

ИНГ Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Шеллинг Ф. В.

Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах.

1809

Последующее изложение нуждается, по мнению автора, лишь в немногих предварительных замечаниях.

Так как к сущности духовной природы прежде всего относят разум, мышление и познание, то противоположность между природой и духом естественным образом рассматривалась сначала именно в этом аспекте. Твердая вера в то, что разум свойствен только людям, убежденность в совершенной субъективности всякого мышления и познания и в том, что природа полностью лишена разума и способности мышления, наряду с господствующим повсюду механическим типом представления – ибо вновь пробужденное Кантом динамическое начало перешло лишь в некий высший вид механического и не было познано в своей тождественности с духовным началом – достаточно оправдывают такой ход мысли. Теперь корень противоположности вырван, и утверждение более правильного воззрения может быть спокойно предоставлено общему поступательному движению к более высокому познанию.

Настало время для выявления высшей или, скорее, подлинной противоположности – противоположности между необходимостью и свободой, рассмотрение которой только и вводит в глубочайшее средоточие философии.

После первого общего изложения своей системы (в "Журнале умозрительной физики"), продолжение которого было, к сожалению, прервано внешними обстоятельствами, автор данной работы ограничивался лишь натурфилософскими исследованиями; поэтому, если не считать положенного в работе "Философия и религия" начала, оставшегося ввиду неясности изложения недостаточно отчетливым, он в настоящей работе впервые излагает с полной определенностью свое понятие идеальной части философии; для того чтобы то первое сочинение обрело свое значение, необходимо сопроводить его данным исследованием, в котором уже в силу самой природы предмета неизбежно должны содержаться более глубокие выводы о системе в целом, нежели в каких бы то ни было исследованиях более частного характера.

Невзирая на то что автор до сего времени нигде (исключая его работу "Философия и религия") не высказывал своего мнения о главных проблемах, которые будут здесь затронуты, