт, пронизывая мир; для того, чтобы уже не воспринимаемая мыслительная жизнь оказывалась, тем не менее, наглядной, она должна быть наполнена имагинацией, воображением. Такой имагинацией, которая чувствует себя единой с творящей властью природы.

Поскольку в современном человеке душевное сознание трансформировалось в самосознание, возникает мировоззренческий вопрос: как можно пережить самосознание настолько живо, чтобы своё переживание оно осознало как находящееся внутри творческих мировых сил? Шиллер по-своему отвечает на этот вопрос, когда он принимает для себя в качестве идеала жизнь в переживаниях искусства, ощущениях художника. В этом ощущении человеческое самосознание чувствует своё родство с тем, что лежит за пределами одной лишь картины природы. При этом ощущении человек чувствует себя *пронизанным духом*, когда он себя - как природное и чувственное существо – отдаёт миру. – Лейбниц пытается *понять* человеческую душу как монаду; Фихте исходит не из чистой идеи, благодаря которой следовало бы понять, что такое человеческая душа; он ищет *переживания*, в котором эта душа постигает себя в своей сущности; Шиллер спрашивает: есть ли у человеческой души такое переживание, в котором она может чувствовать, как она коренится в духовно-реальном? Гёте переживает в себе идеи, которые одновременно представляются ему *идеями природы* (Naturideen). - В Гёте, Фихте, Шиллере *переживаемая идея*, - можно сказать также: *идеальное переживание* - прорывается в душу; тогда как в период эллинизма, в Греции это происходило с *воспринимаемой идеей, с идеальным восприятием*.

Мировоззрение и жизненные принципы, имевшиеся у Гёте в наивной форме, к которым Шиллер стремится на окольных путях мышления, не испытывали потребности в тех общепринятых истинах, идеалом которых была математика; их могла удовлетворить только та, иная истина, которая дается нашему духу из непосредственного контакта с действительным миром. Познания, почерпнутые Гёте при осмотре произведений искусства в Италии, не имели, разумеется, той безусловной достоверности, как теоремы математики. Зато они были менее абстрактны. Однако Гёте стоял перед ними с ощущением: «Здесь - необходимость, здесь - Бог». Для Гёте не существовало истины в ином смысле, нежели тот, что раскрывался ему в совершенных произведениях искусства. То, что воплощено в искусстве с

помощью его технических средств: глины мрамора, красок, ритма ит.д., берётся из того же источника истины, из которого черпает философ, который, правда, не имеет столь непосредственных, наглядных средств для изображения, в распоряжении которого находится только и только мысль, сама идея. «Поэзия указывает на тайны природы и пытается раскрыть их посредством образа. Философия указывает на тайны разума и пытается раскрыть их посредством слова», говорит Гёте. Однако и разум и природа, в конце концов, составляют для него неразрывное единство, в основе которых лежит одна и та же истина. Он не считает наивысшим то познавательное стремление, которое, освободившись от вещи, живёт в мире абстракций. «Наивысшим было бы - понять, что всё фактическое уже есть теория». Синева неба раскрывает нам основной закон цветовых явлений. «Только не следует искать позади феномена; они сами по себе уже есть учение».

Физиолог Гейнрот в своей антропологии называет мышление, посредством которого Гёте пришёл к своим воззрениям на естественное формирование растений и животных, «предметным мышлением». Тем самым он имеет в виду, что это мышление не обособляется от предмета; что и предметы, и созерцание находятся в глубинном взаимопроникновении с мышлением, что мышление по Гёте есть в то же время созерцание, а созерцание по Гёте есть в то же время мышление. Шиллер - тонкий наблюдатель, описавший это состояние духа. Он пишет о нём в одном письме к Гёте : «Ваш наблюдающий взор тихо и безмятежно покоится на вещах; он не подвергает Вас опасности очутиться на неверном пути, на котором с легкостью впадают в заблуждение, как спекуляция, так и произвольная, внимающая лишь самой себе сила воображения. Вы обладаете настоящей интуицией и в ней в более совершенном виде заложено всё, что с трудом отыскивает анализ; Ваше богатство скрыто от Вас только потому, что оно заключено в Вас как нечто целое; тогда как мы, к сожалению, познаём только то, от чего отделены. Вот почему мыслители Вашего типа редко знают о том, как далеко они проникли, и как мало у них причин брать взаймы у философии, которая должна

была бы только учиться у них». Для мировоззрения Гёте и Шиллера истина существует не только в науке, но и в искусстве. Мнение Гёте таково: «Я думаю, науку можно было бы называть знанием общего, отвлеченным знанием; искусство, напротив, было бы наукой, примененной по отношению к действию; наука была бы разумом, а искусство его механизмом, почему её можно было бы назвать практической наукой. Так наконец, наука была бы теоремой, а искусство - проблемой». Взаимодействие научного познания и познания в художественной форме Гёте описывает так: «Очевидно, что.... художник должен стать тем крупнее и решительнее, если он помимо своего таланта является еще знающим ботаником, если он, начиная от корня, знает о влиянии различных частей растения на его развитие и рост, об их назначении и взаимодействии, если он наблюдает и обдумывает последовательное развитие листа, цветка, процесса оплодотворения, плода и нового зародыша. Он в этом случае не только проявит свой вкус, производя выбор из явлений, но и приведёт нас в изумление, правильным отображением свойств». Так в художественном произведении действует *истина*, ибо художественный стиль - согласно этому воззрению - покоится на «глубочайшем фундаменте познания, на сущности вещей, насколько нам дозволено познавать её в видимых и осязаемых формах». Следствием этого взгляда на истину и её познание является то, что в реализации знания отводили своё место *фантазии*, не считая абстрактный разум единственным средством познания. Представления, которые Гёте положил в основу своих исследований растительного и животного формообразования, были не тусклыми, абстрактными мыслями, но *чувственно-сверхчувственными* образами, созданными на основе фантазии. Не бескровные абстракции, а только наблюдения в сочетании с фантазией действительно могут привести к сущности вещей: таково убеждение Гёте. Вот почему, говоря о Галилее, Гёте подчёркивал, что тот был гениальным наблюдателем, для которого «один случай был равен тысяче», когда «он по качающейся лампаде развил учения о маятнике и (свободном) падении тел». По единичному случаю, фантазия создала содержательную картину наиболее

существенного в явлении; тогда как абстрагирующий рассудок способен открыть общее правило в явлениях лишь на основе комбинаций, сравнений и вычислений. Эта вера Гёте в познавательную способность фантазии, которая поднимается до сопереживания творящих мировых сил, проистекает из его мировоззрения в целом. Кто, как он, видит действие природы во всём, не может и в духовном содержании человеческой фантазии видеть нечто иное, кроме как высшее произведение природы. Образы фантазии являются произведениями природы: и так как они воспроизводят природу, они могут содержать лишь истину, ибо в ином случае природа стала бы лгать самой себе, посредством этих, ею созданных отображений самой себя. Высших ступеней познания могут достигать лишь люди, наделенные фантазией. Их Гёте называет «людьми широкого охвата» и «созерцателями», в противоположность к только «жаждущим знания», которые остаются на более низкой познавательной ступени. «Жаждущим знания необходим спокойный, бескорыстный взгляд, некое беспокойное любопытство, ясный рассудок...; то, что они исследуют, они разрабатывают лишь в научном смысле». «Созерцатели отличаются продуктивностью, и знание, по мере повышения его уровня, того не замечая, требует созерцания и в него переходит; и как бы знающие не распинаясь и не отреклись от имажинации, но, не успеют они оглянуться, как им придётся призывать на помощь эту *продуктивную силу воображения*...Люди широкого охвата (Die Umfassenden), которых в более гордом смысле слова можно было бы назвать создателями, в высшей степени продуктивны; когда они исходят из идей, они высказываются от имени единого целого, а затем, это в некотором смысле дело природы – покориться этим идеям». Кто верит в такой способ познания, тот не станет по примеру Канта говорить об ограниченности человеческого познания. Ибо то, в чём нуждается человек как в своей истине, он переживает *внутри* себя. Ядро природы находится внутри человека. Мировоззрение Гёте и Шиллера вовсе не добивается от истины, чтобы она была повторением мировых явлений в представлении, чтобы это последнее в буквальном смысле

совпадало с чем-то вне человека. То, что проявляется в человеке, ни в каком внешнем мире как таковое, как идеальное, как духовное бытие, не существует; но оно является тем, что, в конце концов, представляет собой вершину всякого становления. Вот почему – в смысле этого мировоззрения – истина не является всем людям в одинаковом облики. В каждом отдельном человеке она может нести индивидуальный отпечаток. Кто ищет истины, совпадающей с чем-то внешним, для того она существует лишь в единственной форме; он будет вместе с Кантом разыскивать ту самую «Метафизику», которая единственно «может выступать как наука». Кто видит в истине высший плод всего бытия, то, из-за чего «Вселенная, если бы она могла ощутить себя, восклицала бы с ликованием, ибо достигла своей цели и изумлялась бы как перед вершиной собственного становления и существа» (Гёте, в своей статье о Винкельмане), – тот мог бы вместе с Гёте сказать: «Если я знаю моё отношение к себе самому и к внешнему миру, то это я и называю истиной. Так что каждый может иметь свою собственную истину, но, тем не менее, она всегда будет той же самой». Сущность бытия заключается не в том, что предоставляет нам внешний мир, но в том, что создаёт человек в себе, без того, чтобы это уже существовало во внешнем мире. Поэтому Гёте обращается против тех, кто с помощью инструментов и объективных экспериментов хотят проникнуть в так называемое «нутро природы», ибо «сам по себе человек, пользующийся своими здоровыми органами чувств, является величайшим и наиточнейшим физическим прибором из всех возможных. Величайшее несчастье нашей физики состоит именно в том, что эксперимент ставится как бы изолированно от человека, а природу познают только на основе показаний искусственных инструментов, желая тем самым ограничить и сделать доказуемым то, что она вершит». Зато «человек всё же стоит настолько высоко, что в нём может найти выражение то, что иначе невыразимо. Что такое струна и все механические части, по сравнению с ухом музыканта? Можно даже сказать: что значат все элементарные явления природы по сравнению с человеком,

который должен их укрощать и модифицировать, чтобы хоть как-то приспособить их для себя».

По отношению к своей картине мира Гёте не говорит ни о чисто понятийном познании, ни о вере, но о *созерцании в духе*. Он пишет к Якоби: «Ты придержишься веры в Бога; я придерживаюсь созерцания». Это созерцание в духе, каким оно здесь подразумевается, вступает в мировоззренческую эволюцию как душевная сила, соответствующая эпохе, в которую мысль стала иной, нежели была она для греческого мыслителя; в нынешнюю эпоху она раскрывается в большей степени как продукт самосознания; но как такой продукт, который достигается благодаря тому, что самосознание осознаёт себя *внутри сил* духовно творящих в природе. Гёте является представителем мировоззренческой эпохи, которая чувствует побуждение перейти от чистого мышления к созерцанию. Шиллер старается оправдать перед Кантом этот переход.

Тесная связь установленная благодаря Гёте, Шиллеру и их современникам между поэзией и мировоззрением, лишила последнее в начале нашего столетия того безжизненного отпечатка, которое оно должно было обрести, если бы развивалось исключительно в области абстрагирующего рассудка. Как результат этой связи созрела вера, что в мировоззрении присутствует личный, индивидуальный элемент. Для человека оказалось возможным установить своё отношение к миру, в соответствие со своими особенностями, и всё же остаться внутри действительности, не погружаясь целиком в фантастический, схематизированный мир. Его идеалом не должен был становиться идеал по Канту - раз и навсегда завершённое теоретическое воззрение, созданное по образцу математики. Лишь из духовной атмосферы убеждения, возвышающего человеческую индивидуальность, могли родиться представления, такие как у *Жан Поля* (1763-1825гг.): «Сердце гения, которому все другие, создающие блеск, вспомогательные силы только служат, обладает и

проявляется одним отличительным признаком: а именно новым мировоззрением и новыми принципами жизни». Но как это создание нового мировоззрения и новых жизненных принципов могло бы быть отличительным признаком в высшей степени развитого человека, гения, если бы существовало всего лишь *одно единственное* истинное общепризнанное мировоззрение, если бы мир представлений имел лишь *один единственный* облик? Жан Поль явился своеобразным защитником тезиса Гёте, о том, что человек внутри себя переживает высшую форму бытия. Он пишет Якоби: «В сущности, мы всё же не *верим* в Божественное (свобода, Бог, добродетель), но действительно *созерцаем* это как уже данное или дающее себя; это созерцание и есть *знание*, только высшее, тогда как рассудочное знание относится лишь к низшей ступени созерцания. Разум можно было бы назвать сознанием единственно позитивного, ибо всё чувственно позитивное, в конце концов, растворяется в духовно позитивном, так что рассудок вечно имеет дело только с условным соотношением, которое само по себе есть ничто. Вот почему перед Богом большее и меньшее, как и все степени сравнения отпадают». Жан Поль не хочет, чтобы это «ничто» похитило у него право переживать истину внутри себя, приводя тем самым в движение все душевные силы, а не только логический рассудок. «Трансцендентальная философия (Жан Поль имеет в виду мировоззрение, примыкающее к Канту) – трансцендентальная философия не может вырвать из моей груди сердце, корень человеческой жизни, и поставить на его место чистое влечение «я» (*reinen Trieb der Ichheit*); я не желаю освободиться от оков любви, чтобы достигать блаженства одним высокомерием». Таким образом, он отклоняет чуждый миру нравственный порядок Канта. «Я настаиваю на том, что есть четыре последние и четыре первые вещи: красота, истина, нравственность, блаженство; их синтез не только необходим, но уже дан, причём только в непостижимом *духовно-органическом* единстве (поэтому четыре составляют одно),... без которого мы не могли бы найти ни их понимания, ни подхода к ним». Критика разума, действующая с крайней логической строгостью у Канта и Фихте, зашла так далеко, что свела

самостоятельное значение действительного, полного жизни до уровня простой видимости, образа сновидения. Такой взгляд был невыносим для людей с фантазией, которые обогащали свою жизнь образами своей силы воображения. Эти люди *ощущали* действительность, она присутствовала в их восприятии и их душе; им же предлагали признать доказательство её иллюзорности. «Окна философских аудиторий слишком высоки, чтобы из них открывался вид на закоулки реальной жизни», говорит, поэтому Жан Поль.

Фихте стремился к чистейшей, высочайше пережитой истине. Он отрицал всякое знание, которое не происходило из собственного внутреннего мира, так как только из этого последнего могла происходить достоверность. Противоположность его мировоззрению составляет *романтизм*. Фихте признаёт только истину, а внутренний мир человека он признаёт лишь постольку, поскольку он открывает истину; романтическое мировоззрение признаёт лишь внутренний мир, внутреннее, и объявляет истинным и полноценным только то, что происходит изнутри. «Я» не должно быть сковано ни с чем внешним. Всё, что оно создаёт, имеет своё оправдание.

О романтизме можно сказать, что он доводил до крайности мысль Шиллера: «Человек играет только тогда, когда он является человеком в полном смысле слова, и он лишь тогда является человеком как таковым, когда он играет». Романтизм хочет весь мир превратить в царство искусства, художественного. Полноценно развитый человек не знает иных норм, как законы, которые он создаёт посредством свободно правящей силы воображения точно так же, как художник создаёт то, что напечатлевает своим произведениям. Он поднимает себя надо всем, что определяет его извне, и живёт, полностью исходя из самого себя. Целый мир является для него всего лишь материалом для его эстетической игры. Серьёзность человека повседневности не коренится в истине. Познающая душа не может принимать всерьёз вещи сами по себе, ибо они для неё сами по себе не имеют ценности сами. Скорее она сама придаёт им ценность. Романтизм называет *ироническим* то настроение духа, которое сознаёт этот свой суверенитет по

отношению к вещам. *Карл Вильгельм Фердинанд Зольдер* (1780-1819гг.) давал романтической иронии такое объяснение: «Дух художника должен соединить все направления в один всеобъемлющий взгляд; этот надо всем парящий и всё сокрушающий взгляд мы называем иронией». *Фридрих Шлегель* (1772-1829гг.), задающий голос в романтическом направлении духа, говорит об ироническом настроении, что оно: «обозревает всё и бесконечно возвышает себя надо всем условным, будь то искусство, добродетель или гениальность». Кто живёт в этом настроении, чувствует себя ничем не связанным; ничего не определяет направление его поступков. Он может «настроить себя философски или филологически, критически или поэтически, исторически или риторически, в духе античности или современности». Иронический дух поднимает себя над той истиной, которая хочет быть закованной в логические цепи; но в то же время он поднимает себя и над вечным моральным миропорядком. Ибо ничто не говорит ему, что он должен делать, кроме единственно его самого. Ироничный человек должен делать то, что ему нравится: ибо его нравственность может носить лишь эстетический характер. Романтики – наследники мысли Фихте о единственности «я». Однако они хотят наполнить это «я» не разумными идеями и моральной верой, как Фихте, но взывают, прежде всего, к наисвободнейшей, ничем не связанной душевной силе, к фантазии. Мышление у них оказалось полностью поглощено вымыслом. *Новалис* говорит: «Право же дурно, что поэзия имеет особое имя, а поэты составляют особый цех. *В ней нет ничего исключительного. Она является своеобразным методом действия человеческого духа. Разве каждый человек не развивает ежеминутно помыслы и чаяния?*» К высшей истине может придти человеческое «я», занятое исключительно самим собой: «Человеку кажется, что он участвует в разговоре, и какое-то неизвестное духовное существо каким-то удивительным образом побуждает его развивать очевиднейшую мысль». В сущности, романтики не хотели ничего иного, как то, что уже исповедовали Гёте и Шиллер: рассматривая человека, выявить его столь

совершенным и свободным, насколько это возможно. Новалис переживает свои поэтические сочинения и рассуждения исходя из душевного настроения, которое относится к картине мира так же, как и душевное настроение Фихте. Однако дух Фихте действует в чётко очерченных контурах чистых понятий; тогда как дух Новалиса действует из полноты души, характера, который ощущает там, где другие мыслят, живёт в любви там, где другие в идеях хотят охватить существо и процессы мира. Эта эпоха в лице своих представителей ищет за внешним чувственным миром более высокую духовную природу, ту духовную природу, где коренится та самосознающая душа, которая не может корениться во внешне-чувственной действительности. Новалис чувствует, переживает себя в этой более высокой духовной природе. То, что он высказывает, он, благодаря присущей ему гениальности чувствует как откровение этой духовной природы. Он пишет в своих заметках: «Одному это удалось - он поднял покрывало богини в Саисе - но что же он увидел? он увидел чудо из чудес - самого себя». Новалис проявляет себя в том, как он за чувственным миром чувствует духовную тайну, а наше самосознание он чувствует как тот орган, посредством которого эта тайна говорит: «Я есть». Новалис проявляет себя, когда это своё чувство выражает так: «На самом деле духовный мир уже открыт для нас, он открыт всегда. Если бы мы вдруг стали столь эластичны, как это необходимо, мы увидели бы себя среди него».

КЛАССИКИ МИРОВОЗЗРЕНИЙ И ПРИНЦИПОВ ЖИЗНИ

Тезис, высказанный *Фридрихом Вильгельмом Йозефом Шеллингом* (1775-1854гг.) в его «Философии природы» подобно блеску молнии освещает прошлое и будущее мировоззренческой эволюции: «Философствовать о природе - значит то же самое, что и творить природу». Этот тезис монументальным образом выразил то, чем были проникнуты Гёте и Шиллер: что продуктивная фантазия должна принимать участие в создании мировоззрения. Глубочайший смысл природы заключается не в том, что природа даёт нам добровольно, когда мы её наблюдаем, созерцаем и воспринимаем. Этот смысл человек не может воспринять извне. Он должен создать его.

Мыслящий дух Шеллинга был особенно предрасположен к такому созданию. Все духовные силы у него стремились к фантазии. Его ум находится вне сравнения по изобретательности. Но его сила воображения приносила не образы, подобные художественным, а понятия и идеи. Благодаря своему духовному настрою, он был призван к тому, чтобы продолжить ход мыслей Фихте. Этот последний не обладал продуктивной фантазией. Со своей потребностью истины он достиг душевного центра человека, его «я». Если «я» должно быть источником, исходным пунктом мировоззрения, то стоящий в этом исходном пункте должен быть в состоянии, исходя из «я» достичь содержательных мыслей о мире и о жизни. А это может произойти только с помощью силы воображения. Однако его в распоряжении Фихте не оказалось. Вот почему он, в сущности, в течение всей своей жизни придерживался того, чтобы указывать на «я» и говорить, что это последнее должно обрести содержание в мыслях; однако сам он не смог дать ему такое содержание. Это мы ясно видим из лекций, которые он прочитал в Берлинском Университете в 1813г. о «Наукоучении» (Посмертное издание, том 1.). От тех, кто хочет придти к мировоззрению, он требует «совершенно нового внутреннего инструмента - органа

восприятия, благодаря которому даётся новый мир, который никоим образом не существует у обычного человека». Но Фихте не идёт дальше требования этого нового органа чувств. Он не сообщает, что должен воспринимать такой орган чувств. Шеллинг же видит в мыслях, которые ставит перед его душой его фантазия, результат этого высшего чувства, которое он именуется интеллектуальным созерцанием. Его как человека, видевшего в том, что дух высказывает о природе, результат того, что дух *творит*, должен был, прежде всего, интересоваться вопросом: как то, что происходит из духа может быть реальной, управляющей природой закономерностью? В резких выражениях обращается он против тех, кто верит, что мы наши идеи *только переносим на природу*, так как «эти люди не имеют никакого представления о том, чем является и должна быть для нас природа,... Ибо нас не устраивает, что природа совпадает с законами нашего духа случайно (или при посредстве чего-то третьего); нет, мы хотели бы, чтобы она сама необходимо и изначально не только являлась выражением законов нашего духа, но и сама реализовывала их; чтобы она была и называлась природой лишь постольку, поскольку она это делает... Природа должна быть видимым духом, тогда как дух - невидимой природой. Итак, тем самым - абсолютной идентичностью духа в нас и природы *вне* нас должна разрешаться проблема; как возможна природа вне нас». Таким образом, природа и дух вообще не являются двумя различными сущностями, но одной и той же сущностью в двух различных формах. Настоящее мнение Шеллинга о единстве природы и духа редко понимают правильно. Надо полностью перенестись в его образ представлений для того, чтобы не понять его как тривиальность или абсурд. Здесь необходимо, для того, чтобы прояснить этот образ представления, указать на его книгу «О мировой душе», где он высказывается о природе силы тяжести. Многие усматривают трудности в этом понятии, поскольку оно предполагает так называемое «действие на расстоянии». Солнце притягивает Землю, несмотря на то, что между Землёй и Солнцем нет ничего, что посредствовало бы такому притяжению. Надо думать,

что Солнце распространяет сквозь пространство сферу своего воздействия до тех мест, в которых его нет. Те, кто живёт в грубо чувственных представлениях, усматривают затруднение в такой мысли. Как это может тело *действовать там, где его нет?* Шиллинг поворачивает весь мыслительный процесс в обратном порядке. Он говорит: «Совершенно верно, что тело *действует лишь там*, где оно есть, но точно так же верно, что оно есть только там, где оно *действует*». Если мы видим, что Солнце действует на нашу Землю посредством силы притяжения, из этого следует, что оно в своём бытии простирается вплоть до Земли, и что мы не имеем права привязывать его бытие лишь к тому месту, на котором оно действует, будучи видимо, воспринимаемо. Солнце своим бытием переходит границы, в пределах которых оно видимо; там видна только одна часть его существа; другая часть познаётся благодаря притяжению. Примерно так должны мы мыслить и отношение духа к природе. Дух есть не только там, где он воспринимается, но и там, где он воспринимает. Его существо простирается до самых отдаленных мест, где он еще может наблюдать предметы. Он, подобно сети паука оплетает и пронизывает всю известную ему природу. Если дух мыслит закон какого-либо внешнего процесса, то этот процесс не остаётся лежащим вне духа, так чтобы дух встречал лишь зеркальное отражение процесса; нет, дух простирает своё существо в этот процесс; он пронизывает этот процесс, когда же он находит закон процесса, то не дух высказывает этот закон в своём изолированном кусочке мозга, а сам закон высказывает себя. Дух ушёл туда, где действует закон. Если бы дух не заметил закон, тот всё равно бы действовал; но он не был бы тогда высказан. Поскольку дух как бы вползает в процесс, то закон, помимо того, что он действует, высказывается еще и как идея, как понятие. Если только дух не обращает своё внимание на природу, но рассматривает самого себя, ему кажется, что он, якобы изолирован от природы, подобно тому, как глазу кажется, что Солнце заключено внутри определённого пространства, если при этом упускают из внимания, что оно присутствует также и там, где действует посредством притяжения. Итак,

если я даю возникать в моём духе (уме) идеям, являющимся выражением законов природы, то будет верным как одно утверждение: что я творю природу, так и другое: что во мне *природа творит себя*.

Есть две возможности описать это единое существо, которое в одно и то же время является и духом, и природой. Одна из возможностей такова: я вскрываю законы природы, действующие в реальности. Или же я показываю, как поступает дух, чтобы придти к этим законам. Оба раза меня ведёт одно и то же. В первый раз закономерность показывает мне, как она реализуется в природе; во второй раз дух показывает мне, что он предпринимает, чтобы представить себе эту закономерность. В одном случае я занимаюсь естествознанием, в другом - духоведением. Их взаимную сопринадлежность Шеллинг описывает в увлекательной форме: «Необходимой тенденцией естествознания является: придти от природы к интеллектуальности. На этом и ни на чём ином основано стремление внести теорию в явления природы. Высшим усовершенствованием естествознания было бы полное одухотворение и возвышение всех законов природы до законов созерцания и мышления. Феномены (материальное) должны полностью исчезнуть, тогда как остаться должны только законы (формальное). Поэтому происходит так, что чем больше в самой природе проступают закономерности, тем больше исчезает покров, сами феномены становятся более духовными и, наконец, полностью прекращаются. Оптические феномены есть ни что иное, как геометрия, чьи линии протянуты посредством света и сам этот свет имеет двойственную материальность (природу). В явлениях магнетизма все следы материального вообще исчезают, а от феноменов тяготения, которые, по мнению самих естествоиспытателей можно понять лишь как непосредственное действие духа», - действие на расстоянии - «не остаётся ничего, кроме их законов, чьим выполнением по большому счёту является механизм небесных движений. Законченной теорией природы была бы та, в силу которой вся природа растворилась бы в разуме. Мёртвые и бессознательные продукты природы являются лишь

неудачными попытками природы отразить самоё себя; однако вообще так называемая мёртвая природа является незрелым разумом, вот почему в её феноменах еще бессознательно уже проблескивает разумный характер. Высшей цели - стать всецело объектом для самой себя, природа достигает лишь благодаря высшей и последней рефлексии, которая есть ни что иное, как человек, или - более обще - есть то, что мы называем разумом, посредством которого природа сначала целиком возвращается в самоё себя, посредством которого открывается, что природа изначально идентична с тем, что известно в нас как разумное или сознательное».

Факты природы Шеллинг заплетает в искусную сеть мыслей, так что все её явления встают перед его творческой фантазией как один идеально гармоничный организм. Шеллинга воодушевляло чувство, что идеи, выступающие в его фантазии, тоже являются истинными творящими силами природных процессов. Итак, в основе природы лежат духовные силы; то, что представляется нашим глазам мёртвым и безжизненным, первоначально происходит из духовного. Когда мы направляем на него наш дух, мы высвобождаем идеи, природную духовность. Таким образом, по Шеллингу объекты природы являются для человека откровением духа, который как бы скрывается за их внешней оболочкой. В нашем собственном внутреннем мире он обнаруживается в своём истинном облике. Благодаря этому человек знает, что дух есть; вот почему он может также снова найти дух, скрытый в природе. Тот способ, с помощью которого Шеллинг возрождает природу в себе в качестве духа, родственен тому, наличие которого предполагает Гёте у совершенного художника. Такой художник, по мнению Гёте, при создании своих произведений искусства действует как природа при создании своих творений. В творчестве художника, мы, следовательно, имеем тот же самый процесс, посредством которого возникает всё то, что предстаёт перед человеком, будучи распростёрто во внешней природе. То, что природа скрывает от внешнего взгляда, предстаёт перед человеком в художественном творчестве в качестве восприятия. Природа

демонстрирует человеку лишь готовые труды; что она делает, чтобы их приготовить, он должен догадаться по этим трудам. Перед собой он имеет творение, но не творца. В случае художника творец и творение воспринимаются одновременно. Шеллинг хочет посредством произведений природы проникнуть к её творчеству; он ставит себя на место творческой природы и позволяет ей возникнуть в его душе так, как художник даёт возникнуть своему произведению. Чем же тогда, по мнению Шеллинга, являются мысли, которые содержит его мировоззрение? Они являются идеями творящего духа природы. То, что предшествует вещам и что создаёт их, всплывает в отдельной человеческой душе как мысль. Эта мысль относится к своему первоначальному реальному бытию так же, как образ воспоминания о пережитом относится к самому переживанию. Таким образом, человеческая наука для Шеллинга сводится к образу воспоминания о творящих прежде вещей духовных прообразах. Некий Божественный дух создал мир; в конце концов, Он создаёт еще и людей для того, чтобы в их душах по их числу построить для себя столько же орудий, посредством которых он может вспоминать о своём созидании. Итак, предаваясь рассмотрению мировых явлений, Шеллинг чувствует себя не как отдельное существо. Он представляет себя частью, членом творящих властей мира. Не он мыслит, а мировой дух мыслит в нём. Этот дух созерцает в нём свою собственную созидающую деятельность.

В созидании произведения искусства Шеллинг усматривает сотворение мира в малом; в мысленном рассмотрении вещей - воспоминание великого сотворения мира. В мировоззрении в наш дух вступают те самые идеи, которые лежат в основе вещей и создали эти вещи. Человек оставляет без внимания в мире всё то, что говорят о вещах чувства и удерживает только то, что предоставляет ему чистое мышление. В создании произведений искусства и наслаждении ими выступает глубинное проницание идеи тем, что открывают чувства. Таким образом, по мнению Шеллинга, природа, искусство и мировоззрение (философия) располагаются по отношению друг к другу

так, что природа представляет собой готовые, внешние продукты, тогда как мировоззрение – продуцирующие идеи; искусство – суть и то, и другое в гармоническом взаимодействии. Художественная деятельность стоит в середине между творящей природой, которая производит, не зная об идеях, на основе которых она творит, и мыслящим духом, который знает эти идеи, без того, чтобы с их помощью тоже мочь творить вещи. Шеллинг выражает это в словах: «Идеальный мир искусства и реальный мир объектов являются, следовательно, продуктом одной и той же деятельности; встречаясь, оба (как сознательный, так и бессознательный) дают в случае без осознания реальный мир, а при осознании – эстетический мир. Объективный мир есть лишь изначальная, еще неосознанная поэзия духа, тогда как всеобщий Органон философии – замковый камень её цельного свода – есть *философия искусства*».

Духовные деятельности человека: мыслительное рассмотрение мира и художественное творчество, являются для Шеллинга не только в качестве индивидуальных свершений отдельной личности, но, будучи понимаемы в их высшем аспекте, являются в то же время свершениями Первосущества, Мирового духа. С истинным восторгом описывает Шеллинг чувство, которое оживает в душе, если она удостоверяется в том, что её жизнь не является чисто индивидуальной, ограниченной одной точкой Универсума, но что её деяния носят духовно-всеобщий характер. Если душа говорит: «я знаю, я познаю», то в высшем смысле это означает: Мировой дух вспоминает о своём деянии, предшествовавшем бытию вещей; если душа создаёт произведение искусства, то это означает: Мировой дух в малом повторяет то же самое, то, что Он, по большому счёту, выполнял при сотворении природы в целом. «Итак, душа в человеке есть не только принцип индивидуального, но и то, посредством чего он поднимается над всяким эгоизмом, посредством чего он становится способным к самопожертвованию, бескорыстной любви, и – как к наивысшему – к рассмотрению и познанию сущности вещей, и, тем самым к искусству. Душа уже больше не занимается ни материей, ни непосредственным общением с

нею, но только духом как с жизнью вещей. Даже являясь в теле, она всё же свободна от тела, сознание о котором витает в ней в прекрасных образах, подобных легкому сновидению, которое её не беспокоит. Душа не является ни качеством, ни способностью, или чем-то особенным в этом роде; *она не знает, но она сама – есть наука, она не является доброй, но она сама есть добро, она не прекрасна, как это может быть в случае тела, но сама есть прекрасное*». (Об отношении изобразительных искусств к природе)

Такой способ представления созвучен германским мистикам, одним из представителей которых был *Якоб Бёме* (1575-1624гг.). Шеллинга, когда он в 1806 по 1846гг. с небольшими промежутками жил в Мюнхене, вдохновляло общение с *Францем Бенедиктом Баадером*, чьи философские идеи развивались в направлении этого древнего учения. Это давало Шеллингу предпосылки вживаться в мыслительный мир, вполне представлявший ту точку зрения, которой достиг и он сам, посредством своего мышления. Читая вышеприведённые высказывания из речи «Об отношении изобразительного искусства к природе», прочитанной в 1807г. в Королевской Академии Наук в Мюнхене, можно вспомнить о воззрениях Якоба Бёме: «Когда ты смотришь в глубину, и на звёзды, и на землю, то ты видишь твоего Бога, *и в этом же самом Боге живёшь и пребываешь ты сам*, и тот же самый Бог управляет также и тобой...из этого Бога ты создан и живёшь в нём самом; даже вся твоя наука зиждется в этом Боге, и если ты умрёшь, то в этом же Боге будешь ты погребён».

Для Шеллинга, благодаря его прогрессивному мышлению рассмотрение мира стало рассмотрением Бога или теософией. Он уже полностью стоял на почве такого рассмотрения Бога, когда в 1809г. издал своё «*Философское исследование сущности человеческой свободы и связанных с этим предметов*». Все мировоззренческие вопросы предстали теперь перед ним в новом свете. Если все вещи божественны, как происходит то, что в мире есть зло, несмотря на то, что Бог может быть лишь совершеннейшим добром? Если душа человека пребывает в Боге, как

происходит то, что она всё же преследует свои собственные интересы? И если то, что действует во мне, есть Бог, то как могу я, который действует не как самостоятельное существо, всё же называть себя свободным?

Посредством рассмотрения Бога, а не посредством рассмотрения мира пытается Шеллинг ответить на эти вопросы. Было бы совершенно неподобающим для Бога, если бы Он создал мир из существ, которыми как несамостоятельными Он должен был бы постоянно руководить, направляя их. Бог лишь тогда является совершенным, если Он может создать мир, который полностью равен Ему самому по совершенству. Бог, который может произвести только то, что менее совершенно, чем Он, сам несовершенен. Вот почему Бог создал в качестве человека таких существ, которым Его руководство не требуется, которые свободны и независимы как Он. Поэтому для существа, источником происхождения которого является другое существо, нет необходимости быть зависимым от этого существа. Ведь нет никакого противоречия в том, что тот, кто является сыном человека, сам является человеком. Как глаз, который хотя и возможен лишь в целом организме, но ведёт, тем не менее, независимую, собственную жизнь, так и отдельная душа, которая хотя и охвачена Богом, но, тем не менее, не приводится Им в действие подобно детали машины. «Бог не есть Бог мёртвых, но живых». Нельзя допустить, что самое совершенное существо удовлетворялось бы самой совершенной машиной. Каким бы образом не мыслить себе происхождение ряда существ из Бога, они не могут быть механическими, не могут быть просто изделиями или изображениями, так как изделие не является вещью для себя, не самостоятельно; столь же мало могут они быть эманацией, истечением, когда истекающее остаётся идентичным с тем, откуда оно истекло, итак, они не могут быть не самостоятельными, обособленными. Исход вещей из Бога является божественным самооткровением. Но Бог может открываться только в том, что подобно Ему, в свободных, действующих из самих себя существах; для их бытия нет иной основы, кроме Бога, но которые таковы, как

Бог». Если бы Бог был Богом мёртвых, а все мировые явления – только механизмом, чьи процессы сводились бы к их движителю и первооснове, то было бы достаточно описать деятельность Бога, чтобы понять всё, происходящее в мире. Исходя из Бога, можно было бы понять все вещи и их действия. Но это не так. Божественный мир обладает самостоятельностью. Бог создал его, но мир имеет своё собственное существо. Он божественен, но божественное является внутри существа, которое независимо от Бога, внутри небожественного. Как свет рождён из темноты, так божественное рождается из небожественного бытия. Из небожественного происходит и зло, и самость. Следовательно, Бог не удерживает в своей власти совокупность существ; Он может дать им свет; но они должны вырваться из тёмной ночи сами. Они являются сынами этой ночи. Бог не имеет власти над тем, что есть в них тёмного. Сквозь ночь они должны прорабатываться вверх, к свету. В этом состоит их свобода. Можно даже сказать: мир есть то, что Богом сотворено из небожественного. Следовательно, небожественное первично, а божественное вторично.

Сначала Шеллинг ищет во всех вещах идеи, то есть божественное вещей. Тем самым весь мир для него превращается в откровение Бога. Однако затем он должен от божественного перейти к небожественному, для того, чтобы понять несовершенное, понять зло и эгоистическую самость. Теперь весь процесс становления мира становится для него поступательным преодолением небожественного посредством божественного. Отдельный человек берёт своё начало из небожественного. Из него и сквозь него он прорабатывается к божественному. По ходу исторического процесса мы тоже можем наблюдать поступательное развитие от небожественного к божественному. Первоначально в мире господствовало небожественное. В древности люди отдавались своей природе. Они поступали наивно, исходя из эгоистической самости. На этой почве стоит греческая культура. Это была эпоха, когда человек жил в союзе с природой, или, как выразился Шиллер в статье «О наивной и сентиментальной поэзии», был сам

природой, и поэтому не искал её. С христианством это невинное состояние человечества исчезло. Природа как таковая стала рассматриваться как небожественное, зло стало противопоставляться божественному, добру. Христос явился для того, чтобы явить свет божественного в ночи небожественного. Это был момент, когда «земля вторично стала безвидной и пустой», момент «рождения высшего духовного света», который «от начала был в мире, но не был понят ради себя действовавшей тьмой; его откровение до тех пор было скрытым и ограниченным; и хотя он является, чтобы противостать личному и духовному злу, тем не менее, является в личном, человеческом облике и как посредник, для того, чтобы на высшей ступени восстановить связь между тварью и Богом. Ибо только личное может исцелить личное, а Бог должен стать человеком, чтобы человек снова пришёл к Богу».

Учение Спинозы является мировоззрением, которое ищет в Боге *основу* всех мировых свершений и все процессы выводит из этой основы по вечным законам необходимости, подобно тому, как математические истины выводятся из аксиом. Такое мировоззрение не удовлетворяло Шеллинга. Как и Спиноза, он верит в то, что все существа пребывают в Боге; но, по мнению Шеллинга, определяются эти существа не только Богом, но в них присутствует небожественное. Он упрекает Спинозу в «безжизненности его системы, в бездушности форм, бедности понятий и выражений, в неумолимой жесткости определений, которая превосходно совмещается с абстрактным способом рассмотрения». Вот почему «механистические воззрения на природу» Спинозы Шеллинг считает вполне последовательными. Но в природе такая последовательность ни коим образом не обнаруживается. «Вся природа говорит нам, что она существует отнюдь не благодаря чисто геометрической необходимости; в ней наличествует не чистый, ясный разум, но индивидуальность и дух; в ином случае подобный геометрии рассудок, господствовавший так долго, уже давно пронизал бы её. Рассудочный идол общих и вечных законов природы должен был бы тогда быть более оправданным, чем это происходило до сих пор, когда ему

ежедневно всё больше приходится познавать иррациональное отношение природы к нему». Как человек представляет собой не только рассудок и разум, но объединяет в себе другие силы и способности, так - по мнению Шеллинга - имеет это место и в случае божественного Первосущества. Бог, который есть ясный, чистый разум, является как персонифицированная математика; напротив, Бог, который при создании мира не мог действовать сообразно чистому разуму, но должен был постоянно бороться с небожественным, «может быть рассматриваем как совершенно личное, живое существо». Его жизнь в большой степени аналогична человеческой. Как человек пытается преодолеть несовершенное в себе и стремиться к идеалу совершенства, так и такой Бог представляется вечно борющимся, чья деятельность суть постепенное преодоление небожественного. Бога Спинозы Шеллинг сравнивает с «древнейшими образами божеств, которые представлялись тем более таинственными, чем меньше говорило в них живое, индивидуальное начало». Своему Богу Шеллинг придаёт всё более индивидуальные черты. Он описывает его как человека, когда говорит: «Вспомним о том, как много страшного в природе и духовном мире, о еще большем остальном, от чего, по видимому прикрывает нас добродетельная рука, - и тогда мы не сможем сомневаться, что Божество царит над неким страшным миром, что Бог по тому, что скрыто в Нём и благодаря Ему, может быть назван страшным, ужасным существом, причём не в иносказательном, но в прямом смысле».

Такого Бога Шеллинг не может рассматривать так же, как рассматривает своего Бога Спиноза. Бог, который определяет всё, исходя из себя по законам разума, посредством разума может быть и постигнут. Бог личный, каким его представлял себе Шеллинг в более позднее время, является непредсказуемым. Ибо он действует не только сообразно с разумом. В случае арифметической задачи мы можем предопределить результат посредством чистого мышления; это невозможно в случае действующего человека. В этом случае мы должны ожидать, на какой поступок решится он в

данный момент. К познанному посредством разума должен присоединиться опыт. Вот почему в области мировоззрения или воззрений о Боге Шеллинга не удовлетворяет чисто рассудочная наука. Поэтому он в позднейшей форме своего мировоззрения называет всё добытое из разума негативным знанием, которое должно быть дополнено знанием позитивным. Кто хочет познать живого Бога, не должен предаваться исключительно выводам разума; он всем своим существом должен погрузиться в жизнь Бога. Тогда он будет познавать на опыте то, что не могут ему дать никакие выводы и никакой чистый разум. Мир не есть необходимое следствие божественной причины, но свободная деятельность персонального Бога. То, что Шеллинг, по его мнению, должен был не *познавать* путём разумного рассмотрения, но *созерцать*, как свободную и непредсказуемую деятельность Бога, он изложил в своих работах «Философия откровения» и «Философия мифологии». Обе эти работы ему самому не удалось опубликовать, однако их содержание было положено в основу лекций, прочитанных им в Берлинском Университете, после того, как Фридрих-Вильгельм IV пригласил его в столицу Пруссии. Они были опубликованы только после смерти Шеллинга (1854г.).

Подобными воззрениями Шеллинг рекомендовал себя как наиболее смелого и мужественного философа из тех, кто был побуждаем Кантом к идеалистическому мировоззрению. Под влиянием этого побуждения отказались от философствования о вещах, лежащих по ту сторону того, что наблюдалось посредством человеческих чувств и посредством мышления высказывалось о наблюдаемом. Пытались ограничиться тем, что находится в пределах наблюдения и мышления. Но в то время как Кант из необходимости такого ограничения пришёл к выводу о невозможности знать что-либо о потустороннем, посткантианцы заявляли: поскольку наблюдение и мышление ни на какое потустороннее божественное не указывают, они сами являются божественным. Наиболее энергичным из тех, кто так заявлял, был Шеллинг. Фихте сводил всё к «я»-началу (die Ichheit); Шеллинг же распространил «я»-начало на всё. Он не хотел, подобно Фихте, показать, что «я»-начало есть всё, но

напротив, что всё есть «я»-начало. Шеллинг имел мужество объявить божественным не только идеальное содержание «я», но и всю человеческую духовную индивидуальность. Он обожествил не только человеческий разум, но и содержание человеческой жизни сделал божественным индивидуальным существом. Мироззрение, которое исходит из человека и представляет, что в основе мирового кругооборота в целом лежит существо, которое направляет его так, как направляет свои поступки человек, называется *антропоморфизмом*. Антропоморфно объясняет мир также и тот, кто в основу событий закладывает всеобщий мировой разум. Ибо этот *всеобщий* мировой разум есть ни что иное, как человеческий разум, который сделан всеобщим. Если Гёте говорит: «Человек никогда не поймёт, насколько он антропоморфен», он имеет в виду то, что в простейших высказываниях, которые мы делаем о природе, содержатся скрытые антропоморфизмы. Если мы говорим, что тело катится, потому что его толкнуло другое тело, то это представление мы создаём, исходя из нашего «я». Мы толкнули тело, и оно покатилося. Когда мы видим, как один шар движется навстречу другому, а этот последний катится затем дальше, мы представляем себе, что первый толкнул второй, аналогично тому толчку, который мы производим сами. Эрнст Геккель находит, что антропоморфический догмат : «сравнивает божественное сотворение мира и управление миром с произведениями искусства остроумного техника или инженера машиностроителя и государственным правлением мудрого государя. Господь Бог как творец, хранитель и правитель мира при этом представляется в своих мышлении и действиях в высшей степени человекоподобным». Шеллинг имел мужество обладать самым последовательным антропоморфизмом. В конце концов, он объявил божеством человека со всем его жизненным содержанием. И поскольку к этому жизненному содержанию принадлежит не только разумное, но и неразумное, ему пришлось также объяснять наличие неразумного в мире. Ради такого завершения он должен был дополнить разумное воззрение иным, источником которого является не мышление. Это, по его мнению, более высокое воззрение он назвал «позитивной

философией». Она «является единственно свободной философией; кому она не годится, может её оставить, я предоставляю свободу каждому, я только хочу сказать, что если кто-то хочет знать, например, об истинном ходе событий, о свободном созидании мира ит.д. может обрести всё это лишь на пути такой философии. Если же ему достаточно рациональной философии, и кроме неё ничего не требуется, он может оставаться при ней; только ему придётся отказаться от того, чтобы посредством этой рациональной философии и в ней обрести то, чего она предоставить не может, а именно: реального Бога, реальный ход событий и свободное отношение Бога к миру». Негативная философия «преимущественным образом остаётся для школы, позитивная - для жизни. Только благодаря им обоим вместе можно получить полное посвящение, которого добиваются от философии. Известно, что в Элевзинских мистериях различали малые и великие мистерии, причём малые рассматривались как предварительная ступень к большим.... Позитивная философия есть необходимое следствие правильно понятой негативной философии, так что можно сказать: в негативной философии празднуются малые, тогда как в позитивной - великие мистерии философии».

Если внутренняя жизнь объявляется божественной, то кажется непоследовательным оставаться лишь на одной части этой внутренней жизни. Шеллинг не совершил этой непоследовательности. В тот момент, когда он сказал: объяснять природу, значит творить природу, он задал направление всем своим воззрениям относительно жизни. Если мысленное рассмотрение природы является повторением её творчества, то основной характер этого творчества должен соответствовать делам человека: этот характер должен быть актом свободы, а не геометрической необходимостью. Но свободное творчество мы можем познать не посредством законов разума: оно должно *открыться* с помощью иного средства.

Отдельная человеческая личность живёт в духовном Первосуществе и посредством его; тем не менее, она обладает полной свободой и самостоятельностью; это представление Шеллинг считал одним из наиболее важных в своём мировоззрении. Благодаря этому представлению он рассматривал своё идеалистическое идейное направление как прогрессивное по отношению к более ранним воззрениям; ведь эти последние, обосновывая отдельное существо в мировом духе, думали, что оно определено исключительно этим мировым духом, отнимая тем самым у этого существа свободу и самостоятельность. «Ибо до изобретения идеализма во всех новейших системах, - как в системе Лейбница, так и в системе Спинозы - подлинное понятие свободы отсутствовало. Свобода, такая, как она мыслилась многими из нас, хвалившимися к тому же живейшим её чувством, сообразно которому она состоит в исключительном господстве интеллектуального принципа над чувственным принципом, над вожделением, такая свобода может быть без труда, очень легко и определённо выведена из Спинозы». Человеком, который думал лишь о такой свободе и который с помощью мыслей, заимствованных у Спинозы пытался примирить религиозное сознание с мыслительным рассмотрением мира, примирить теологию с философией, был современник Шеллинга *Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер* (1768-1834гг.). В своих «Речах о религии к тем, кто получил образование под знаком презрения к ней» (1799г.) он высказывает тезис: «Почтительно пожертвуйте вместе со мною прядь волос манам святого умершего *Спинозы!* Высокий мировой дух его пронизывал, бесконечное было для него началом и концом, Универсум был его единственной и вечной любовью; в священной невинности и глубоком смиренье отражался он в вечном мире и видел, что и сам он является любимым и достойным зеркалом этого мира». Для Шлейермахера свобода не есть способность какого-либо существа самому в полной независимости устанавливать направление и цель своей жизни. Она для него лишь «развитие-из-самого-себя» (*Aussichselbstentwicktkeng*). Однако существо может вполне развиваться из самого себя, но всё же быть несвободным в

высшем смысле. Если прасущество мира заложило в отдельную индивидуальность совершенно определённое зерно, которое она развивает, то тогда путь, по которому она должна идти предписан вполне точно; и, тем не менее, она развивается лишь исходя из себя самой. Свобода, как её мыслит Шлейермахер, вполне может быть мыслима в обусловленном необходимостью миропорядке, где всё разыгрывается с математической необходимостью. Вот почему он также говорит: «Свобода заходит столь же далеко, как и жизнь... *Даже у растения есть своя свобода*». Поскольку Шлейермахер знал свободу лишь в этом смысле, постольку он мог также искать первоисточник религии в наиболее несвободном чувстве, в чувстве «безусловной зависимости». Человек чувствует, что своё бытие он должен отнести к другому существу, к Богу. В этом чувстве и коренится его религиозное сознание. Чувство как таковое всегда есть нечто, что должно связать себя с чем-то другим. Есть бытие, но лишь из вторых рук. Эта мысль, эта идея столь самостоятельно как экзистенция, что Шеллинг может сказать о ней: «Конечно верно, что мысли порождаются душой; но порождённая мысль есть независимая сила, действующая сама по себе и прорастающая в человеческой душе так, что она, мысль принуждает и подчиняет себе свою мать». Поэтому тот, кто пытается в мысли постичь Божественное прасущество, принимает его в себя и имеет его в себе как самостоятельную власть. К этой самостоятельной власти может затем примкнуть чувство, подобно тому, как к представлению о прекрасном произведении искусства может присоединиться чувство удовлетворения. Однако Шлейермахер хочет завладеть не объектом религии, но *лишь* религиозным чувством. Он оставляет этот объект - Бога, полностью неопределённым. Человек чувствует зависимость; но он не знает существа, от которого он зависит. Все понятия, построенные нами о божестве, не соответствуют высокой сущности Божества. Поэтому Шлейермахер отказывается также вдаваться в какие-либо определения Божества. Неопределённое, максимально пустое представление милей всего для Шлейермахера. «Религия - это когда древние любую разновидность жизни по всему

миру рассматривали как работу Божества; специфический образ действий Универсума они воспринимали как определённое чувство и обозначали его соответственно». Вот почему в тонко прочувствованных словах, высказанных Шлейермахером о сущности бессмертия звучит нечто совершенно неопределённое: «Целью и характером религиозной жизни является...не какое-то бессмертие вне времени, за временем, или, скорее, после этого времени, и всё же во времени, но то бессмертие, которое мы могли бы непосредственно иметь уже в этой временной жизни, которое является задачей, о разрешения которой мы постоянно думаем. Религиозное бессмертие означает: среди конечного стать единым с бесконечным и быть вечным в каждое мгновение». Если бы это сказал Шеллинг, то с этим можно было бы связать определённое представление. Тогда это означало бы, что человек производит в себе мысль о Боге. А это есть ни что иное, как воспоминание самого Бога о своём собственном существе. Итак, бесконечное оживает в мысли о Боге, которую имеет отдельное существо. Бесконечное присутствует в настоящий момент в конечном. Вот почему это последнее само причастно бесконечности. Однако поскольку Шлейермахер говорит об этом, не опираясь на основные положения Шеллинга, его тезис остаётся полностью затуманенным. Он выражает лишь тёмное ощущение зависимости человека от бесконечного. Теология мешает Шлейермахеру придти к определённому представлению о Первосуществе мира. Ему хочется поднять религиозность и благочестие на более высокую ступень. Ибо он представляет собой индивидуальность редкой душевной глубины. Религиозное чувство должно быть достойным. Всё, что он говорит об этом чувстве, носит возвышенный характер. Он защищает мораль, стремящуюся вырваться за пределы обыденности, общепринятых понятий и рожденную исключительно из личного произвола, мораль, господствующую в «Люцинде» Шлегеля; он осмеливался на это, будучи убежденным, что человек может быть благочестивым, даже если он совершает в нравственном смысле самые рискованные поступки. «Нет ни одного здорового ощущения, которое не было бы благочестивым».

Он понял благочестие. Шлейермахеру было знакомо чувство, которое Гёте в позднем возрасте высказал в стихотворении «Трилогия страсти»:

«В груди у нас волнуется стремленье
из благодарности отдать себя тому,
что неизвестно, чисто и высоко,
гадать о том, что вечно несказанно:
вот что мы называем *благочестьем*».

Поэтому Шлейермахер знал, как описывать *религиозную* жизнь. Он не хотел познавать объект, которому мы отдаёмся. Любая разновидность теологии может определять этот объект по-своему. Шлейермахер хочет создать царство благочестия, которое не зависит от знания о Божестве. В этом смысле он является миротворцем между верой и знанием.

«В новейшее время религия всё более сужала установившийся объём своего содержания, отступая в сферу активности благочестия или даже чувства, зачастую обнаруживающего крайне скудное и плоское содержимое». Так писал Гегель в предисловии ко второму изданию своей «Энциклопедии философских наук» (1827г.); он продолжает: «Пока она ещё имеет кредо, учение и догматику, она имеет то, с чем может иметь дело философия и в чём она, как таковая может соединиться с религией. Этого, однако, не следует принимать сообразно разделяющему дурному рассудку, которым скована современная религиозность, и согласно которому она изображает их обоих как взаимоисключающих или вообще настолько отдельных, что соединение их носит чисто внешний характер. Скорее, из предшествующего вытекает то, что религия может прекрасно обойтись без философии, но философия без религии не может; скорее философия заключает религию в себе. Истинная религия, религия духа должна иметь последний (как кредо) в качестве *содержания*; ибо дух есть главным образом сознание об объективированном содержании; в

качестве чувства сам дух является не объективированным содержанием... и лишь низшей ступенью сознания, а именно в общей с животными формой души. Только мышление делает душу, которой обладают и животные, духом; и философия является только сознанием об этом содержании, о духе и его истине, а также об облике и виде той его, отличной от животного и делающейся способной к религии сущности». Весь духовный облик Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770-1831гг.) предстаёт перед нашим духом, когда мы слышим от него слова, посредством которых он хочет ясно и чётко выразить то, что именно в самосознающем мышлении он видит наивысшую деятельность человека, ту, исключительно благодаря которой он только и может занять позицию относительно самых высших вопросов. Рассматриваемое Шлейермахером в качестве творца благочестия чувство зависимости, Гегель объявлял чисто животным; он парадоксально заявлял: «Если бы это чувство зависимости представляло собой сущность христианства, то лучшим христианином оказалась бы собака». Гегель является индивидуальностью, которая всецело живёт в элементе мышления. «Поскольку человек является мыслящим, ни здравый человеческий рассудок, ни философия не оставят попытки от и из эмпирического мировоззрения подняться к Богу. Такой подъём не имеет в своей основе ничего иного, кроме как мыслительного, а не только чувственного, животного рассмотрения мира». Гегель делает содержанием мировоззрения то, что добыто посредством самосознающего мышления. Ибо то, что добыто человеком на иных путях помимо самосознающего мышления, может служить лишь в качестве предварительной ступени к мировоззрению. «Возвышение мышления над чувственным, выхождение мышления из конечного в бесконечное, скачок, осуществляемый прорывом из разряда чувственного в сверхчувственное - всё это есть само мышление, и этот переход есть лишь мышление. Если такой переход не может быть сделан, это значит, что он не может быть и помыслен. На самом деле животные не делают такого перехода; они остаются при чувственном ощущении и воззрении; из-за этого у них нет религии». То, что человек

может извлечь из вещей посредством мышления, является, таким образом, наивысшим, что заключено для него в этих последних. Поэтому он может назвать это не иначе, как их сущностью. Итак, мысль для Гегеля является сущностью вещей. Всякое чувственное представление, все научные наблюдения мира и его процессов, в конце концов, сводятся к тому, что человек образует *мысли* о связи вещей. Работа Гегеля начинается с того, где чувственное представление и научное наблюдение достигли своей цели – с мысли, как она *живёт* в самосознании. Учёный наблюдатель рассматривает природу; Гегель же рассматривает то, что учёный наблюдатель высказал о природе. Первый пытается посредством своего научного опыта свести множественность явлений природы к единству; один процесс он объясняет из другого; он стремится к порядку, к органическому обзору целого, которое представляется его чувствам как неупорядоченное множество. Гегель ищет в результатах естествоиспытателя порядка и гармонической панорамы. К науке естественной он добавляет науку о естественнонаучных мыслях. Все мысли, которые человек составляет себе о мире, естественным образом составляют единое целое, поскольку и природа тоже есть единое целое. Учёный наблюдатель извлекает свои мысли на отдельных вещах; поэтому они выступают в его духе тоже как отдельные, одна наряду с другой. Рассмотренные нами рядом друг с другом, они объединяются в единое целое, внутри которого каждая является его членом. Это единое целое мыслей хочет быть философией Гегеля. Сколь мало верит естествоиспытатель, желающий установить законы звёздного неба, в то, что, исходя из этих законов, он сможет построить звёздное небо, столь же мало верит и Гегель, пытающийся отыскать закономерные связи мыслительного мира, что он из этих мыслей может открыть какие-либо естественнонаучные законы, которые могут быть установлены лишь посредством опытного наблюдения. Когда всё снова утверждают, будто Гегель хотел из чистого мышления почерпнуть полное и неограниченное познание мирового целого, то такое утверждение основывается всего лишь на наивном непонимании его воззрений. Ведь он сказал достаточно ясно:

«То, что подлежит пониманию, есть задача философии; ибо то, что разумно – действительно, а то, что действительно – разумно. *Когда философия рисует свою серость на сером фоне, внешность жизни стареет...; сова Минервы начинает свой полёт лишь при наступлении сумерек*». Это, впрочем, не означает ничего иного, кроме того, что фактические познания уже должны быть в наличии, когда приходит мыслитель и со своей точки зрения освещает их. Только не следует требовать от Гегеля, что он должен был, якобы, вывести из чистого мышления новые законы природы; ведь он вовсе не хотел этого. Нет, он не хотел ничего иного, как пролить свет на ту сумму законов природы, которая существовала в его время. От естествоиспытателя никто не потребует, чтобы он сотворил звёздное небо, несмотря на то, что он его исследует; взгляды Гегеля объявляют неплодотворными, поскольку он, размышлявший о связи законов природы, не создавал в то же время этих законов природы.

То, куда, в конце концов, приходит человек, углубляясь в вещи, составляет их сущность. Она лежит в их основе. То, что человек воспринимает как свои наивысшие познания, является в то же время глубочайшей сущностью вещей. Следовательно, мысль, *живущая* в человеке, является также и объективным содержанием мира. Можно сказать: сначала мысль пребывает в мире бессознательным образом; затем она воспринимается человеческим духом, и в человеческом духе становится явленной себе самой. Как человек, направляющий свой взгляд в природу, находит в итоге мысли, которые делает для него понятными явления природы, так, заглядывая в самого себя, он тоже находит в итоге мысль. Как сущностью природы являются мысли, также и собственная сущность человека тоже есть мысль. Таким образом, в человеческом самосознании мысль созерцает самоё себя. Сущность мира приходит к себе самой. В других творениях природы работает мысль; её деятельность направлена не на самоё себя, но на другое. Поэтому природа содержит в себе мысль; но в мыслящем человеке мысль не только содержится, она не только действует, но и направлена на самоё себя. Хотя во внешней природе мысль также

изживает себя, но там она изливается в нечто иное; в человеке она живёт в себе самой. Таким образом, весь мировой процесс является для Гегеля мыслительным процессом. И весь ход этого процесса представляется как предварительные ступени высочайшего из возможных свершения: мыслительного постижения самой мысли. Это свершение разыгрывается в человеческом самосознании. Итак, мысль непрерывно прорабатывается к своей наивысшей форме проявления, в которой она постигает самоё себя.

Рассматривая так какую-либо вещь действительности или некий процесс, мы всегда увидим в этой вещи или процессе определённую эволюционную форму мысли. Мировой процесс есть поступательная мыслительная эволюция. За исключением высшей ступени этой эволюции все другие стадии содержат противоречия. В них есть *мысль*, но она имеет в себя больше, нежели может она израсходовать на такой низкой стадии. Поэтому она преодолевает эту свою противоречивую форму проявления и спешит к более высокой, которая больше соответствует ей. Итак, противоречие есть то, что движет мыслительную эволюцию вперёд. Если естествоиспытатель мысленно рассматривает вещи, он образует противоречивые понятия об этих вещах. Если затем философствующий мыслитель подхватывает эти, добытые из наблюдений природы мысли, то находит в них противоречивое идейное построение. Однако эта противоречивость является именно тем, что делает для него возможным из отдельных мыслей создать цельное мыслительное строение. В мысли он разыскивает то, что противоречиво. Противоречия возникают оттого, что мысль указывает на более высокую степень своей эволюции. Посредством содержащегося в ней противоречия одна мысль, следовательно, указывает на другую мысль, к которой она спешит навстречу в ходе эволюции. Так философ может начать с простейшей мысли, совершенно пустой по содержанию, с абстрактного бытия. Посредством заложенного в самой этой мысли противоречия философ будет изгнан из неё вон к более высокой и менее противоречивой ступени, и так далее, пока он не достигнет

наивысшей стадии, до в себе самой живущей мысли, которая и является высочайшим внешним проявлением духа.

Через Гегеля был высказан основной характер новейших мировоззренческих стремлений. Греческий дух знает мысль как восприятие, новейший дух – как собственное произведение души. Размышляя, Гегель исследует создания произведённые самосознанием, что отображено в его мировоззрении. Таким образом, в первую очередь он имеет дело с самосознанием и его созданиями. Но затем деятельность этого самосознания становится для него такой, что в ней это самосознание чувствует свою связь с мировым духом. Греческий мыслитель рассматривает мир, и это рассмотрение даёт объяснение сущности мира. Новейший мыслитель в лице Гегеля хочет вживаться в творящий мир, переместить себя в него; затем он надеется открыть в нём самого себя и дать высказаться в себе тому, что высказывает мировой дух как *свою* сущность, причём эта сущность мирового духа живо присутствует в его самосознании. Кем является для греческого мира Платон, тем же является для нового мира Гегель. Платон поднимает созерцающий духовный взор к миру идей и этим созерцающим взором улавливает тайну души; Гегель даёт душе погрузиться в мировой дух, и затем, после того как она погрузилась туда, позволяет ей раскрыть её внутреннюю жизнь. Таким образом, душа соперживает как собственную жизнь то, что живёт в мировом духе, в которой она погружена.

Так Гегель охватывает человеческий дух в его наивысшей деятельности, в мышлении, а затем пытается показать, какой смысл имеет эта наивысшая деятельность в мировом целом. Она является событием, в котором вновь обретает себя Первосущество, излитое во весь мир. Наивысшие свершения, посредством которых происходит это обретение, есть искусство, религия и философия. В произведениях природы наличествует мысль; но здесь она отчуждается от самой себя, она не является в присутствии ей облике. Если человек рассматривает настоящего льва, этот последний есть ни что иное, как воплощение мысли «лев»; однако здесь речь идёт не о львиной мысли, а телесном существе; самому этому существу нет дела до мысли. Только

в том случае, если я хочу понять, я подыскиваю мысль. Произведение искусства, изображающее льва, внешне несёт на себе то, что в настоящем существе я могу лишь *понимать*. Телесное существует только для того, чтобы на нем выявилась мысль. Человек создаёт произведение искусства, чтобы внешним образом созерцать то, что в ином случае, в вещах он может постигать только посредством мысли. Мысль в действительности, в своём, ей присущем облике может явиться только в человеческом самосознании. Что в действительности является только здесь, человек напечатлевает чувственно-воспринимаемому веществу, чтобы оно явилось ему видимым образом. Когда Гёте стоял перед произведениями искусства греков, это побудило его к высказыванию: здесь необходимость, здесь *Бог*. На языке Гегеля Бог выражает себя в мыслительном содержании мира и сам изживается в человеческом самосознании, а это означает: из произведений искусства навстречу человеку проглядывают высочайшие откровения мира, которые в действительности доступны ему лишь внутри его собственного духа. Философия содержит мысль в её совершенно чистой форме, в её, ей изначально свойственной, сущности. В философии содержатся наивысшая форма явлений – мир мыслей, - форма, которая в состоянии принять в себя божественное Первосущество. В смысле Гегеля можно сказать: божественное - это то, что заполнено мыслью, это весь мир в целом, однако в философии божественное совершенно непосредственно *является* в своей божественности, в то время как в других явлениях оно принимает облик небожественного. Между искусством и философией стоит религия. Мысль живёт в религии ещё не как чистая мысль, но в образе, в символе. То же самое имеет место и в искусстве; но к этому случаю образ как таковой заимствован из внешнего наблюдения; тогда как образы религии одухотворены.

Все иные человеческие жизненные проявления относятся к этой наивысшей форме проявления мысли как несовершенные предварительные ступени. Из таких предварительных ступеней складывается вся историческая жизнь человечества. Поэтому тот, кто исследует внешний

ход исторических явлений, находит там много такого, что не соответствует объекту разума, то есть чистой мысли. Но кто заглянет глубже, тот увидит, что в историческом развитии все же реализует себя разумная мысль. Но реализует она себя лишь в таком виде, который в своём непосредственном внешнем выявлении кажется небожественным. Вот почему в целом, все же можно сказать: *«Всё действительное разумно»*. Прямо отсюда вытекает, что в *целом* история реализует мысль, исторический мировой дух. Отдельный индивидуум есть всего лишь один инструмент для реализации цели этого мирового духа. Раз Гегель в *мыслях* познаёт высочайшее существо мира, он требует от индивидуума, чтобы тот подчинялся всеобщим управляющим мировой эволюцией мыслям. Таковы великие люди в истории, чьи собственные партикулярные цели содержат субстанциональность, которая является волей мирового духа. Это содержание и есть их истинная сила; оно наличествует и во всеобщем бессознательном инстинкте людей; к нему они побуждаются внутренне и не имеют склонности сопротивляться тому, кто в своих интересах идёт к выполнению такой цели. Скорее, народы собираются вокруг его знамени; он указывает им и выполняет то, что является их собственной имманентной целью. Если в дальнейшем мы бросим взгляд на судьбы этих мировых исторических индивидуумов, увидим, что им посчастливилось стать предводителями на пути к цели, являющейся одной из ступеней в продвижении всеобщего духа. Поскольку разум использует этих исторических индивидуумов в качестве инструмента, мы могли бы назвать это лукавством с его стороны, ибо он позволяет им страстно и яростно преследовать его собственные цели, не только сохраняя себя невредимым, но и выявляя себя самого. Частные интересы по большей части слишком незначительны в сравнении с общими: эти индивидуумы приносятся в жертву, от них отступаются. Таким образом, мировая история предстаёт как борьба индивидуумов и в поле этих частных протекает вполне естественно. Как в животном мире сохранение жизни, хотя и является целью и инстинктом отдельного (существа), тем не менее, здесь всё же

господствует разум, всеобщее, и отдельное существо отпадает, так происходит и в духовном мире. Страсти взаимно разрушают друг друга; единственно разум бодрствует, преследует свою цель и придаёт себе цену. - Отдельный человек может постичь всеобщий дух только при рассмотрении в своём мышлении. Только при рассмотрении мира Бог вполне наличествует в человеке. Когда же человек совершает поступок, когда он вмещивается в активную жизнь, он является лишь одним членом, и поэтому лишь как член причастен к всеобщему разуму. Из этих мыслей вытекает учение Гегеля о государстве. Со своим мышлением человек одинок; в своих поступках он является членом общества. Разумным общественным порядком, мыслью, пронизывающей общество является *государство*. Отдельная индивидуальность как таковая по Гегелю представляет собой ценность лишь постольку, поскольку в ней проявляется всеобщий разум, мысль. Ибо мысль есть сущность вещи. Продукт природы не в состоянии выявить в себе мысль в её наивысшей форме; человек в состоянии это сделать. Вот почему он лишь тогда соответствует своему назначению, если делает себя носителем мысли. Поскольку государство есть реализованная мысль, а отдельный человек лишь член внутри последнего, человек должен служить государству, а не государство человеку. «Когда государство путают с гражданским обществом, предполагая его назначение в гарантии и защите собственности и личной свободы, то конечной целью, ради которой объединились, является интерес отдельного человека как такового, из чего следует, что стать членом государства – любезное дело. Однако оно имеет совершенно иное отношение к индивидууму; поскольку оно является объективным духом, то сам индивидуум обладает объективностью, истиной и нравственностью, лишь в качестве члена государства. Объединение как таковое само является истинным содержанием и целью, а назначение индивидуумов – вести всеобщую жизнь; их дальнейшее удовлетворение, деятельность и форма поведения в качестве своей исходной точки и результата имеют это субстанциональное и общепризнанное». Как обстоит дело со *свободой* в рамках

такого понимания жизни? То понятие свободы, которое присуждает отдельной человеческой личности безусловное право ставить себе самой цель и назначение своей деятельности, не имеет цены для Гегеля. Ибо что за ценность имело бы оно, если бы отдельная личность брала свою цель не из разумного мыслительного мира, а определяло себя по полному произволу? По его мнению, это как раз была бы несвобода. Такой индивидуум не соответствовал бы своему существу; он был бы несовершенен. Совершенный индивидуум может желать только реализации своего существа; возможность делать это и есть его свобода. Однако это его существо воплощено в государстве. Если человек поступает в смысле государства, он тем самым свободен. «Государство в себе и для себя суть нравственное целое, осуществление свободы, и абсолютная цель разума - действительность свободы. Государство есть дух, поставленный в мир и сознательно реализующий себя в нём, тогда как в природе он осуществляет себя только иным образом, в качестве спящего... Государство есть поступь Бога на земле; его основа есть власть разума, реализуемая в качестве воли». Гегеля никогда не занимают вещи как таковые, но лишь разумное мыслительное содержание последних. Как в области рассмотрения мира он повсюду искал мысли, так и жизнь он тоже хотел направлять с точки зрения мысли. Вот почему он боролся против неопределённых идеалов государства и общества и бросался на защиту действительно существующего. Кто мечтает о неопределённом идеале в будущем, тот, по мнению Гегеля, полагает, что всеобщий разум дожидался его, чтобы проявиться. Именно такому следовало бы уяснить себе, что мировой разум уже есть во всем действительном. Профессора Фриза, чьим коллегой он был в Йене, и преемником в Гейдельберге, он называл «Армейским предводителем всяческой поверхностности», поскольку этот последний из «сердечной каши» хотел сформировать идеал для будущего.

Далеко идущая защита действительного и состоявшегося подвергла самого Гегеля тяжким упрекам со стороны тех, кто сочувственно относился к его идейному направлению. Один сторонник Гегеля, *Йоганн Эдуард Эрдман*, пишет об этом:

«Решающее преимущество, которого именно к середине двадцатых годов достигла философия Гегеля по отношению к другим современным системам, имело своей причиной то, что быстрому успокоению, последовавшему за дикой борьбой в политической, религиозной и церковно-политической области, соответствовала философия, которую враги – порицая, а друзья – хваля, называли «реставрационной философией». Она таковой и является, но в гораздо большем объёме, нежели считали те, кто изобрёл ей такое имя».

Не следует, однако, упускать из виду, что именно благодаря своему чувству действительности Гегель создал такое в высшей степени жизнерадостное воззрение. Шеллинг своей работой «Философия откровения» хотел создать воззрение на жизнь. Но как чужды непосредственной, реальной жизни его понятия, рассматривающие Бога. Подобное воззрение может иметь значение для тех торжественных моментов в жизни, когда человек отвлекается от повседневности и отдаётся высшему настроению; в которые он так сказать, не служит миру, но служит только Богу. Гегель же напротив, хотел проникнуть человека чувством, что он даже в повседневной действительности служит всеобщему божественному. У него божественное нисходит до самых мельчайших вещей, в то время как у Шеллинга оно отступает в высочайшие области бытия. Гегель, поскольку он *любил* действительность и жизнь, пытался представить их насколько возможно разумными. Он желал, чтобы каждый свой шаг и поступок человек совершал в согласии с разумом. В сущности, он всё же придавал немалое значение отдельной человеческой личности. Это мы видим из таких высказываний, как это: «Наиболее богатым ...является наиболее конкретное и наиболее *субъективное*, а уходящее в простейшую глубину – наиболее мощным и влиятельным. Самой высокой и заострённой вершиной является *чистая личность*, которая благодаря одной только абсолютной диалектике, составляющей её природу, точно как и диалектика *охватывает и держит в себе всё*, ибо ведёт себя к наибольшей свободе, к простоте, которая есть первичная непосредственность и всеобщность». Но чтобы стать «чистой личностью» отдельное должно проникнуться

всем, что разумно, и сделать его своим «я». Ибо «чистая личность» есть в то же время наивысшее, до чего может подняться человек в своём развитии, и чем он ни в каком случае не является от природы. Если же он поднялся туда, то к нему можно отнести слова Гегеля: «Знание человека о Боге - это, вследствие существенной общности, взаимное знание, то есть человек знает о Боге лишь постольку, поскольку Бог в человеке знает о самом себе: это знание есть самосознание Бога, но точно также и знание Бога о человеке, и *это знание Бога о человеке есть знание человека о Боге. Дух человека, знающий о Боге, есть дух самого Бога*». Лишь тот человек, в котором это осуществилось, заслуживает, по мнению Гегеля, звания личности в высшем смысле слова. Ведь у него разум и индивидуальность совпадают; он реализует в себе Бога, которому он в своём сознании даёт орган, чтобы Бог лицезрел самого себя. Все мысли остались бы абстрактными, неосознанными, идеальными образованиями, если бы они не обретали живой действительности в человеке. Без человека Бог в своём высшем совершенстве не присутствовал бы здесь. Он был бы незаконченным мировым Первосуществом. Он бы ничего не знал о себе. Гегель отображает этого Бога до его реализации в жизни. Содержание этого отображения образует логику. Она есть некое построение из безжизненных, застывших, немых мыслей. Сам Гегель называет её «царством теней». Она должна была бы некоторым образом продемонстрировать, каким являлся Бог в своём внутреннем вечном существе до сотворения природы и конечного духа. Но поскольку самосозерцание необходимо принадлежит к существу Бога, содержание логики является Богом еще мёртвым, который стремится к бытию. В действительности это царство чистой абстрактной истины нигде не существует; только наш рассудок может отделять его от живой действительности. В смысле Гегеля нет где-либо существующего, готового Первосущества, но лишь такое, которое находится в вечном движении, в постоянном *становлении*. Это вечное существо есть «вечно действительная истина, в которой самодовлеюще пребывает вечно действующий разум, для которого необходимость, природа и история служат лишь в качестве его откровения,

как вместилища его славы». Гегель хотел изобразить, как в человеке мыслительный мир постигает сам себя. Он в иной форме высказывает воззрение Гёте: «Если бы здоровая природа человека действовала как нечто цельное, если бы он чувствовал себя в мире как в едином великом, прекрасном достойном и ценном целом, если бы приятное гармоническое чувство приводило его к чистому, свободному восторгу, то Вселенная, как будто почувствовав себя достигшей своей цели, возликовала бы в удивлении перед вершиной своего собственного становления и существа». В переводе на язык Гегеля это значит: если человек мысленно переживает своё собственное существо, то этот факт имеет тогда не только индивидуальное, личное, но универсальное значение; сущность Вселенной достигает в самосознании человека своей вершины, своей законченности, без которой она оставалась бы фрагментарной.

Представление Гегеля о познании считает последнее не пониманием некоего содержания, которое в готовом виде существует где-то в мире и без этого понимания, не деятельностью, создающей лишь *отображение* реального события. То, что в смысле Гегеля создаётся в мыслящем познании, в ином виде нигде в мире не существует, только лишь в познании. Как растение на определённой стадии своего развития создаёт цветок, так и Вселенная создаёт содержание человеческого познания. Насколько мало существует до своего возникновения цветок, настолько же мало существует мыслительное содержание мира, которое выявляется в человеческом духе. Мировоззрение считающее, что при познании должны возникать всего лишь отражения уже существующего содержания, делает человека праздным зрителем мира, который и без него был бы вполне законченным. Гегель же, напротив, делает человека активным сотрудником мирового свершения, которое без человека было бы лишено своей вершины.

Грильпарцер своеобразно характеризует мнения Гегеля об отношении мышления к миру одним многозначительным высказыванием:

Может быть словно пророк,

мышленью *Богов* ты нас учишь,
но, несомненно, мой друг,
что ты губишь мышленья *людей*...

Здесь поэт подразумевает под, человеческим мышлением такое, которое предполагает будто бы его содержание в готовом виде есть в мире, которое не хочет быть ничем иным, как только отражением этого содержания. Для Гегеля такое высказывание не есть упрёк. Ибо это мышление, направленное на что-то другое, ещё не является по мнению Гегеля высшим совершеннейшим мышлением. Если человек размышляет о вещи природы, то он отыскивает какое-то понятие, «находящееся в согласии» с его внешним предметом. Затем посредством мысли, которую человек образовал, он понимает, чем является вешний предмет. Человек имеет дело с двояким: с мыслью и с предметом. Но если человек хочет подняться к высшей точке зрения, до которой можно добраться, он не должен страшиться спросить ещё и о том, что же такое сама мысль? Однако для этого у нас нет иного средства кроме опять-таки мысли. Таким образом, в высшем познании мысль постигает самое себя. Она больше не спрашивает о согласованности с чем-то другим. Ей приходится иметь дело только с самой собой. Это мышление, не опирающееся на внешнее, на какой-либо предмет, кажется Грильпарцеру как бы разрушением того мышления, которое строит умозаключения о находящихся в пространстве и времени многочисленных вещах чувственной и духовной действительности. Но сколь мало разрушает природу художник, воспроизводя её линии и цвета на холсте, столь же мало разрушает и мыслитель те идеи природы, когда высказывает их в их духовной чистоте. Достоинно внимания то, что именно в мышлении хотят увидеть элемент, враждебный действительности, поскольку он абстрагирует от полноты чувственного содержания. Но разве художник не абстрагируется от всех остальных отличительных признаков какого-то предмета, когда он даёт только цвет, тон и линию? Гегель отразил все эти упрёки с помощью одной хорошенькой шутки: если действующее в мире Первосущество «поскользнётся на почве, по которой оно

гуляло, и упадёт в воду, оно станет рыбой, чем-то органическим, живым. Если же оно, точно также поскользнувшись, впадёт в *чистое мышление* – ведь даже чистое мышление не должно быть его почвой – оно, шлёпнувшись так, должно, якобы стать каким-то дурным, конечным, о чём, в сущности, и говорить стыдно, разве что по долгу службы, да и то потому, что нельзя же отрицать существование логики. Вода – это такая холодная дурная стихия, но, тем не менее, для жизни весьма подходит. Может ли мышление оказаться гораздо худшей стихией? Разве для абсолютного должно быть непременно плохо, если оно находится и действует в мышлении?»

Было бы вполне в духе Гегеля, утверждать, что Первосущество создало низшую природу и человека; достигнув этого пункта, оно ограничило себя и предоставило человеку в дополнение к внешнему миру и самому себе создавать ещё и мысли об этих вещах. Так Первосущество создаёт в союзе *с человеком всё содержание мира*. Человек есть участник сотворения бытия, а не праздный зритель, не познающий, пережёвывающий то, что могло бы существовать и при отсутствии его бытия.

Чем является человек в своём самом внутреннем бытии, он является не благодаря кому-то другому, но благодаря самому себе. Вот почему Гегель рассматривает свободу не как божественный подарок, раз и навсегда положенный в колыбель человека, но как результат, которого человек добывается постепенно в ходе своего развития. От жизни во внешнем мире, от удовлетворения в чисто чувственном бытии он поднимается к пониманию своего духовного существа, своего собственного внутреннего мира. Тем самым он становится независимым от внешнего мира; он следует своей внутренней сущности. Народный дух содержит природную необходимость и чувствует себя в отношении своих нравов полностью зависимым от того, что, вне отдельного человека, является нравом, обычаем, моральным воззрением. Но постепенно личность освобождается от этого, заложенного во внешнем мире, мира нравственных представлений и, проникая внутрь себя, познаёт там, что она из своего собственного духа способна развивать

нравственные воззрения и давать моральные предписания. Человек поднимается к созерцанию правящего в нём Первосущества, которое является также и источником его нравственности. Он отыскивает нравственные заповеди уже не во внешнем мире, но в собственной душе. Он всё больше становится зависимым только от себя. (Гегель, «Энциклопедия философских наук» параграф 552). Эта независимость, эта свобода является, следовательно, не чем-то приданным человеку заранее, но *достигается* в ходе исторического развития. *Мировая история есть продвижение человечества в осознании свободы.*

Из-за того, что Гегель видит в высочайших проявлениях человеческого духа процессы, в которых Первосущество мира обретает завершение своего развития, своего становления, все прочие явления для Гегеля становятся лишь предварительными ступенями этой высочайшей вершины; а эта последняя - целью, к которой устремляется всё остальное. Это представление о целесообразности во вселенной отличается от того, которое представляет себе созидание мира и управление миром как работу остроумного техника или инженера машиностроителя, который устраивает все вещи сообразно полезным целям. Гёте резко отклонял такое учение о целесообразности. 20 февраля 1831г. он говорил Экерману (см. Разговоры Гёте с Экерманом, часть 2): человек «не переставая, переносит в науку свои обычные взгляды из жизни и в случае отдельных частей органического существа задаётся вопросом о цели и полезности этих частей. Какое-то время это ему удаётся, какое-то время он применяет этот принцип в науке; однако, довольно скоро он наталкивается на явления, где этот узкий взгляд оказывается недостаточным, и где без высшей опоры он впадает в одни противоречия. Такое учение о целесообразности говорит: у быка есть рога, чтобы защищаться. Но я задаю вопрос: почему же их нет у овцы? А если они и есть, то почему они обвиты вокруг ушей, и ни на что не годятся? Совершенно иначе звучало бы, если я скажу: бык защищается своими рогами, потому что они у него есть. Вопрос «Почему?» совершенно ненаучен. Несколько дальше мы пройдем с вопросом «Как?». Ведь если я спрашиваю: как у быка

появляются рога? это приводит меня к рассмотрению его организации, и в то же время учит, почему нет, и не может быть рогов у льва». Несмотря на это Гёте, хотя и в другом смысле, всё же видит в природе целесообразное устройство, которое, в конце концов, достигает своей цели в человеке, то есть устраивает все свои произведения так, чтобы этот последний обрёл, наконец, своё назначение. В «Винкельмане» Гёте мы читаем: «Ибо для чего служит всё это расточительство - Солнце, планеты и Луна, звёзды и млечный путь, кометы и туманности, возникшие и возникающие миры, если, в конце концов, счастливый человек не будет радоваться своему бытию?» Отсюда же происходит убежденность Гёте, что сущность всех явлений раскрывается в человеке и посредством человека как истина. Понять, как всё в мире устроено так, чтобы человек имел достойную задачу и мог её решить - значит понять цель данного мировоззрения. Как своего рода философское оправдание этих суждений Гёте приведём то, что говорит Гегель в конце своей «Философии природы»: «В живом природа завершается и достигает умиротворённости, переходя в высшее. Цель природы - умертвить саму себя и прорвать кору своей непосредственности, чувственности, сжечь себя как Феникс, чтобы, омолодившись выйти из этого внешнего бытия в виде духа. Природа стала для себя другим, чтобы снова узнать себя, но уже в качестве идеи и примириться с самой собой. ... Будучи целью природы, он (дух) именно потому предшествует ей; она произошла из него...». Это мировоззрение могло поставить человека столь высоко, поскольку оно считает, что в нём реализуется то, что как первичная сила, как Первосущество лежит в основе всего мира; что подготавливает свою реализацию посредством целого ступенчатого ряда всех остальных явлений, но достигает её только в человеке. Тут представления Гёте и Гегеля полностью согласны друг с другом. То, что первый – Гёте достигает из своего *созерцания* природы и духа, последний - Гегель высказывает на основе яркого, *чистого, живущего в самосознании мышления*.

То, что Гёте предпринял с отдельными процессами природы, объяснив их посредством их становления, их

развития, это Гегель применил по отношению ко всему космосу. От того, кто хочет постичь сущность организма растения, Гёте требует: «Рассматривай растение в становлении, как шаг за шагом растение ведёт себя по ступеням, преобразуясь в цветок и плод». Гегель же хочет понять в ступенчатом ряду их становления всё мировые явления, от самого простейшего, неясного воздействия косной материи, до вершин самосознающего духа. А в самосознающем духе он видит откровение Первосущества мира.

РЕАКЦИОННЫЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

«Буто́н исчезает при раскрытии цветка, и можно было бы сказать, что одно опровергнуто другим; точно так же посредством плода цветок, как форма бытия растения, обнаруживает свою неистинность, первый заступает место второго в качестве истинного растительного бытия. Эти формы не только различаются, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противодействуют друг другу, но одна оказывается столь же необходимой, как другая, и только эта равная необходимость обуславливает жизнь целого». В этих словах Гегеля высказан наиболее существенный характер его образа мыслей. Он считает, что вещи несут в себе действительность противоречия и что стимул к их становлению, к их живому движению заключается именно в том, что они постоянно пытаются преодолеть эти противоречия. Цветок никогда не стал бы плодом, будь он непротиворечив. У него в этом случае не было бы повода выходить из своего непротиворечивого бытия. Из прямо противоположного образа мыслей исходит *Йоганн Фридрих Герbart* (1776-1841гг.). Гегель является острым мыслителем, однако его мыслящий дух в то же время жаждет

действительности. Он хочет иметь дело только с такими мыслями, которые восприняли в себя богатое, насыщенное содержание мира. Поэтому его мысли тоже должны находиться в вечном течении, в постоянном становлении, в противоречивом движении вперёд, как и сама действительность. Гербарт - мыслитель совершенно абстрактный; он не пытается проникнуть в вещи, но рассматривает их под углом своего мышления. Чисто логическому мыслителю противоречие мешает; он требует ясных понятий, которые могут стоять рядом друг с другом. Одно не должно причинять вред другому. По отношению к противоречивой действительности такой мыслитель оказывается в странном положении. Те понятия, которые она ему предоставляет, его не устраивают. Они сталкиваются с его логическими запросами. Это чувство неудовлетворённости и становится исходным пунктом его мировоззрения. Гербарт говорит себе: «Если действительность, простирающаяся перед моим духом и моими чувствами, предоставляет мне противоречивые понятия, то она не может быть истинной действительностью, к которой стремится моё мышление. Отсюда для него вытекает его задача. Противоречивая действительность вовсе не является действительным бытием, но только видимостью. В таком понимании Гербарт до некоторой степени примыкает к Канту. Но, в то время как последний объясняет истинное бытие, как нечто недоступное мыслящему познанию, Гербарт считает, что именно поэтому надо от видимости, иллюзии, проникнуть к бытию, что он перерабатывает противоречивые понятия иллюзии и преобразует их в непротиворечивые. Подобно тому, как дым на огонь, иллюзия указывает на бытие, лежащее в её основе. Если мы противоречивую картину мира, данную нашим чувствам и нашему духу переработаем посредством логического мышления в непротиворечивую, то в последней мы обретём то, что ищем. Хотя оно в своей непротиворечивости нам не *явлено*, но оно лежит за тем, что кажется нам истинным, настоящим бытием. Итак, Гербарт исходит не из познания непосредственно лежащей перед нами действительности, но создаёт иную действительность,

посредством которой только и может быть объяснена первая. Тем самым он приходит к абстрактной мысленной системе, которая оказывается весьма скудной по отношению к богатой, полной действительности. Истинная действительность не может обладать единством, ибо таковая должна была бы содержать в себе бесконечное многообразие действительных вещей и процессов со всеми их противоречиями. Она должна быть множеством простейших, вечно одинаковых вещей, в которых нет ни становления, ни развития. Только простое существо, неизменно хранящее свои признаки, является непротиворечивым. Существо, которое развивается, представляет собой в один момент нечто иное, чем в другой, то есть в один момент времени противоречит свойству, которое ему присуще в другой момент. Таким образом, истинный мир составляет множество простых, неизменных существ. А то, что мы воспринимаем, есть не эти простые существа, но только их отношения друг к другу. Эти отношения ничего общего не имеют с истинным существом. Если простое существо вступает в отношение с другим, то от этого обоим они не изменяются; но я воспринимаю результат их взаимоотношений. Наша непосредственная действительность есть сумма отношений между действительными существами. Если одно существо прекращает свои отношения с другим и поэтому вступает в такое же отношение с третьим, то такое событие не затрагивает бытие самих существ. Это событие мы воспринимаем. Это и есть наша иллюзорная, противоречивая действительность. Интересно, как Гербарт на основе этого своего воззрения представляет себе жизнь души. Она, точно также как и все остальные действительные существа является простой и в себе неизменной. С другими пребывающими существами она вступает в отношения. Выражением этих отношений является жизнь представлений. Всё, что разыгрывается в нас: представление, чувство, воля есть игра отношений между душой и остальным миром простых пребывающих существ (der einfacher Seienden). Очевидно, что душевная жизнь сводится тем самым к иллюзии отношений, в которое простое душевное существо вступает с миром. У Гербарта математический склад ума. В сущности,

всё его представление о мире рождено из математических представлений. Число не изменяется, если оно становится членом арифметической операции. Три остаётся тремя, будет ли оно прибавлено к четырём или вычтено из семи. Подобно числам в арифметических операциях, простые существа состоят в отношениях, которые складываются между ними. Вследствие этого и учение о душе становится для Гербарта арифметическим примером. Он пытается применить математику к психологии. Как взаимно обуславливают друг друга представления, как они действуют друг на друга, что за результат дают они благодаря их совместному бытию - всё это Герbart вычисляет. «Я» для него - не духовная существа, которое мы охватываем в своём самосознании, но результат взаимных действий всех представлений, то есть ничто иное, как сумма, высшее выражение отношений. О простом существе, лежащем в основе нашей душевной жизни мы ничего не знаем, но нам являются её постоянные отношения к другим существам. В эту игру отношений запутано *одно* существа. Это выражается в том факте, все эти отношения стремятся к центральному пункту, и этот центральный пункт есть мысль «я» (Ichgedanke).

Новую мировоззренческую эволюцию Герbart представляет в ином смысле, нежели Гёте, Шиллер, Шеллинг, Фихте, Гегель. Эти последние пытаются изобразить самосознающую душу в некой картине мира, которая могла бы содержать эту самосознающую душу. Тем самым они выражают духовный импульс своей эпохи. Герbart стоит перед этим импульсом, он должен чувствовать, что этот импульс есть. Он пытается понять его; он, однако, не может найти в мышлении, насколько верно он представляет себе последнее, никаких возможностей, чтобы вжиться в самосознающее существа души. Он остаётся вне его. На примере мировоззрения Гербарта можно увидеть, с какими трудностями сталкивается мышление, если оно хочет понять, чем стало оно в соответствие со своим существом в эволюции человечества. Рядом с Гегелем Герbart выглядит как тот, кто напрасно стремится к цели, тогда как другой считает, что достиг её. Мыслительная конструкция Гербарта является попыткой с внешней стороны отобразить то, что

Гегель хочет представить во внутреннем переживании. Для основного характера новой мировоззренческой жизни такие мыслители как Гербарт тоже показательны. На цель, которой следует достигнуть, они указывают посредством того, что выявляют средства, неподходящие для такой цели. Духовная цель времени борется в Гербарте; но его духовных сил не хватает, чтобы достаточно хорошо понять эту борьбу и выразить её. Поступательный ход мировоззренческой эволюции показывает, что всегда в этой эволюции рядом с индивидуальностями, стоящими на вершине импульсов времени, вмешиваются и такие, кто создаёт мировоззрения из непонимания этих импульсов. Такие мировоззрения можно обозначить как реакционные.

Гербарт возвращается вспять к представлениям Лейбница. Его простая душевная жизнь неизменна. Она не возникает и не уничтожается. Она существовала, когда началась эта иллюзорная жизнь, которую человек замыкает в круг своего «я»; она снова высвободится из этих отношений и будет продолжать своё существование, когда эта иллюзорная жизнь прекратится. - К представлению о Боге Гербарт приходит с помощью своей картины мира, содержащей много простых существ, чьи отношения обуславливают происходящее. Внутри происходящего мы воспринимаем целесообразность. Однако, если существа, которые, в соответствии с присущим им бытием никак не связаны друг с другом, были бы предоставлены себе самим, отношения могли бы быть только случайными, хаотичными. Их целесообразность указывает, следовательно, на мудрого правителя мира, который упорядочивает эти их отношения. «Определить сущность Божества ближе никто не в состоянии» - говорит Гербарт. «Самоуверенны те системы, которые говорят о Боге как об известном, в четких контурах доступном пониманию объекте, благодаря чему мы, якобы могли бы подняться к знанию, в данных для которого нам давно отказано» - таков его приговор.

Поступок человека и его художественное творчество в этой картине мира полностью повисает в воздухе. Нет никакой возможности добавить их в эту картину. Ибо, какая связь может существовать между отношением простых

существ, которым все процессы безразличны, и между действиями человека? Поэтому Гербарту приходится искать как для этики, так и для эстетики самостоятельные корни. Их он надеется найти в человеческом чувстве. Когда человек воспринимает вещи и процессы, с этим может быть связано чувство удовольствия или неудовольствия. Нам нравится, когда воля какого-то человека принимает направление, согласно его убеждениям. Если же мы воспринимаем нечто противоположное, в нас укрепляется чувство неудовольствия. Следуя этому чувству, мы называем нравственно добрым согласованность убеждения и воли, а несогласованность - нравственно порочным. Такое чувство может быть привязано лишь к *отношению* между моральными элементами. Воля как таковая является для нас морально безразличной. Это относится и к убеждению. Лишь когда они *взаимодействуют*, проявляется этическое одобрение или неодобрение. Гербарт называет соотношение моральных элементов практической идеей. Он перечисляет пять таких практико-этических идей: идея нравственной свободы, состоящая в согласованности между волей и убеждением; идея совершенства, покоящаяся на том, что сильное при сравнении нравится больше, чем слабое; идея права, которая возникает в спорной ситуации; идея доброжелательства, выражающая удовлетворение, которое испытывает человек, когда одна воля способствует другой; и идея воздаяния, возмездия, которая требует, чтобы всё доброе и злое, изошедшее от одной индивидуальности, снова было ей компенсировано. Гербарт строит свою этику на человеческом чувстве, на моральном ощущении. Он отделяет её от мировоззрения, которое имеет дело с тем, что *есть*, и делает её суммой запросов со стороны того, что *должно быть*. Он связывает этику с эстетикой, делая её составной частью последней. Ведь и эта наука тоже содержит запросы относительно того, что должно быть. Она так же имеет дело с теми отношениями, с которыми связано чувство. Отдельный цвет эстетически безразличен нам. Если рядом с ним выступает другой, такое взаимное пребывание может оказаться приятным или неприятным. То, что в этом совместном бытии нравится - прекрасно, что не нравится -

безобразно. Роберт Циммерман (1824-1898гг.) вдохновенно построил на этой основе науку об искусстве, эстетику. Этика или наука о добре должна составлять только одну часть от неё, ту, которая описывает прекрасные отношения, рассматриваемые в области поступков. Значимые суждения Роберта Циммермана об эстетике доказывают, что важные побудительные импульсы для духовного развития могут исходить даже от тех мировоззренческих попыток, которые не достигли эпохальных высот.

Гербарту, благодаря склонности его духа к математически-необходимому, посчастливилось рассмотреть те процессы человеческой душевной жизни, которые разыгрываются равным образом во всех людях с известной регулярностью. Более интимного, более индивидуального его рассмотрение не коснулось. Такой математический рассудок упускает из виду оригинальное и самобытное в каждой индивидуальности. Однако он достигает понимания усреднённого духа и в то же время - благодаря своей математической достоверности - достигает власти над духовным развитием. Как законы механики служат нам для овладения техникой, так законы душевной жизни служат для воспитания, технике развития души. Вот почему работа Гербарта плодотворна в области педагогики. У него нашлось немало последователей среди педагогов. Но не только среди них. В случае мировоззрения, представляющего собой картину из скудных, серых общих мест, это кажется на первый взгляд неясным. Но объясняется это тем, что именно натуры с мировоззренческими запросами обладают некоторой склонностью к таким общим понятиям, которые следуют друг за другом по строгой необходимости, подобно членам арифметического примера. Есть что-то чарующее при переживании того, как подобно цепи мысли смыкаются сами собой; ведь это пробуждает ощущение надёжности, достоверности. Математические науки оцениваются столь высоко благодаря их достоверности. Они тоже строятся, базируясь на себе самих: человек лишь задаёт мыслительный материал и предоставляет дальнейшее самостоятельной логической необходимости. Продолжая ход гегелевского мышления, насыщенного действительностью, надо

постоянно проявлять активность. В этом мышлении больше тепла, больше непосредственности; но его дальнейшее развитие требует непрерывного участия души. Поистине действительно то, что уловлено в мысли; это всегда текущая, в каждой своей точке индивидуальная деятельность, которая противодействует всякой логической косности. Гегель тоже имел многочисленных учеников и приверженцев. Однако они были гораздо менее верными, нежели ученики Гербарта. До тех пор, пока мощная индивидуальность Гегеля оживляла его мысли, они сохраняли свою чарующую силу и действовали убедительно, в чём и состояло волшебство. После его смерти многие ученики избрали собственные пути. И это вполне естественно. Ибо кто самостоятелен, будет строить своё отношение к действительности по-своему. В случае учеников Гербарта мы воспринимаем нечто иное. Они хранят верность. Они продолжают учение своего учителя; но основной стержень его мыслей они сохраняют в неизменной форме. Кто вживается в образ мыслей Гегеля, тот углубляется в становления мира, переживая себя на бесчисленных эволюционных ступенях. Тем самым отдельный человек может даже получить побуждение пойти этим путём становления; однако отдельные ступени он может формировать в соответствии со своим индивидуальным образом представления. В случае Гербарта человек имеет дело с прочной, структурированной в себе мыслительной системой, которая вызывает доверие к себе благодаря своей солидной структуре. Её можно отвергнуть. Но если принять её, придётся принимать её в её первоначальном облике. Ведь индивидуальное, личное начало, которое принуждает противопоставлять своё собственное «я» чужому «я», здесь отсутствует.

«Жизнь рискованная вещь; я взялся дополнять свою размышлением о ней» Эти слова произнес однажды Артур Шопенгауер (1788-1860гг.) в разговоре с Виландом в начале своего университетского курса. Из этого настроения вырастает его мировоззрение. Тяжелые собственные

переживания, печальный опыт других имел он позади, когда в философской работе постиг для себя новую цель жизни. Неожиданная смерть отца, погибшего в результате несчастного случая в хозяйственной постройке, негативные переживания, связанные с профессией коммерсанта, картины человеческой нищеты, которые увидел молодой человек во время путешествий, многое другое вызывали у него слишком мало желания познавать мир, который он презрительно считал недостойным познания, а в гораздо большей степени совсем иное желание - в рассмотрении вещей обрести средство, позволяющее переносить мир. Он нуждался в мировоззрении для умиротворения своего мрачного душевного настроения. Когда в 1809г. он поступил в университет, мысли, напечатлённые германской мировоззренческой эволюции Кантом, Фихте и Шеллингом, действовали в полную силу. Звезда Гегеля только ещё всходила. В 1806г. Гегель выпустил свою большую работу «Феноменология духа». В Гёттингене Шопенгауэр слушал изложение учения *Готтлиба Эрнста Шульце*, автора книги «*Aenesidemus*», который хотя и был в некотором отношении враждебен Канту, однако преподносил студентам Канта и Платона как двух величайших мыслителей, которых он придерживался. Шопенгауэр поглощал образ мыслей Канта с горячим усердием. Произшедшую вследствие этого революцию в своём уме он называл духовным возрождением. Он получал от неё тем большее удовлетворение, находя её в полном согласии с взглядами других философов, на которых указывал Шульце, также и с взглядами Платона. Ведь Платон говорил так: пока наше отношение к вещам и процессам остаётся лишь на уровне восприятия, мы подобны людям, которые скованы и сидят в тёмной пещере, не имея возможности повернуть головы. Они не видят, как от света огня, расположенного за ними, на стене, находящейся перед ними, возникают теневые отображения действительных вещей, проходящих мимо между ними и огнём; вот так каждый видит только тени от других и от самого себя. Как относятся эти тени к реальным вещам, так вещи, воспринимаемые нами относятся к тем *идеям*, который представляют собой истинную действительность. Вещи

воспринимаемого мира возникают и преходят, тогда как идеи вечны. Разве не этому учит Кант? Разве весь воспринимаемый не рассматривается им лишь как мир явлений? Впрочем, идеям кёнигсбергский мудрец не приписывает их извечной действительности; однако в понимании действительности, простирающейся в пространстве и времени, между Платоном и Кантом, по мнению Шопенгауэра, господствует полное согласие. Вскоре и он стал считать такое воззрение непреложной истиной. Он говорит себе: я получаю знание от вещей, поскольку я их вижу, слышу, ощущаю на ощупь ит.д., одним словом, поскольку я их *представляю*. Предмет существует для меня *лишь в моём представлении*. Итак, небо, земля ит.д. есть всего лишь мои представления, ибо соответствующая им «вещь в себе» становится для меня предметом только потому, что принимает характер представления.

Сколь безусловно верным находил Шопенгауэр всё, что Кант говорил о воспринимаемом мире как представлении, столь же мало чувствовал он себя удовлетворённым, замечаниями Канта о «вещи в себе». Да и Шульце тоже был противником этого взгляда Канта. Как можем мы что-либо знать о «вещи в себе», как можем мы сказать о ней хотя бы одно слово, если мы знаем только о представлениях, тогда как «вещь в себе» лежит целиком и полностью за пределами всякого представления? Шопенгауэр должен был искать другой путь, чтобы подойти к «вещи в себе». В этом поиске он в значительно большей степени оказывался под влиянием современных мировоззрений, нежели соглашался с ними. Тот элемент, которым Шопенгауэр дополнил своё, заимствованное у Канта и Платона убеждение о «вещи в себе», мы встречаем у Фихте, чьи лекции Шопенгауэр слушал в Берлине в 1811г. Этот элемент находим мы также и у Шеллинга. Шопенгауэру удалось в Берлине ознакомиться с взглядами Фихте в их наиболее зрелой форме. Эта форма передана в посмертно изданных трудах последнего. Фихте настойчиво возвещает, что всё бытие, в конце концов, имеет основу в *универсальной воле*; Шопенгауэр же - по его собственному свидетельству - «внимательно слушает» его. Как только человек обнаруживает в себе волю, он убеждается

в существовании мира, независимого от его индивидуума. Воля не есть знание индивидуума, но есть форма действительного *бытия*. Своё мировоззрение Фихте мог бы назвать: «Мир как знание и воля». А в работе Шеллинга «О человеческой свободе и связанных с нею предметах» есть такая фраза: «В самой последней и самой высшей инстанции нет никакого иного бытия, кроме как *воление (Wollen)*. *Воление есть первобытие* и лишь ему подходят такие предикаты как: неизмеримость, вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится выразить это высшее». То, что воление является первобытием, становится также и взглядом Шопенгауэра. Когда знание угасает, остаётся воля (*Wille*). Ибо воля предшествует знанию. Источник знания находится в моём мозгу, говорит Шопенгауэр. Но знание должно быть порождено посредством активной творящей силы. Такую творящую силу человек знает как свою собственную волю. Шопенгауэр пытается показать, что действующее в остальных вещах тоже есть *воля*. Итак, в основе представляемой действительности лежит воля как «вещь в себе». И об этой «вещи в себе» мы можем знать. Она не лежит, подобно кантовой, по ту сторону нашего представления, но мы переживаем её действие внутри нашего собственного организма.

Благодаря Шопенгауэру мировоззренческая эволюция нового времени продвинулась несколько дальше, так как с него начались попытки *одну* из основных сил самосознания возвысить до всеобщего мирового принципа. Загадка эпохи заключалась в деятельном самосознании. Шопенгауэр не в состоянии найти картину мира, которая содержала бы в себе корни самосознания. Это пытались сделать Фихте, Шеллинг, Гегель. Шопенгауэр извлекает наружу *одну* из сил самосознания, *волю*, и утверждает о ней, как будто она находится не только в человеческой душе, но и во всём мире. Таким образом, человек для него, хотя и не включён в первоисточник мира своим полным самосознанием, он включён в него частью последнего - волей. Тем самым Шопенгауэр проявляет себя как один из тех представителей

новой мировоззренческой эволюции, которые смогли охватить загадку эпохи в своём сознании, но лишь частично.

Гёте тоже оказал на Шопенгауэра глубоко идущее влияние. С осени 1813г. по май 1814г. Шопенгауэр общался с поэтом. Гёте лично вводил философа в учение о цвете. Точке зрения поэта полностью соответствует то представление, которое сформировал себе Шопенгауэр относительно того, как действуют наши органы чувств, когда воспринимают вещи и процессы. Гёте проводил тщательные, обширные исследования зрительного восприятия, света и цвета, результаты которых он переработал в своём труде «Учение о цвете» (хроматика). Достигнутые им воззрения отличались от воззрений Ньютона, основателя современного учения о цвете. Нельзя было бы вынести правильного суждения относительно противоположности между Ньютоном и Гёте в этой области, не учитывая при этом основное различие мировоззрений той и другой индивидуальности. Гёте рассматривает органы чувств человека как наилучший, высочайший физический инструмент. Вот почему по отношению к миру цвета глаз должен был являться для него высшей инстанцией по установлению закономерностей. Ньютон и физики исследуют относящиеся к вопросу явления тем способом, который Гёте называл «величайшим несчастьем новой физики» и который, как уже указывалось в иной связи (см. стр.156) состоял в том, что «эксперимент ставится как бы изолированно от человека, а природу познают только на основе показаний искусственных инструментов, желая тем самым ограничить и сделать доказуемым то, что она вершит». Глаз воспринимает светлое и тёмное, тогда как в поле, составляющем промежуток между светлым и тёмным, наблюдаются цвета. Гёте направляет внимание на это поле и пытается доказать, как связаны между собой свет, тьма и цвет. Ньютон и его последователи хотят наблюдать световые и цветовые явления так, как если бы они разыгрывались вне человеческого организма в пространстве, так, как они протекали бы в том случае, когда глаза не было бы. Но для мировоззрения Гёте такая обособленная от человека внешняя сфера не является правомерной. К сущности вещи мы пришли не потому, что отрешились от тех её проявлений, действий, которые нам удалось обнаружить, нет, мы дали эту

сущность в точных, постигнутых посредством духа законах этих действий. Понять общий характер действий, воспринятых глазом, установить их закономерные связи — именно это составляет сущность цвета и света, но отнюдь не обособленный от глаза мир внешних процессов, подлежащий исследованию посредством искусственных инструментов. «Ибо, собственно, все наши попытки выразить сущность какого-нибудь предмета остаются тщетными. Действия — вот что мы обнаруживаем, и полная история этих действий охватила бы, несомненно, сущность каждой вещи. Напрасно стараемся мы определить характер какого-нибудь человека; но сопоставьте его поступки, его дела, и вы получите представление об его характере. Цвета — деяния света, деяния и страдания (активность и пассивность). В этом смысле мы можем ожидать от них раскрытия природы света. Цвета и свет стоят, правда, в самом точном взаимоотношении друг с другом, однако мы должны представлять их себе как свойственные всей природе, *ибо посредством них вся она готова целиком открыться чувству зрения*». (Гёте, «Учение о цвете (Хроматика)», Предисловие). Мы находим здесь, как мировоззрение Гёте применено в одном частном случае. В человеческом организме посредством его органов чувств, с помощью его души раскрывается то, что сокрыто в остальной природе. Последняя достигает в человеке своей вершины. Вот почему тот, кто ищет истину природы вне человека, как Ньютон, по мнению Гёте, найти её не может.

Шопенгауэр видит в мире, данном духу в пространстве и времени, всего лишь представления этого духа. Сущность этого мира представлений раскрывается нам в той воле, которой, как мы видим, пронизан наш организм. Поэтому Шопенгауэр не может иметь дела с физическим учением, которое видит сущность световых и хроматических явлений не в данных глазу представлениях, а в некоем мире, который якобы существует изолированно от глаза. Образ мыслей Гёте должен быть симпатичен ему, поскольку оно остаётся в пределах мира представлений глаза. В таком образе мыслей Шопенгауэр нашёл подтверждение того, что и сам он должен был полагать относительно мира. Борьба между Гёте и Ньютоном представляет собой не просто физический вопрос, но относится

к мировоззрению в целом. Кто придерживается взгляда, что о природе можно узнать что-либо посредством экспериментов, отделённых от человека, тот должен оставаться на почве ньютоновской хроматики, (учения о цвете Ньютона). Такого взгляда придерживается современная физика. Вот почему она в состоянии вынести о хроматике (учению о цвете) Гёте, лишь такое суждение, которое высказывает Герман Гельмгольц в своём сочинении «Предчувствия Гёте относительно грядущих естественнонаучных идей»: «Там, где речь шла о задачах, которые могут быть разрешены с помощью поэтических предвидений, блуждающих посреди созерцаемых образов, поэт проявил себя высшей степени продуктивно, однако там, где помочь могли только сознательно проводимые индуктивные методы, он потерпел крах». Если в созерцаемых образах видеть продукт, являющийся всего лишь добавкой к природе, то надо установить, что же происходит в природе помимо этих созерцаемых образов. Если же, подобно Гёте, в них видят откровение содержащегося в природе существа, то, при желании открыть истину, надо придерживаться именно их. Во всяком случае, Шопенгауэр не придерживается ни той, ни другой точек зрения. Он вовсе не желает познавать сущность вещей в восприятиях органов чувств; он отклоняет и физический метод, поскольку последний не замыкается на том, что как одно и только одно предстаёт перед нами - на представлениях. Тем не менее, вопрос из чисто физического он переводит в вопрос мировоззренческий. Поскольку в своём мировоззрении он всё же исходил из человека, а не из обособленного от человека внешнего мира, он должен был оказаться на стороне Гёте. Ибо этот последний относительно хроматики пришёл к выводам, которые с необходимостью должен был сделать всякий, кто рассматривает человека с его здоровыми органами чувств как «величайший и наиболее точный физический инструмент». Гегель, который как философ целиком и полностью стоит на почве этого мировоззрения, должен был, поэтому энергично заступаться за хроматику Гёте. В его натурфилософии мы читаем: «Подобающей понятийной интерпретацией цвета мы обязаны Гёте, который, будучи с ранних пор увлечён цветом и светом, рассматривал их, особенно в аспекте живописи; его чистое, простое,

естественное чувство, - первое условие для поэта - должно было противостоять той варварской рефлексии, которую мы находим у Ньютона. Гёте проработал то, что, начиная с Платона, было относительно света и цвета установлено и подвергнуто эксперименту. Он просто постиг феномен; истинный инстинкт разума состоит в том, чтобы рассмотреть феномен с той стороны, где он представляется наиболее просто».

Сущностной основой всех мировых процессов для Шопенгауэра является *воля*. Она является вечным, тёмным стремлением к бытию. Она не содержит разума. Ибо разум возникает только в человеческом мозгу, который создаётся волей. В то время как Гегель делает самосознующий разум, дух, мировой основой, а в человеческом разуме видит лишь индивидуальную реализацию всеобщего мирового разума, Шопенгауэр расценивает разум всего лишь как продукт мозга, как мыльный пузырь, возникший, в конце концов, когда тёмное стремление, воля, создала всё остальное. У Гегеля все вещи и процессы разумны, ибо они происходят именно от разума; у Шопенгауэра всё неразумно, ибо происходит из неразумной воли. На примере Шопенгауэра наиболее отчётливо, чем когда бы то ни было, подтверждаются слова Фихте: что за мировоззрение выбирает себе человек, зависит от того, что за человек он сам. Шопенгауэр испытал злое, он узнал мир с самой дурной стороны еще до того, как решил размышлять над ним. Вот почему он удовлетворяется тем, что представляет этот мир в его сущности неразумным, как результат слепой воли. В соответствии с его образом мысли разум не имеет власти над неразумным. Ибо он сам возникает как результат неразумного, он есть иллюзия и сновидение, порожденное волей. Мировоззрение Шопенгауэра выражает мыслительную интерпретацию мрачности основного настроения его души. Его глазу не удалось радостно следовать за разумным устройством бытия; он видел лишь выражающуюся в страдании и боли неразумность слепой воли. Оттого его нравственное учение тоже основывается на восприятии страдания. Для него моральным является только тот поступок, который основан на этом восприятии. *Сочувствие* должно быть источником человеческих деяний. Что лучшее мог бы сделать

тот, кто, видя, как всё существа страдают, стал бы направлять всё свои поступки, руководствуясь состраданием? И так как в воле заключено неразумное и дурное, человек будет тем выше в моральном отношении, чем больше будет он умертвлять в себе необузданную волю. Выражением воли в отдельной личности является самость, эгоизм. Кто проникается сочувствием, то есть хочет не для себя, но для других, становится господином над волей. - Путь к освобождению от воли состоит в отдаче себя художественному творчеству и впечатлениям, которые производит это художественное творчество. Художник творит не потому, что он чего-то желает, не потому, что его эгоистическая воля направлена на вещи и процессы. Он творит из не эгоистической радости. Как чистый наблюдатель погружается он в сущность вещей и процессов. Точно то же самое происходит и при наслаждении произведением искусства. Когда мы стоим перед произведением искусства, и в нас пробуждается желание обладать этим произведением, мы еще опутаны низшими влечениями воли. Только когда мы восхищаемся красотой, не желая её при этом, мы поднимаем себя на возвышенную точку зрения, где мы уже не зависим от слепой воли. Однако тогда искусство становится для нас чем-то таким, что на мгновение освобождает нас от неразумности слепо волящего бытия. В наиболее чистом виде это высвобождение наступает при наслаждении *музыкальными* произведениями искусства. Ведь музыка говорит нам без посредства представлений, свойственных иным видам искусства. Она не является отражением чего-то, происходящего в природе. Поскольку все природные процессы и вещи являются всего лишь представлениями, то искусство, берущее эти вещи и процессы в качестве образца, тоже может доходить до нас лишь в качестве воплощения и представления. Звуки же человек производит из себя, помимо природного образца. Поскольку он имеет в себе волю как свою сущность, то только волей может быть то, откуда совершенно непосредственно изливается мир музыки. Музыка так сильно говорит человеческой душе, потому что она является воплощением того, что выражает самое внутреннее существо человека, его истинное бытие, волю. Триумф человека состоит в том, что он имеет искусство, в котором он

свободно от воли, незгоистично наслаждается тем, что является источником всякого желания и первопричиной всяческой неразумности. Это воззрение Шопенгауэра на музыку снова является результатом его всецело личного своеобразия. Будучи гамбургским учеником по коммерческой части он пишет своей матери: «Как находит себе место небесное семя на нашей чёрствой земле, где нужда и лишения оспаривают друг у друга каждый клочок? Мы изгнаны от Перводуха и не можем проникнуть к нему...И всё же сострадательный ангел вымолил для нас небесный цветок и он расцвёл во всём великолепии, укоренившись на этой печальной земле. - Пульс божественного музыкального искусства не прекращает биться на протяжении столетий варварства, оставляя нам непосредственный отголосок вечности, внятный каждому чувству и возвышающийся над пороком и добродетелью».

По положению, которое занимают оба мировоззренческих антагониста, Гегель и Шопенгауэр по отношению к искусству, можно увидеть, как вмещивается мировоззрение в личное отношение человека к разным областям жизни. Гегель, который в мире представлений и идей человека видел то, к чему как к своему завершению устремляется вся внешняя природа, мог признавать за совершеннейшее искусство лишь такое, в котором дух является на высшем совершеннейшем уровне и где он, в то же время, крепко связан с тем, что непрерывно к нему стремится. Любой облик внешней природы хочет стать духом: но ему не удаётся достичь духа. Если же такой внешний пространственный облик создаёт человек, напечатлевая ему тот дух, которого облик ищет, но сам по себе достичь его не может, тогда этот человек создаёт совершенное произведение искусства. Это имеет место в *пластике*, скульптуре. Скульптор из грубого вещества формирует то, что в ином случае является лишь внутри человеческой души как не имеющий формы дух, как идея. Душа, нрав, то, что мы воспринимаем в нашем сознании, минуя образ, говорят из статуи, из пространственного обличия. В этом брачном союзе чувственного мира с миром духовным заключается эстетический идеал мировоззрения, которое рассматривает проявление духа как цель природы и может видеть прекрасное лишь в том произведении, которое

представляет собой непосредственное выражение духа, выявляющегося в природе. Тот, кто, напротив, как Шопенгауэр, видит во всей природе только представление, не в состоянии видеть такой идеал в произведении, которое подражает природе. Он должен обратиться к такому виду искусства, которое свободно от какой бы то ни было природы: такова *музыка*.

Вполне последовательно Шопенгауэр рассматривает как достойное стремления всё, что ведёт именно к истреблению, умерщвлению воли. Испепелить волю значит испепелить неразумное в мире. Человек не должен хотеть. Он должен убить в себе всякое желание. Вот почему моральным идеалом Шопенгауэра является *аскеза*. Мудрец гасит в себе все желания, он полностью отрицается от своей воли. Он заходит в этом так далеко, что уже никакой мотив не побуждает его волю. Его стремление состоит еще лишь в квинтэтическом порыве освободиться от всякой жизни. Отрицающие мир жизненные принципы буддизма стали для Шопенгауэра высшим учением мудрости. Поэтому его мировоззрение, в сравнении с мировоззрением Гегеля можно назвать реакционным. Гегель старался повсюду примирить человека с жизнью, он стремился к тому, чтобы представить все поступки как соучастие в работе разумного миропорядка. Шопенгауэр же рассматривал в качестве идеала для мудреца враждебность к жизни, уход от действительности.

В мировоззрении и жизненных принципах Гегеля есть нечто, способное вызвать сомнения и вопросы. Исходным пунктом для Гегеля является чистое мышление, абстрактная идея, которую сам он обозначает как «устрице подобное, серое или совершенно чёрное» существо (Письмо к Гёте от 20. февраля 1821г.), о котором он, однако, в то же самое время утверждает, что его следует понимать как «отображение Бога, каким Он является в своём вечном существе пред сотворением природы и конечного духа». Цель, к которой он идёт есть исполненный содержания, индивидуальный человеческий дух;

лишь при его посредстве проявляется то, что ведёт своё существование в сером, устрице подобном, исключительно теновом бытии. Гегеля легко можно понять в том смысле, что личность как живое, самосознающее существо не существует вне человеческого духа. Богатство содержания, которое мы *переживаем* в себе, Гегель выводит из идеального, которое мы должны *помыслить*. Понятно, что мыслящие умы с определёнными душевными задатками чувствовали антипатию к таким воззрениям на мир и на жизнь. Только самоотверженные, полные самоотдачи мыслители как *Карл Розенкранц* (1805-1879гг.) были в состоянии целиком вжиться в ход мыслей Гегеля, чтобы в полном согласии с ним создавать самим идейную конструкцию, повторяющую Гегеля, но появляющуюся благодаря менее значительной личности. Другие не могли понять, как человек с помощью чистого мышления должен объяснить бесконечность и многообразие впечатлений, бушевающих его, когда он обращает взор на богатую красками и формами природу, и как он может чего-то достичь, поднимая взор от переживаний мира ощущений, чувств и представлений к ледяным вершинам чистого мышления. Если Гегеля интерпретируют так, то это непонимание; однако такое непонимание тоже понятно. Эта настроенность неудовлетворённости образом мыслей Гегеля нашло своё выражение в том мыслительном течении, представителями которого были *Франц Бенедикт Баадер* (1765-1841гг.), *Карл Христиан Фридрих Краузе* (1781-1832гг.), *Иммануил Герман Фихте* (1796-1879гг.) *Христиан Герман Вейсе* (1801-1866гг.), *Антон Гюнтер* (1783-1863гг.), *К.Ф.Е.Трандорф* (1782-1863гг.), *Мартин Дойтингер* (1815-1864гг.) и *Герман Ульрици* (1806-1884гг.). На место серой, устрице подобной чистой мысли Гегеля они стремились поставить исполненное жизни, личное Первосущество, индивидуального Бога. Баадер называл «представлением, отрицающим Бога», когда верят, что лишь в человеке Бог достигает своего совершенного бытия. Бог должен быть личностью; и мир не должен исходить из него - как это представлял Гегель - подобно логическому процессу, в котором понятия всегда по необходимости выдвигают друг друга. Нет, мир должен быть свободным деянием Бога,

творением его всемогущей воли. Эти мыслители сближались с христианским учением об откровении. Оправдать и научно обосновать его, становится более или менее осознанной целью их раздумий. Баадер погружался в мистику Якоба Бёме, Мейстера Экхарта, Таулера и Парацельса, в образной речи которых он находил средства более подходящие для выражения глубоких истин, чем в чистой мысли гегелевского учения. Выше уже указывалось, что он побудил Шеллинга углубить свои мысли с помощью представлений Якоба Бёме, наполнив их более тёплым содержанием. Достойным внимания явлением в мировоззренческой эволюции всегда будут такие личности как Краузе. Он был математиком. Однако он не допускал, чтобы гордый, логически совершенный характер этой науки, методы, которые он привык в ней использовать, действовали определяющим образом в тех мировоззренческих вопросах, которые должны были удовлетворять его глубокие духовные потребности. Тип подобного мыслителя представляет собой великий математик Ньютон, который обращался с явлениями видимой Вселенной как с арифметическими задачами, но в то же самое время в основных мировоззренческих вопросах довольствовался методами, недалеко ушедшими от веры в откровение. Краузе не может признать воззрение, которое ищет Первосущество мира в вещах и процессах. Кто ищет Бога в мире, как Гегель, найти Его не может. Ибо хотя мир в Боге, но Бог не в мире, а существует как самостоятельное, блаженно покоящееся в себе Существо. В основе идейного мира Краузе лежит «мысль о бесконечном, самостоятельном существе, которое не имеет ничего вне себя, но в себе и само по себе является единственной причиной (основой) всего, и которое мы должны считать основой разума, природы и человечества». Краузе не хочет иметь ничего общего с теми воззрениями, которые «принимают за Бога конечное, или обожествляют, смешивают с Богом мир, как высшее проявление конечного». Как бы мы не углублялись в действительность, данную нашим чувствам и нашему мыслящему уму, мы никогда с их помощью не придём к первооснове всего бытия, о которой мы может составить себе представление только в том случае, если наблюдение всего конечного бытия мы будем сопровождать предчувствующим

созерцанием сверхмирового. Иммануил Герман Фихте в своем сочинении «Тезисы для подготовительной школы теологии» (1826г.) и «Дополнения к характеристике новой философии» (1829г.) предъявляет остроумные претензии по отношению к гегельянству. В дальнейшем в многочисленных трудах он обосновывает и пытается углубить своё мнение, в соответствии с которым в основу мировых явлений должно быть положено сознательное, личное Существо. Чтобы обеспечить активное влияние противникам воззрений Гегеля, основанных на чистом мышлении, он и его друзья – единомышленники, *Вейсе, Зенглер, К.Ф. Фишер, Халибойс, Фр. Гофман, Ульрици, Вирф* и другие объединились в 1837г. чтобы издавать «Журнал философии и спекулятивной теологии». По убеждению Иммануила Х.Фихте к самому высшему познанию поднимается только тот, кто понял, что «наивысшей, поистине разрешающей мировую проблему мыслью является идея *«абсолютной личности»*, то есть Пра-субъекта, познающего и созерцающего себя как в своей идеальной, так и в реальной бесконечности». «Сотворение и сохранение мира, - ведь именно оно обуславливает *мировую действительность*, - несомненно состоит в непрерывном, пронизанном сознанием волеизъявлении Бога, так что Он есть сознание и воля, но в высшем единстве; тем самым Он один является личностью в самом высоком смысле». *Хр. Герман Вейсе* считает необходимым подняться от мировоззрения Гегеля к более совершенному теологическому рассмотрению. Своё мышление он ориентирует на христианскую идею о трёх личностях (персонах, лицах) в *единственном* Божестве. Поэтому он пытается с изрядной долей остроумия представить эту идею как результат естественного, непредвзятого мышления. Для живой воли более свойственно обладать чем-то *бесконечно более богатым*, нежели мудрость Гегеля, верящая в серую идею, - то есть обладать личным триединым Божеством. Эта живая воля «будет, - одним словом - со всей очевидностью придавать внутренне-божественной природе ничто иное, как облик, предвозвещенный повсеместно в священных книгах Ветхого и Нового Завета. Они представляют Бога как до сотворения мира, также и при сотворении и после него в светлом элементе величия, окружённым необозримым

воинством служащих духов, облечённого в текучую нематериальную телесность, с помощью которой осуществляется Его общение с сотворённым миром».

Антон Гюнтер, «венский философ» и находящийся под его влиянием *Мартин Дойтингер* в своих мировоззренческих мыслях целиком остаются в рамках католического теологического образа мыслей. Первый пытается освободить человека от естественного миропорядка, разделяя человека на две части: на существо природное, которое подобно низшим вещам подчинено необходимой закономерности, и на существо духовное, которое является самостоятельной частью высшего духовного мира и ведёт своё бытие как «пребывающее существо» у Гербарта. Он надеялся преодолеть гегельянство, и создать христианское мировоззрение, рассматривая дух всего лишь как высшую ступень природного бытия. Сама Церковь не придерживалась этого воззрения, так как в Риме труды Гюнтера были внесены в индекс, список запрещённых книг. Хойтингер активно боролся против гегелевского чистого мышления, которое, по его мнению, не должно было поглощать исполненного жизнью бытия. Живую волю он оценивает выше, чем чистую мысль. Первая, как активно действенная, может производить нечто; вторая бессильна и абстрактна. *Трандорф* тоже берёт за исходное эту живую волю. Не из теневого царства идей может быть объяснён мир, нет, но исполненная сил воля должна овладеть этой идеей, чтобы создать действительное бытие. Не в мысленном понимании мира раскрывается человеку глубочайшее содержание этого мира, но в пробуждении чувства, в любви, благодаря которой отдельный человек отдаётся общему, отдаётся воле, правящей во Вселенной. Становится совершенно очевидно: все эти мыслители прилагают усилия, чтобы преодолеть мышление и его предмет - чистую идею. Они не желают рассматривать это мышление как высшее духовное проявление человека. *Трандорф*, для того, чтобы постичь Первосущество мира хочет не *познавать* его, а *любить*. Оно должно стать объектом чувства, а не разума. Эти философы считают, что ясное, чистое мышление разрушает тёплую, религиозную отдачу первосилам бытия.

Это последнее представление основано на неправильном понимании мыслительного мира Гегеля. Такое непонимание особенным образом выступило в тех воззрениях, которые после смерти Гегеля оценивали его отношение к религии. Неясность, господствующая по поводу этого отношения, расколола приверженцев Гегеля надвое: на первую партию, которая видела в его мировоззрении прочную опору христианского откровения и вторую, которая использовала его учение для того, чтобы разрушить христианские воззрения, заменив их свободомыслящими радикальными взглядами.

Однако ни та, ни другая партии не стали бы взывать к Гегелю, если бы правильно понимали его. Ибо в мировоззрении Гегеля нет ничего, что могло бы послужить как опорой религии, так и причиной, ведущей к её разрушению. Сколь мало желал Гегель сотворить из чистой мысли какое-либо явление природы, столь же мало хотел он сделать нечто подобное в отношении религии. Подобно тому, как из процессов природы он хотел извлечь чистую мысль, желая тем самым, *понять* эти процессы, так же и в отношении религии он, несомненно, преследовал эту же цель — вскрыть, вывести на поверхность её мыслительное содержание. Поскольку он рассматривал всё в мире как разумное, так как оно действительно, это имело место и по отношению к религии. Она должна существовать, будучи создана посредством совершенно иных душевных сил, нежели те, что находятся в распоряжении мыслителя, когда последний подступает к ней, чтобы её понять. Ошибкой И.Х.Фихте, Хр.Г.Вейсе, Дойтингера и других было то, что они боролись с Гегелем, поскольку он от сферы чистого мышления не продвинулся к религиозному пониманию личного Божества. Но Гегель и не ставил перед собой такую задачу. Он считал её предметом религиозного сознания. И.Х.Фихте, Вейсе, Краузе, Дойтингер и другие хотели из мировоззрения *создать* религию. Такую задачу Гегель посчитал бы таким же абсурдом, как если бы кто-то, исходя из идеи света, захотел осветить мир, или из мыслей о магнетизме создать магнит. Правда, по его мнению, весь мир природы и духа, также и религия происходят из идеи. Поэтому человеческий дух может вновь обрести эту идею в

религии. Но как магнит был создан из мысли о магнетизме до возникновения человеческого духа, и этому последнему *задним числом* предстояло всего лишь *понять* это возникновение, так и религия *возникла* из мысли еще перед тем, как эта мысль засияла в человеческой душе в качестве составной части мировоззрения. Если бы Гегелю удалось дожить до религиозной критики своих учеников, он был бы вынужден сказать: Если вы хотите оставаться мыслителями, а не мессиями, руки прочь от основ религии, от всякого создания религиозных представлений. Мировоззрение Гегеля, если оно понято правильно, не может вернуться обратно к религиозному сознанию. Кто размышляет об искусстве, находится к нему в том же отношении, как и тот, кто размышляет о религии, желая обосновать её сущность.

На службе мировоззренческой борьбы оказался «Галльский ежегодник», который в 1838-1843гг. издавали *Арнольд Руге* и *Теодор Эхтермайер*. От защиты и пояснения Гегеля они скоро перешли к самостоятельному дальнейшему развитию его идей, что привело их, таким образом, к тем точкам зрения, которые мы в следующей главе назвали «радикальными мировоззрениями». С 1841г. издатели называют свой журнал «Немецкий ежегодник» и ставят себе целью «борьбу за политические свободы против теории феодалов и землевладельцев». Они вмешались в эпохальное развитие как радикальные политики, требуя такого государства, где господствовала бы полная свобода. Тем самым они отделились от духа Гегеля, который стремился понимать историю, а не делать её.

РАДИКАЛЬНЫЕ МИРОВОЗЗРЕНИЯ

В начале сороковых годов сильные удары по мировоззрению Гегеля наносит один человек, который перед этим основательно и интимно вжился в это мировоззрение. Это *Людвиг Фейербах* (1804-1872гг.). Война, объявленная им мировоззрению, из которого он вырос, дана им в его трудах «Предварительные тезисы к реформе философии» (1842г.) и «Основные тезисы философии будущего» (1843г.). Дальнейшее изложение его мыслей мы можем проследить в других его трудах «Сущность христианства» (1841г.), «Сущность религии» (1845г.), и «Теогония» (1857г.). - Деятельность Людвига Фейербаха знаменовала собой повторение в области гуманитарных наук того процесса, который почти столетием ранее совершился в области естествознания (1759г.), благодаря выступлению *Каспара Фридриха Вольфа*. Дело Вольфа означало реформу идеи онтогенеза в области биологии, науки о живых существах. Как понималась эволюция до Вольфа можно яснее всего увидеть на примере воззрений человека, который оказывал сильное противодействие трансформированию этого представления: это *Альбрехт фон Галлер*. Этот человек, которого физиологи с правом считают виднейшим мыслящим умом своей науки, не мог представить себе развитие живых существ иначе, как будто бы зародыш уже содержит в себе в уменьшенном, но вполне образцовом виде все части, которые выступают в течение жизни. Таким образом, развитие должно было быть развёртыванием того, что уже имелось в наличии, но что сначала из-за своей малости, или по другим причинам было скрыто от восприятия. Если последовательно придерживаться этого воззрения, получается, что не новое возникает в ходе развития, а скрытое, преформированное (предварительно сформированное) постепенно выходит на свет. В Праматери Еве в уменьшенном скрытом виде уже существовал весь человеческий род. Такой человеческий зародыш всего лишь развернулся в процессе мировой истории. Мы видели, как философ *Лейбниц* (1646-1716гг.) высказывает похожие

представления: «Так я должен считать, что души, которые однажды станут человеческими душами, уже были в наличии в семенах, как и у других видов, что они всегда существовали в форме организованной вещи в предках вплоть до Адама, то есть от начала вещей». Вольф в своей появившейся в 1759г. работе «Теория генераций» противопоставил этой эволюционной идее другую, которая исходит из допущения, что члены тела, выступающие в течение жизни организма ни коим образом не существовали прежде, но в тот момент, когда они стали восприниматься, они заново возникли как реальное *новое образование*. Вольф показал, что в яйце не существует ничего от формы развитого организма, но что его онтогенез представляет собой цепочку новых образований. Этот взгляд впервые сделал возможным представление о действительном *становлении*. Ведь этот взгляд поясняет, что возникает нечто, чего не было в наличие прежде, нечто, что в прямом смысле «стало».

Взгляд Галлера отрицает становление, допуская лишь непрерывное проявление того, что уже было прежде. Вот почему этот естествоиспытатель противопоставляет идее Вольфа категорическое суждение: «Нет никакого становления! (Nulla est epigenesist!)». Тем самым он содействовал тому, что воззрения Вольфа на протяжении десятилетий оставались совершенно без внимания. Гёте считал, что его усилия объяснить живое существо наталкивались на сопротивление по вине теории преформации, предобразования (Einschachtelungslehre) (имеется в виду преформация - вышеупомянутое учение швейцарского физиолога А.фон Галлера – примеч. переводчика.). Гёте стремился понять формирование организмов в органической природе исходя из их становления (онтогенеза), рассуждая в духе подлинных воззрений онтогенеза, согласно которым то, что выявляется в отдельном живом существе не содержится в нём в скрытом виде уже заранее, но действительно *возникает* впервые по мере его проявления. В 1817г. он пишет, что эта попытка, положенная в основу его труда о метаморфозе растений, опубликованного в 1790г. «встретила холодный, почти недружелюбный приём. Однако такая неприязнь была вполне

естественной: теория преобразования, понятие преформации, сукцессивного развития происходящего от Адама до наших времён, владело повсеместно даже лучшими умами». Даже в учении Гегеля можно увидеть остатки старой теории преформации. Чистая мысль, явленная в человеческом духе должна лежать в скрытом, «упакованном» виде во всех явлениях, ещё перед тем, как она достигнет доступного восприятию бытия в человеке. Эту чистую мысль, которая должна была быть как бы «отображением Бога, каков он был в своём вечном бытии до сотворения» мира, Гегель ставит прежде природы и прежде индивидуального духа. Таким образом, мировая эволюция изображается как развёртывание чистой мысли. В таком же отношении к Гегелю оказывается Фейербах. Протест *Людвига Фейербаха* по отношению к мировоззрению Гегеля основывается на том, что Фейербах столь же мало мог признать предсуществование духа до его действительного выступления в человеке, как не был в состоянии Вольф признать преобразование частей живого организма в яйце. Так же как последний видел в органах живых существ то, что образовано заново, так и Фейербах рассматривал индивидуальный дух человека как нечто заново образованное. Этот дух ни коим образом не существует до своего доступного восприятию бытия; он *возникает* впервые в момент своего реального проявления. Фейербах считает неправомерным говорить о всеобщем духе, о некоем существе, в котором берёт своё начало отдельный дух. Нет никакого разумного бытия до момента его фактического проявления в мире; именно вещество, материя, так формирует воспринимаемый мир, что, в конце концов, отражение этого мира проявляется в человеке, однако до возникновения человеческого духа (ума) существуют всего лишь лишённые разума вещества и силы, которые из себя самих формируют нервную систему, имеющую свой центр в головном мозге; в нём как совершенно *новое образование возникает* то, что никогда не существовало прежде - одарённая разумом человеческая душа. Такое мировоззрение не имеет возможности возводить происхождение процессов и вещей к духовному Первосуществу. Ведь духовное существо

есть новое образование, возникшее как следствие организации мозга. Если же человек переносит духовное начало во внешний мир, он совершенно произвольно представляет себе, что существо, лежащее в основе его поступков, существует вне его и управляет миром. Всякое духовное Первосущество человек должен предварительно создать посредством своей фантазии; вещи и процессы мира не дают никаких предпосылок для того, чтобы допустить нечто подобное. Не духовное Первосущество, в «упакованном виде» скрытое в вещах, создало человека по своему образу и подобию, но сам человек сформировал в соответствии со своим собственным существом фантастический образ такого Первосущества. Таково убеждение Фейербаха. «Знание человека о Боге есть знание человека о себе, о своём собственном существе. Истина состоит в единстве существа и сознания. Где сознание Бога, там и существо Бога, *то есть в человеке*». Человек не чувствовал себя достаточно сильным, чтобы полностью опираться на самого себя; вот почему он создал по своему образу бесконечное существо, которое он почитает и которому поклоняется. Мироззрение Гегеля лишает Первосущество всех остальных свойств; но все же оно приписывает ему разумность. Фейербах отнимает и это свойство; тем самым он устраняет само это Первосущество. На место божественной мудрости он целиком и полностью ставит мудрость мира. Поворотным пунктом в мировоззренческой эволюции Фейербах считает «открытое исповедание и признание того, что сознание Бога есть ничто иное, как сознание» человечества, что мыслить, предчувствовать, представлять, ощущать, делать объектом веры, желать, любить и почитать в качестве абсолютного, в качестве божественного существа человек не может никакое иное существо, кроме *человеческого существа*». Существуют воззрения относительно природы, человеческого духа, но воззрений о сущности Бога нет. Ничто не является действительным, только лишь фактическое. «Действительное в своей действительности или действительное как таковое — есть действительное как объект органов чувств, есть *чувственно воспринимаемое*. Истина, действительность,

чувственность идентичны. Только посредством органов чувств предмет оказывается в истинном смысле данным, – но не в результате мышления самого по себе. Данный посредством мышления или идентичный объект есть всего лишь мысль». Но это означает ничто иное, как: мышление выступает в человеческом организме как новообразование, и мы не вправе представлять себе, что мысль до своего проявления уже в какой-либо скрытой форме в «упакованном», преформированном виде заложена в мире. Не следовало бы объяснять свойства фактически существующего, выводя его из бывшего ранее. Истинно и божественно только фактическое, то, что «непосредственно... познаёт себя, непосредственно говорит за себя, захватывает и непосредственно влечёт за собой подтверждение своего существования – абсолютно решённое, несомненное, ясное как солнце. Но ясно как солнце только чувственно воспринимаемое; только там, где начинается чувственность, прекращаются все сомнения и споры. Тайна непосредственного знания есть чувственность». Вершину исповедания Фейербаха составляют слова: «Моим первым стремлением было сделать философию предметом человечества. Но кто однажды отважился на этот путь, с необходимостью приходит к тому, чтобы *сделать человека предметом философии*». «Новая философия делает человека, включая природу как базис человека, единственным, универсальным, и высшим предметом философии - то есть делает универсальной наукой антропологию, включая физиологию». Фейербах требует, чтобы разум в качестве исходного пункта не был поставлен на вершину мировоззрения, как это делает Гегель, но рассматривался как продукт развития, как новообразование человеческого организма, в котором он фактически проявляется. Для Фейербаха неприемлемо всякое отделение духовного от телесного, поскольку он не может понять духовное иначе, как продукт развития телесного. «Если психолог говорит: “Я отличаю себя от моего тела”, это равносильно тому, как если бы философ в логике или метафизике нравов сказал: “Я абстрагируюсь от человеческой природы”. Да разве возможно, чтобы ты абстрагировался от твоего существа?

Разве ты абстрагируешься не как человек? Разве ты думаешь без головы?... Мысли - это души умерших. Хорошо; но разве душа умершего не имеют точного образа когда-то жившего человека? Разве не меняются даже всеобщие метафизические понятия... о бытии и существе, по мере того как меняются реальные бытие и существо человека? Что значит: я абстрагируюсь от человеческой природы? Не более того, что я абстрагируюсь от человека, насколько он является объектом моего сознания и мышления, но ни в коем случае не абстрагируюсь от человека, который находится позади моего сознания, то есть от моей природы, с которой волей неволей неразрывно связана моя абстракция. Подобно тому психологу ты мысленно абстрагируешься от своего тела, но ведь в то же самое время ты глубочайшим образом связан с телом; то есть ты *думаешь*, что *ты* отличаешься от тела, но при этом ты еще долго не будешь отличаться от этого тела в действительности.... Разве не прав *Лихтенберг*, когда он утверждает: не следовало бы говорить: *я думаю*, но: *оно думает*. Если в случае «я думаю» мы отличаем себя от тела, следует ли отсюда, что в случае «оно думает» - «оно» - как нечто произвольное в нашем мышлении, то, что является корнем и основой «я думаю» - тоже отличается от тела? Откуда происходит то, что мы можем думать не в любое время, что мысли не находятся в нашем распоряжении по нашему усмотрению, что мы часто в процессе духовной работы, несмотря на напряжённые усилия воли не можем сдвинуться в места, пока какие-нибудь внешние обстоятельства, порой даже перемена погоды не активизирует мысли? Потому, что *мыслительная деятельность есть органическая деятельность* (деятельность организма). Почему нередко мы должны годами вынашивать в себе мысли, до тех пор, пока они не станут ясными и понятными? Потому, что *мысли тоже подчинены органическому развитию, мысли тоже должны созревать и выдерживаться во времени так же хорошо, как плод на поле или ребёнок во чреве матери*».

Фейербах указывает на *Георга Христофора Лихтенберга*, умершего в 1799г. мыслителя, которого со многими его идеями следует рассматривать как предшественника мировоззрения, открытого мыслящими умами подобными Фейербаху. Его побуждающие представления не сделались плодотворными для девятнадцатого столетия только потому, что затмевающие всё остальное, мощные мыслительные построения Фихте, Шеллинга, Гегеля так заполнили собой мыслительную эволюцию, что те афористические молнии идей, даже столь яркие, как они были у Лихтенберга, остались без внимания. Достаточно только вспомнить отдельные выражения этого значительнейшего человека, чтобы показать, как его дух снова оживает в мыслительном потоке, идущем от Фейербаха. «Бог создал человека по своему образу и подобию – означает, что человек по своему образу и подобию создал Бога». Наш мир станет настолько утончённым, что верить в Бога будет столь же смешно, как сегодня верить в привидения». Разве наше понятие о Боге есть нечто иное, как не олицетворённая непостижимость?» «Представление, которое мы составляем себе о душе очень похоже на представление о магните в земле. Это всего лишь образ. Думать обо всём в этой форме есть прирожденное средство познания, свойственное человеку». «Вместо того, чтобы говорить: мир отражается в нас, нам следовало бы гораздо чаще говорить: наш разум отражается в мире. Иначе мы не можем, мы должны познать в мире порядок и мудрое руководство, это следует из организации нашей мыслительной силы. Однако отсюда вовсе не следует, что нечто, признаваемое нами за необходимость, является действительным.... итак, на этом основании ...нельзя доказать Бога». «Мы осознаём некоторые представления, которые зависят не от нас; другие же, как мы, по крайней мере, думаем, от нас зависят; где же граница? Единственное, что мы знаем, это существование наших ощущений, представлений и мыслей. «Оно мыслит» - вот что следовало бы сказать, подобно тому, как говорят «оно блистает молнией». Если бы Лихтенберг с подобными мыслительными задатками был способен создать гармоничное мировоззрение,

он не остался бы без внимания, как это произошло на самом деле. Для создания мировоззрения требуются не только духовные преимущества, которыми он обладал, но и способность всесторонне разрабатывать и пластически замыкать в единое целое идеи в их связи. Этой способностью он не обладал. Его духовное превосходство обнаруживается на примере прекрасного суждения об отношении Канта к своим современникам: «Я полагаю, что подобно приверженцам Канта, которые упрекают его противников в том, что те его не понимают, многие считают, что Кант прав, поскольку они-то его понимают. Образ мыслей Канта нов и очень отличается от обычного; поняв его однажды, человек склонен считать этот образ мыслей правильным, тем более, что последний имеет столь много приверженцев. Однако при этом следует иметь в виду, что такое понимание еще не даёт повода считать само учение правильным. Я полагаю, что большинство на радостях, что им удалось понять столь абстрактную и тёмно составленную систему, верят в то же самое время в её доказательность». – Насколько ощутимо духовное родство Людвиг Фейербаха с Лихтенбергом станет особенно показательным, если сравнить, какие точки зрения занимали оба мыслителя, рассматривая отношение их мировоззрения к практической жизни. Лекции, прочитанные Фейербахом некоторому числу студентов зимой 1848г. «О сущности религии» заканчиваются словами: «Я хочу только, чтобы не оказалась упущенной из вида поставленная мною и высказанная на первом занятии задача, а именно - сделать вас из друзей Бога друзьями человека, из верующих - мыслителями, из молящихся – работающих, из кандидатов потустороннего – студентов посюстороннего, из христиан, которые, следуя своему исповеданию и признанию являются «полу животными, полу ангелами» сделать цельных людей». Тот, кто поступает подобно Фейербаху, ставя всё мировоззрение на основу познаний о природе и человеке, должен также и в моральной области отказаться от всех задач и обязанностей, которые вытекают из иных источников, нежели из природных задатков человека, или имеющих цель иную, нежели та, которая целиком ориентирована на воспринимаемый мир. «Моё право состоит в моём законно

признанном стремлении к счастливому благополучию; мой долг, который мне приходится признать - стремление к счастливому благополучию других». Позволением к действию для меня становится не созерцание потустороннего, но рассмотрение посюстороннего. Сколько сил трачу я на выполнение какой-либо задачи из области потустороннего, столько же сил отвлекаю я от моих способностей в посюстороннем, единственно к которому я определён. Вот почему Людвиг Фейербах требует «Концентрации на *посюстороннем*». В сочинениях Лихтенберга мы тоже можем прочесть похожие слова. Но именно они частично содержат в себе то, что показывает, сколь мало способен мыслитель проследить свои идеи вплоть до последних выводов, если он не в состоянии гармонизировать в себе свои идеи. Хотя Лихтенберг и требует концентрации на посюстороннем, но требование это у него всё еще проникнуто представлениями, нацеленными по ту сторону. «Я полагаю, что очень многие люди ради своего небесного поприща забывают о земном. *Я должен думать, что человек поступил бы наиболее мудро, если бы небесное поприще он оставил на своём месте.* Тогда как мы, будучи поставлены на своё место каким-то мудрым существом, - в чём нет сомнения - *в этой ситуации станем делать наилучшее*, а не ослепляться откровениями. То, что надо знать человеку для его счастья и благополучия, он знает помимо всяких прочих откровений, из того, чем он обладает естественным образом». Для истории мировоззренческой эволюции такие сравнения, как между Лихтенбергом и Фейербахом, имеют значение. Эти сравнения показывают прогресс, достигнутый мыслящими умами, ибо на таких сравнениях мы узнаём, насколько временной период лежащий между ними содействовал такому прогрессу. Фейербах прошёл через мировоззрение Гегеля; из него он извлёк силы, чтобы всесторонне построить свои противоположные воззрения. Его уже не затрудняет вопрос Канта; действительно ли мы имеем право приписывать реальное существование воспринимаемому миру, или этот мир существует только как наше представление? Кто утверждает последнее, мог бы все движущие человека силы

переложить в некий истинный мир, лежащий по ту сторону представления. Наряду с природным миропорядком он должен признавать сверх природный, как это делает Кант. Однако тот, кто в смысле Фейербаха объявляет воспринимаемое действительным, должен отрицать всякий сверх природный миропорядок. Для него не существует никакого происходящего откуда-то из потустороннего категорического императива; для него существует только те обязанности, которые заданы естественными побуждениями и целями человека.

Чтобы построить мировоззрение, настолько противоречащее мировоззрению Гегеля, как это получилось у Фейербаха, была необходима личность настолько же отличная от Гегеля, как был отличен от него Фейербах. Посреди суеты современной ему жизни Гегель чувствовал себя *хорошо*. Господствовать своим философским духом над мирскими порывами - было для него прекрасной задачей. Когда он захотел освободиться от своей педагогической деятельности в Гейдельберге, чтобы перебраться в Пруссию, он в своём прошении об отставке ясно даёт понять, что его привлекает перспектива когда-нибудь отыскать такой круг деятельности, где бы он не был ограничен одним только преподаванием, но имел бы возможность заняться практической деятельностью. «Большое значение для него приобретала приятная перспектива; при случае перейти от щекотливой функции преподавать философию в университете к иной деятельности, где он мог бы найти себе применение». Кто имеет подобное умонастроение, должен примириться с формой практической жизни, принятой в его время. Он должен находить разумными пропитывающие её идеи. Лишь отсюда может он черпать вдохновение, чтобы принимать участие в её построении. Фейербах по отношению к жизни своего времени был настроен недружелюбно. Тишина уединения была для него милее, чем суета современной жизни. Об этом он говорит совершенно ясно: «Мне никогда не удастся примириться с городской жизнью. Время от времени посещать город, чтобы преподавать там было бы хорошо для меня, – учитывая впечатления,... о которых я здесь уже говорил - это даже было бы моим

долгом; но затем я должен снова возвращаться в сельское уединение, чтобы здесь на лоне природы учиться и отдыхать....Моя ближайшая задача – сообразно пожеланиям моих слушателей - подготавливать к печати мои лекции или бумаги отца». Фейербах полагал, что из своего уединения он сможет лучше судить о том, что в формах реальной жизни не естественно, не натурально, а внесено в неё из-за человеческих иллюзий. Очищение жизни от иллюзий – вот что он рассматривал как свою задачу. Ради этого он должен был стоять как можно дальше от этой жизни в иллюзиях. Он искал истинной жизни; но в тех формах, которые приняла жизнь благодаря культуре эпохи, он не находил её. Насколько честно он относился к «Концентрации на посюстороннем», показывает его высказывание по поводу мартовской революции. Он считал её непродуктивной, поскольку в её основе лежали представления, где еще продолжала жить старая вера в потустороннее: «Мартовская революция была дитём христианской веры, пусть даже незаконным. Сторонники конституции верили, что Богу надо всего лишь сказать: да будет свобода! да будет право! и сразу же будут свобода и право; республиканцы полагали, что достаточно всего лишь *захотеть* республики, чтобы вызвать её к реальной жизни; они еще как бы верили в сотворение республики из *ничего*. Первые перенесли в область политики христианские волшебные слова, тогда как вторые – христианские волшебные дела, чудеса». Только личность, вообразившая, будто бы она несёт в себе ту гармонию жизни, в которой так нуждается человек, может, несмотря на глубокий разлад с действительностью, в котором жил Фейербах, воспевать этой действительности те гимны, которые воспевал он. Это мы слышим из следующих его слов: «При недостатке перспективы в потустороннее мне удаётся в посюстороннем – в жалком состоянии германской и европейской политики – сохранять жизнь и рассудок только потому, что современность я делаю объектом насмешки в духе Аристофана». Тем не менее, только такая индивидуальность могла искать в самом человеке все те силы, которые другие выводят из внешних сил.

Рождение мысли обусловило в греческом мировоззрении то, что человек больше не мог чувствовать себя сросшимся с миром, возможность чего давало ему древнее образное представление. Это было первой ступенью при образовании пропасти между человеком и миром. Следующая ступень знаменовалась развитием нового естественнонаучного образа мыслей. Это развитие полностью оторвало природу и человека друг от друга. По одну сторону должна была возникнуть картина природы, в которой нельзя было найти человека как духовно-душевное существо; по другую сторону должна была возникнуть идея человеческой души, которая не могла найти моста к природе. В природе находят закономерную необходимость. В её пределах нет места тому, что находится в человеческой душе: импульсу свободы, чувству жизни, коренящимся в духовном мире и не исчерпывающимися в чувственном бытии. Мыслящие умы, такие как Кант, находили только один выход: они полностью разделяли оба мира; в одном находилось познание природы, в другом - вера. Гёте, Шиллер, Фихте, Шеллинг, Гегель считали идею самосознающей души столь всеобъемлющей, что она казалась им коренящейся в некой высшей духовной природе, стоящей *над* природой и человеческой душой. В лице Фейербаха выступает ум, который, основываясь на картине мира, предоставленной новым естественнонаучным образом мышления, считает себя обязанным отказать человеческой душе во всём, что противоречило бы образу природы. Он делает человеческую душу членом природы. Это удаётся ему только потому, что он предварительно мысленно вычленил из неё то, что ему мешало признать её членом природы. Фихте, Шеллинг, Гегель рассматривали человеческую душу такой, как она есть; Фейербах же делает её такой, какая ему нужна для его картины мира. Вместе с ним выступает такой образ мыслей, который чувствует себя полностью подчинённым образу природы. Этот образ мыслей не может справиться с обеими частями современной картины мира: картиной природы и образом души; вот почему он проходит мимо *одного* из них, мимо образа души. Идея Вольфа о новообразовании придаёт картине природы плодотворные импульсы; Фейербах же использует эти

импульсы для такой науки о духовном, которая может существовать, только совершенно игнорируя дух. Он является основателем мировоззренческого течения, которое беспомощно противостоит мощнейшему импульсу современной душевной жизни - живому самосознанию. В этом мировоззренческом течении этот импульс занимает такое место, что он не только признаётся непонятным, но и, ввиду непонятности, его лишают присущего ему образа, делая из него некий природный фактор, которым он в случае непредвзятого наблюдения не является.

«Бог был моей первой мыслью, разум - второй, человек является моей третьей и последней мыслью». Так описывает Фейербах путь, который он прошёл от верующего до приверженца Гегеля, а затем к собственному мировоззрению. То же самое мог бы сказать о себе мыслитель, который в 1835г. опубликовал одну из наиболее действенных книг девятнадцатого столетия, «Жизнь Иисуса». Это был Давид Фридрих Штраус (1808-1874гг.). Фейербах исходил из исследования человеческой души и нашёл, что она обладает стремлением вынести, спроецировать своё собственное существо в мир и почитать его в качестве божественного Первосущества. Он ищет психологического объяснения возникновения понятия о Боге. В основе воззрений Штрауса лежит подобная цель, но он в отличие от Фейербаха не идёт путём психологии, но исследует историю. Он поставил в центр своих рассуждений понятие Бога, но не во всеобщем, всеобъемлющем смысле, как это делал Фейербах, а взяв христианское понятие Богочеловека Иисуса. Он хотел показать, как человечество в ходе истории пришло к этому представлению. Убеждением мировоззрения Гегеля было то, что в человеческом духе раскрывается божественное Первосущество. Штраус тоже воспринял это убеждение. Но в отдельном человеке, по его мнению, божественная идея во всем своём совершенстве реализоваться не может. Индивидуальный, отдельный человек есть всегда лишь

несовершенный оттиск божественного духа. То, что одному человеку недостаёт до совершенства, имеет другой. Если посмотреть на человеческий род целом, в нём можно обнаружить все совершенства, присущие божественному, но разделённые на множество индивидуумов. Человеческий род в целом является тем самым Богом, облечённым в плоть, Богочеловеком. Таково, по мнению Штрауса, понятие мыслителя об Иисусе. С этой точки зрения Штраус выступал с критикой христианского понятия о Богочеловеке. То, что в мысли распределено на весь человеческий род, христианство влагает в одну личность, которая *единожды* должна была существовать в ходе истории. « Будучи помыслены в одном индивидууме, в одном Богочеловеке, свойства и функции, которые церковное учение приписывают Христу, противоречат друг другу: в *идее [человеческого] рода* они согласуются друг с другом». Опираясь на тщательное исследование исторических основ Евангелия, Штраус пытается доказать, что представления христианства являются плодом религиозной фантазии. Они, хотя и смутно, предчувствуют религиозную истину, что человеческий род является Богочеловеком, но облачают её не в ясные понятия, а в поэтический образ, выражают её мифологически. История Сына Человеческого представляется Штраусу мифом, в котором идея человечества была поэтически оформлена задолго до того, как была познана мышлением в форме чистой мысли. С этой точки зрения получают объяснение все чудеса христианской религии; при этом не приходится прибегать к часто принятому ранее тривиальному пониманию, которое все чудеса рассматривало как намеренный обман или ложь, которую основатели религии должны были, якобы, использовать, чтобы произвести впечатление своим учением, или как выдумку Апостолов для той же самой цели. Тем самым устранялся и другое воззрение, которое хотело видеть в чудесах всевозможные природные процессы. Чудеса представлялись как поэтическое облачение действительных истин. Как человечество от своих конечных интересов, от повседневной жизни поднимается к бесконечному, к познанию божественных истины и разума, представлено в мифе в

образе умирающего и воскресающего Спасителя. Конечное умирает, чтобы воскреснуть как бесконечное.

В мифе древних народов надо видеть остаточное выражение образного представления древности, из которого развивалась мыслительная жизнь. Ощущение этого факта оживает в девятнадцатом столетии у такой личности как Штраус. Он хочет ориентироваться в поступательном развитии и значении мыслительной жизни, когда углубляется в связь мировоззрения с мифологическим мышлением исторического периода. Он хочет узнать, как в новейшем мировоззрении еще продолжает действовать мифотворческий образ представлений. В то же самое время он хочет человеческое самосознание привязать к некому существу, находящемуся вне отдельной личности, представляя при этом человечество в целом как воплощение Божества. Тем самым он наделяет отдельную человеческую душу опорой во всечеловеческой душе, которая раскрывается в ходе исторического становления.

Еще более радикально подходит Штраус к делу в своей появившейся в период 1840-1841гг. книге «Христианское вероучение в его историческом развитии и в его борьбе с современной наукой». Здесь его занимает вопрос разложения христианских догматов из их поэтической формы на мыслительные истины, лежащие в их основе. Он отмечает несовместимость современного сознания с тем сознанием, которое придерживается древних, образно-мифических изображений истины. «Таким образом, пусть верующий позволит познающему спокойно идти своим путём, как этот последний поступает по отношению к первому. Мы предоставляем им их веру, так пусть и они предоставят нам нашу философию; если же чрезмерно благочестивым удастся отлучить нас от своей церкви, то мы расценим это как достижение. Фальшивых попыток к примирению было сделано теперь достаточно; дальнейшее может вести лишь к углублению противоречий». Взгляды Штрауса привели к невероятному душевному возбуждению. Горько было чувствовать, что современное мировоззрение более не в состоянии довольствоваться религиозными представлениями, принимая их всеобщность, но что оно,

вооружившись всеми научными средствами исторического исследования, хотело бы устранить «непоследовательность» этих религиозных представлений, о которой Лихтенберг сказал однажды: она состоит в том, что человеческая натура подчинилась игу всего лишь одной *Библии (книги)*. «Нельзя - продолжает он - придумать ничего более страшного; один этот пример показывает, насколько беспомощным творением является человек *in concreto*, - я имею в виду - заключённый в этот двуногий фиал из земли, воды и соли. Возможно, если когда-либо разум воздвиг бы себе деспотический трон, то человек всерьёз захотевший опровергнуть систему Коперника, основываясь на авторитете какой-то книги, был бы повешен. Если в какой-то книге пишут, что она от Бога, это еще не доказательство, что она от Бога; однако несомненно, что наш разум от Бога, что бы не подразумевали под словом Бог. – Разум карает там, где он царит, но карает лишь естественными последствиями преступления или поучением, если только поучение можно называть карой». Штраус потерял место репетитора в семинарии в Тюбингене из-за сочинения «Жизнь Иисуса»; когда же затем он занял место профессора теологии в Цюрихском университете, сельские жители явились туда с цепями, чтобы помешать разрушителю мифа и добиться его отставки.

Выйти далеко за пределы поставленной себе Штраусом цели - в критике старого мировоззрения с точки зрения нового - удалось другому мыслителю, *Бруно Бауэру*. Фейербах был представителем воззрения, по которому существо человека есть в то же время его высшее существо, а всякое иное, ещё более высшее, есть лишь иллюзия, созданная им по своему образу и подобию и поставленная им самим над собой; это воззрение мы встречаем и у Бруно Бауэра, но в гротескной форме. Выражения, в которых он описывает, как человеческое «я» пришло к созданию своего иллюзорного противоположения, показывают, что они продиктованы не стремлением к пониманию религиозного сознания, как у Штрауса, но радостью разрушителя. Он говорит: «Всепоглощающее «я» испугалось самого себя; оно не отважилось признать себя в качестве Всего, в качестве самой всеобщей силы, то есть, сохранило религиозный дух и

завершило отчуждение от себя тем, что свою всеобщую силу противопоставило самому себе как чужую силу; в страхе и дрожи перед этой силой оно работало ради своей сохранности и блаженства». Бруно Бауэр представляет собой личность, которая начинает пробовать своё темпераментное мышление на всём, что существует. То, что мышление призвано проникать в суть вещей, он как своё убеждение перенял из мировоззрения Гегеля. Однако у него, в отличие от Гегеля нет задатков, чтобы дать мышлению результативно изживать себя в мыслительном построении. Его мышление непродуктивно, но критично. Он почувствовал бы себя ограниченным одной определённой мыслью, одной позитивной идеей. Он не хочет, как это делал Гегель, базировать критическую силу мышления, исходя из одной мысли, как из определённого исходного пункта. «Критика - с одной стороны - есть последнее деяние определённой философии, которая должна освободиться от позитивной определённости, ещё ограничивающей её истинную всеобщность; поэтому критика - с другой стороны - есть предпосылка, без которой эта философия не может подняться к последней всеобщности самосознания». Таково вероисповедание сочинения *«Критика мировоззрения»*; этого вероисповедания придерживался Бруно Бауэр. «Критика» не верит в мысли, идеи, но только в мышление. «Только теперь человек найден» - торжествует Бауэр. Ибо человек ничем больше не связан, как только своим мышлением. Человеческое состоит не в том, чтобы отдавать себя чему-то вне человеческого, а в том, чтобы перерабатывать всё в горниле мышления. Не отображением другого существа должен быть человек, но, прежде всего «человеком», а достичь этого он может, только становясь им с помощью своего мышления. Мыслящий человек есть истинный человек. Не что-либо внешнее, не религия, право, государство ит.д. может сделать человека человеком, но только одно мышление. В Бауэре выступает бессилье мышления, которое хочет, но не может достигнуть самосознания.

Непредвзято и без предпосылок рассматривать «Человека», того, которого Фейербах объявлял высшим существом, о котором Бруно Бауэр утверждал, что он может быть найден только с помощью критического мировоззрения – такую задачу поставил себе *Макс Штирнер* (1806-1856гг.) в своей появившейся в 1845г. книге «Единичный и его собственность». Штирнер находит: «В сильном *отчаянии* Фейербах нападает на христианство во всём его объёме не для того, чтобы отбросить его, - о, нет! - а для того, чтобы притянуть его к себе, чтобы последним усилием совлечь его, давно желанное, вечно далёкое, с его неба и навеки соединить с собой. Разве это не отчаянная борьба не на жизнь, а на смерть, и в то же время разве это не христианская тоска и жажда потустороннего? Герой не хочет войти в потустороннее, а хочет притянуть его к себе и заставить сделаться «посюсторонним». И разве с тех пор весь мир не кричит - одни с большим, другие с меньшим сознанием - что главное - это то, что «здесь», что небо должно спуститься на землю и царство небесное осуществится уже здесь?» Штирнер противопоставляет воззрению Фейербаха резкое возражение: «Высшая существо есть, разумеется, существо человека, однако именно потому, что это его *существо*, а не он сам, то совершенно безразлично, видим ли мы это существо вне человека и рассматриваем в качестве «Бога», или же находим это существо в нём и называем «существом человека» или «Человеком». Я - ни Бог, ни *тот* «Человек», ни высшее существо, ни *моё* существо, и поэтому по сути всё равно, считаю ли я, что существо во *мне* или вне *меня*. Да, мы поистине всегда мыслим высшее существо в двух потусторонностях: во внутренней и во внешней одновременно, ибо «дух Божий», по христианскому воззрению, - есть также и «наш дух» и «живёт в нас». Он живёт на небе и живёт в нас; мы, бедные создания суть только его «обитатели», и если Фейербах разрушает еще и его небесное жилище и заставляет со всем скарбом переселиться в нас, в его земное жилище, мы будем уж слишком

переполнены». Пока отдельное человеческое «я» устанавливает какую-либо силу, от которой оно чувствует себя зависимым, оно рассматривает себя не со своей точки зрения, но с точки зрения этой посторонней силы. Не оно владеет собой, а эта сила владеет им. Религиозный человек говорит: есть божественное Первосущество, а его отображение есть человек. Им *владеет* его божественный прообраз. Гегельянец говорит: есть всеобщий мировой разум, который реализует себя в мире, чтобы достичь своей вершины в человеческом «я». Итак, мировой разум владеет «я». Фейербах говорит, что есть существо (сущность) человека, и каждый отдельный человек есть индивидуальное отображение этого существа. Следовательно, каждым отдельным человеком владеет «существо человечества». Ибо *действительно существует* лишь отдельный человек, а не «понятие человечества как рода», которое Фейербах ставит на место божественного существа. Если же отдельный человек ставит над собой «человека как род», то здесь он также теряет себя в иллюзии, как если бы он чувствовал себя в зависимости от некоего личного Бога. Поэтому заповеди, которые христианин считает установленными от Бога и вследствие этого обязательными для себя, для Фейербаха становятся заповедями, существующими постольку, поскольку они соответствуют общей идее человека. Человек судит о своей нравственности и спрашивает себя: соответствуют ли мои поступки как отдельного человека тому, что согласно с существом всеобщего человеческого? Ибо Фейербах говорит: «Если существо человека является высшим существом человека, то на практике высшим и первым законом должна быть любовь человека к человеку. Номо homini deus est. (Человек человеку – Бог). *Этика... в себе и сама по себе есть божественная сила.* Моральные отношения сами по себе являются истинными религиозными отношениями. Жизнь вообще, в своих существенных, субстанциональных отношениях имеет целиком божественную природу. Всё верное, истинное, доброе повсюду имеют свою спасительную основу в самих себе, в своих свойствах. Свята и будет свята дружба, свята собственность, свят брак, свято благополучие любого

человека, но свято в себе и само по себе». Итак, существуют общечеловеческие силы, этика – одна из них. Она свята в себе и сама по себе; индивидуум должен подчиняться ей. Этот индивидуум не должен хотеть того, что он хочет из себя, но того, что соответствует смыслу святой этики. Этика *владеет* им. Штирнер характеризует этот взгляд: «На место Бога отдельной личности ставится Бог общий для всех, а именно «Человек»: «для всех нас наивысшее – быть Человеком. Но так как никто не способен быть полностью тем, что означает идея «Человек», то этот Человек остаётся для отдельного человека некой возвышенной потусторонностью, недостижимым высшим существом – Богом». Однако таким высшим существом является *мышление*, которое критическое мировоззрение делает Богом. Вот почему Штирнер не может остановиться на мышлении. «Критик боится стать догматиком или сформулировать догматические положения. Конечно, вследствие этого он превратился бы в свою противоположность, стал бы догматиком; он стал бы, насколько он был хорош как критик, настолько же плохим как догматик... «Только не догма!» - вот его догмат. Ибо критик стоит на одной и той же почве с догматиком, на почве *мысли*. Подобно последнему, он всегда исходит из какой-нибудь мысли, но отличается от него тем, что не консервирует принципиальную мысль в *процессе осмысления*, то есть не даёт ей стать стабильной. Он совершает только мыслительный процесс, противопоставляя его вере в мысль, признаёт только поступательное движение мысли в противоположность её неподвижности. Перед критикой не застрахована никакая мысль, ибо критика есть само мышление или сам мыслящий дух... Я не противник критики, то есть я не догматик, и зубы критика, которыми он раздирает догматика, меня не ранят. Был бы я «догматиком», я бы выше всего поставил догмат, то есть какую-либо мысль, идею, принцип и завершил бы это как «систематик», тем, что воздвиг бы систему, мыслительное строение. Если бы наоборот, я был критик, значит противник догматизма, то я вёл бы борьбу за свободное мышление против порабощающей мысли, защищал бы мышление против уже

осмысленного. Но я не борец за какую-то мысль или за мышление...». Каждая мысль порождена индивидуальным «я» отдельного человека, даже если это мысль о собственном существе. И если человек полагает, что он познаёт своё собственное «я», хочет как-либо описать его в соответствии со своим существом, он уже делает это «я» зависимым от этого существа. Я могу выдумать то, что хочу: но как только я определяю себя понятийно, дефинирую, я делаю себя рабом того, что предоставляет мне понятие и определение. Гегель делал «я» проявлением разума, то есть он сделал его зависимым от разума. Но все подобные зависимости не могут устоять перед «я», ибо все они взяты именно из него. Таким образом, они держатся на том, что «я» обманывает себя. На самом деле оно независимо. Ибо всё, от чего оно должно зависеть, оно должно сначала само породить. Оно должно взять из себя нечто, для того, чтобы подобно «призраку» поставить над собой. «Человек, в твоей голове бродят привидения, ты слишком одержим! Ты слишком много вообразил себе и рисуешь себе целый мир богов, который будто бы существует для тебя, – царство духов, для которого ты, якобы призван, идеал, манящий тебя. Ты одержим навязчивой идеей!» Поистине, никакое мышление не может подступиться к тому, что живёт во мне как «я». Посредством моего мышления я могу входить во всё, и только перед моим «я» мне приходится остановиться. Его я не могу помыслить, его я могу только *пережить*. Я не есть воля; я не есть идея, и столь же мало являюсь я подобием Божества. Всё другие вещи я делаю себе понятными посредством моего мышления. Посредством «я» я живу. У меня нет необходимости дефинировать дальше, описывать; ибо я переживаю себя в каждый момент. Описывать мне надо только то, что я не переживаю непосредственно, что вне меня. Не имеет смысла, если я хочу себя самого, которого я всегда имею как вещь, понять ещё и как мысль, как идею. Если передо мной камень, то я стараюсь пояснить себе посредством моего мышления, что это камень. Что такое я сам, мне не нужно объяснять себе; ибо именно этим я живу. Штирнер отвечает на одно возражение против его книги: «Единственный – это слово, а относительно слова надо ведь что-то *думать*, слово должно

иметь какое-то мыслительное содержание. Но Единственный – это слово, *не содержащее мысли*, мыслительного содержания у него нет. - Что же тогда является его содержанием, если это не мысль? Одно, которое не может повториться дважды, следовательно, не может быть *выражено*; ибо, если оно могло бы быть выражено, выражено действительно и полно, оно тем самым было бы повторено второй раз, «выражение» было бы таким повторением. – Поскольку содержание термина «Единственный» не имеет мыслительного содержания, постольку оно немислимо и несказуемо; но поскольку оно несказуемо, эта завершенная фраза, в то же самое время *не является фразой*. - Только тогда, когда ты не высказываешь ничего, и ты был всего лишь *назван*, ты был признан как «ты». Поскольку о тебе было высказано *нечто*, ты уже признан как это нечто (человек, Бог, христианин и так далее). Но Единственный не высказывает ничего, ибо он есть всего лишь имя, высказывает лишь, что ты - это «*ты*», ничего иного, как то, что ты есть, что ты есть Единственное «Ты», что ты сам есть. Тем самым ты становишься предикатом, сказуемым, но в то же время неопределяемым, не имеющим назначения, не подлежащем закону, и так далее». (См. Афоризмы Штирнера, изданные Дж. Г. Макаем стр.116). Уже в 1842г. Штирнер в одной статье в «Рейнской газете» высказывался о «неверном принципе нашего воспитания и реализме», где говорит о том, что для него мышление, знание не может проникнуть к ядру личности. Вот почему он считает неправильным тот педагогический принцип, когда односторонним образом за центральное принимается не это личностное ядро, а знание. «Знание, не столь очищенное и концентрированное, чтобы увлечь волю, или, иными словами, знание, которое лишь отягощает меня, как некое имущество, скарб, вместо того, чтобы целиком и полностью сопутствовать мне, так, чтобы свободно движущееся «я», не будучи стеснено никаким волокущимся вслед имуществом, со свежим чувством проникало в мир; итак, такое знание, которое не стало *личным*, представляет собой слишком слабую подготовку к жизни...Если стремление нашего времени состоит в том, чтобы после обретения *мыслительной свободы*, довести

последнюю до совершенства, благодаря чему она превратится в *свободу воли*, чтобы реализовать последнюю в качестве принципа новой эпохи, то конечной целью педагогики должно быть не *знание*, а порождённая знанием воля. А наглядным выражением того, к чему педагогика должна стремиться является: *личный или свободный человек....* Как в некоторых других сферах, в педагогике не дают прорываться свободе, силам оппозиции не дают сказать и слова: желают *покорности*. Ставится целью лишь формальная и материальная дрессировка и, хотя из этого гуманистического зверинца выходят только учёные, только «полезные граждане», реалисты, ни те, ни другие, однако *покорными* людьми не становятся... *Знание* должно умереть, чтобы снова воскреснуть как *воля*, как свободная *личность*, ежедневно создающая себя заново». Только личность Единственного может служить источником того, что он делает. Нравственный долг не может быть заповедью, данной человеку откуда-либо, но целью, которую он сам себе поставил. Это иллюзия, если человек считает, что он делает нечто, следуя заповеди некоей всеобщей священной этики. Он делает это, поскольку жизнь его собственного «я» побуждает его к этому. Я люблю своего ближнего не потому, что следую священной заповеди возлюбить ближнего, но потому, что моё «я» влечёт меня к ближнему. Я не *обязан* его любить; я *хочу* его любить. То, что люди хотели, они установили над собой в качестве заповедей. В этом пункте легче всего не понять Штирнера. Он ведь не отрицает *моральных поступков*. Он отрицает только *моральные заповеди*. То, как человек поступает, если он понимает себя правильно, само по себе задаёт моральный миропорядок. Моральные предписания для Штирнера - всего лишь призрак, навязчивая идея. Они обуздывают нечто, к чему сам по себе приходит человек, совершенно поддавшись своей природе. Абстрактный мыслитель, конечно, возразит: разве нет преступников? Разве позволительно им поступать так, как предписывает им их природа? Этот мыслитель предвидит всеобщий хаос, если моральные предписания потеряют для человека свою святость. Им Штирнер мог бы ответить так: Разве в природе нет болезней? Разве они не происходят по

столь же вечным, железным законам, как и всё здоровое? И разве поэтому мы не можем различать больного и здорового? Сколь мало разумному человеку придёт в голову считать больного здоровым потому, что тот произошёл по точно таким же природным законам, столь же мало хотелось бы Штирнеру считать аморальное моральным, оттого, что первое возникает так же как второе, если Единственный предоставлен самому себе. Но то, что отличает Штирнера от абстрактных мыслителей, есть его убеждённость в том, что в человеческой жизни, если Единственные (отдельные люди) предоставлены самим себе, моральное будет господствующим точно так же, как здоровое в природе. Он верит в нравственное благородство человеческой природы, в свободное развитие моральности из индивидуумов; ему кажется, что абстрактные мыслители в такое благородство не верят; поэтому он считает, что они принижают природу индивидуума, делая его рабом всеобщих заповедей, средств по надзору за человеческим поведением. Много злого и скверного должны иметь в глубине души эти «моральные люди», полагает Штирнер, которые настоятельно требуют моральных предписаний; у них, должно быть, совершенно нет любви, ибо ту любовь, которая должна была бы возникать в них как свободный порыв, они хотят приказать себе заповедью. Когда двадцать лет тому назад в одной серьёзной книге с упрёком говорилось: «Сочинение Макса Штирнера «Единственный и его собственность» разрушает дух и человечество, право и государство, истину и добродетель, как якобы, кумиры мыслительного рабства и свободно исповедует лозунг: «для меня нет ничего, превыше меня!»» (Генрих фон Трайчке, Германская история), то это есть всего лишь доказательство того, как может быть неправильно понят радикальный способ выражения, свойственный Штирнеру, перед глазами которого человеческий индивидуум предстаёт как нечто столь величественное, возвышенное, Единственное и свободное, что даже высокий полёт мыслительного мира не в силах его достичь. Во второй половине столетия Макс Штирнер был почти что забыт. Благодаря усилиям Джона Генри Макая, мы имеем сегодня картину его жизни и характера. В своей книге

«Макс Штирнер, его жизнь и труды» (Берлин 1898г.) он проработал всё то, что предоставили ему многолетние исследования в качестве материала для характеристики, по его мнению, «наиболее смелого и последовательного мыслителя».

Как и другие мыслители нового времени, Штирнер встаёт перед фактом требующего понимания самосознающего «я». Другие ищут средства, чтобы понять это «я». Это понимание наталкивается на трудности, поскольку между картиной природы и картиной духовной жизни образовалась широкая пропасть. Всё это Штирнер оставляет без внимания. Он предстоит перед фактом самосознающего «я», и использует всё, что он может выразить, исключительно для того, чтобы указать на этот факт. Он хочет так говорить об «я», чтобы каждый сам смотрел на это «я», и никто не смог бы избежать этого рассматривания «я», говоря: «я» - это то, или иное. Штирнер хочет указать не на идею, не на мысль об «я», но на само живое «я», которое личность находит в себе.

Образ мыслей Штирнера является противоположным полюсом образа мыслей Гёте, Шиллера, Фихте, Шеллинга, Гегеля и как таковой есть явление, которое с известной необходимостью должно было выступить на новом этапе мировоззренческой эволюции. Перед духом Штирнера ярко выступил факт самосознающего «я». К любому мыслительному продукту он относился так, как мог бы отнестись мыслитель, желающий понять мир лишь посредством мысли, к мифической образной картине мира. Перед этим фактом для него исчезало всё остальное содержание мира, насколько это последнее указывало на связь с самосознающим «я». Он поставил самосознающее «я» в полностью изолированное положение.

Штирнер не чувствовал, что, поставив «я» в такое положение, он столкнётся с трудностями. Последующие десятилетия не проявили своего отношения к такой изолированной позиции «я». Ведь эти десятилетия были, прежде всего, заняты тем, чтобы создать картину природы под влиянием естественнонаучного образа мыслей. После того как Штирнер выявил одну сторону новейшего сознания - факт самосознающего «я», эпоха отвлекает свой взгляд от

этого «я» и обращает свой взгляд туда, где найти это «я» нельзя - на картину мира.

Первая половина девятнадцатого века породила свои мировоззрения из идеализма. Если при этом перебрасывался мост к естествознанию, что делали Шеллинг, *Лоренц Окен* (1779-1851гг.), *Генрик Штеффенс* (1773-1845гг.), то производилось это с точки зрения идеалистического мировоззрения и в интересах последнего. Время еще столь мало созрело для того, чтобы естественнонаучные мысли сделать плодотворными для мировоззрения, что даже гениальные воззрения Жана Ламарка об эволюции наиболее совершенных организмов из простейших, полностью осталась без внимания, и что когда Жоффруа де Сент Гиллар, высказал, дискутируя в 1830г. с Гувером, мысль о всеобщем природном родстве всех организмов, потребовался гений Гёте, чтобы оценить перспективность этой идеи. Изобилие естественнонаучных результатов, которое принесла первая половина столетия, только поставило перед мировоззренческой эволюцией новые мировые загадки, а именно, после того как само понимание природы открыло Чарльзу Дарвину в 1859г. новые перспективы для познания мира живых существ.

конец первого тома

перевёл с немецкого А.Демидов 20.10.2007

ОТ ПЕРЕВОДЧИКА

Перевод выполнен по тексту прижизненного издания **“Die Raetsel der Philosophie”** in ihrer Geschichte als Umriss dargestellt von **Dr. Rudolf Steiner, ERSTER BAND**, Berlin, Verlag Siegfried Gronbach, 1914; а также по тексту **“Die Raetsel der Philosophie”**, 1985, Rudolf Steiner Verlag, Dornach/Schweiz.

При работе использовался также русский перевод, циркулировавший в самиздате с семидесятых годов прошлого века; он содержал множество ошибок и пропусков, что послужило одной из причин, побудивших переводчика выполнить перевод заново. Готовится интернет-публикация второго тома в исправленном и дополненном переводе Е.Хорина; она будет содержать примечания к обоим томам и ссылки на источники.

Второй причиной, побудившей заново перевести «Загадки философии» и, благодаря интернет-публикации, сделать текст как можно доступнее, было то, что может быть характеризовано словами Р.Штейнера из предисловия к «Философии свободы»: «Сказанное в этой книге может оказаться приемлемым для многих из тех, кто по тем или иным, имеющим для них значение причинам, не хочет иметь никакого дела с результатами моих духовнонаучных исследований». По моему мнению, эти слова, сказанные Р.Штейнером о «Философии свободы», можно с полным, если не с большим правом отнести и к «Загадкам философии».

Первый том охватывает мировоззренческую эволюцию на протяжении более чем двух тысячелетий от Ферекида Сиросского (бв. до Р.Х), сделавшего первый шаг на пути трансформации мифологических образов Хроноса, Зевса и Хтона в современные понятия времени, пространства и материи, до Макса Штирнера (1806-1856гг.), этический индивидуализм которого перекликается с этическим индивидуализмом «Философии свободы». Изучение книги «Загадки философии» позволяет понять, насколько естественно и органично антропософия как духовная наука и философия вытекает из предшествующего развития

философской мысли Гёте, Шиллера, Шеллинга, Фихте и Гегеля.

Четыре этапа мировоззренческой эволюции обусловлены по Р.Штейнеру тремя этапами эволюции сознания; 1 - образное представление, выраженное в мифологии; 2 - мыслительное переживание, обусловившее начало и расцвет древнегреческой философии и; 3 - пробуждение «я»-сознания, происходившее от первых веков христианства до наших дней.

Потребность «я»-сознания определить своё место в картине мира стала основной движущей силой немецкой идеалистической философии, которая после Гегеля была вытеснена материализмом, а в 20 веке на протяжении нескольких десятилетий третировалась в России как антимарксистская. Вот почему антропософские идеи, непосредственно вытекающие из немецкого идеализма, до сих пор встречаются в России столь мало понимания. Впрочем, Р.Штейнер отдаёт справедливую дань и достижениям материализма; описывая самые различные мировоззрения с глубокой древности до наших дней, он следует правилу: не вносить своего, но вживаться в строй мыслей того или иного философа. Антропософ, по его мнению «должен уметь, имея дело с идеалистом мыслить идеалистически, а в случае материалиста - материалистически».

Материалистическая наука давно открыла, что стадии биологического развития отдельного организма и вида в целом, онтогенез и филогенез, совпадают. Нельзя сделаться в биологическом смысле человеком, не пройдя в утробе матери по древним ступеням биологической эволюции. Можно предположить, что это правило имеет место и в случае духовного формирования личности: нельзя стать полноценной личностью, не пройдя по тем мировоззренческим ступеням, по которым проходило человечество в целом. Вот почему неотъемлемой частью образования должны стать помимо общей истории культуры, общее религиоведение, история философии, искусства, науки и права. При этом не следует стесняться называть вещи своими именами и ставить дикаря или невежду с его

традициями на подобающую ступень на эволюционной лестнице.

Фихте весьма остроумно высказывался по этому поводу: «Если человек поставлен в круг, обусловленный обычным опытом, он и мыслит шире, и суждение выносит более верно, чем, может быть, в любом ином случае; однако большинство людей окончательно заблуждаются, впадают в ослепление, как только им приходится хоть чуть-чуть выйти за границы этого круга. Если невозможно снова возжечь в них когда-то погасшую искру высшего гения, надо оставить их в покое в этом круге и, поскольку они в нём нелишни и полезны, признать за ними их полноценность в этом круге. Но если они, вследствие этого, сами потребуют низвести до своего уровня то, к чему они не могут подняться, если, например, они потребуют, чтобы все печатные издания можно было использовать наподобие кулинарной книги, задачника или служебного устава и будут поносить всё, что не может быть использовано таким образом, - они совершат тем самым величайшее преступление».

Величайшее преступление совершают и те, кто хочет замкнуться в узких профессиональных рамках, ибо вера мертва не только без добрых дел. Она мертва, если хотят ограничиться религиозным поклонением, отказываясь познавать предмет своей веры.

Не следовало бы по примеру Жан-Поля считать, что: «Окна философских аудиторий слишком высоки, чтобы из них открывался вид на закоулки реальной жизни», - ведь рано, или поздно, то, что происходит в философских аудиториях, выплёскивается на улицы.

«Вся культура должна быть направлением всех сил к единой цели - полной свободе, то есть к полной независимости от всего, что не есть мы сами, наше чистое «я» (разум и нравственный закон), ибо лишь это поистине наше». И.Г.Фихте

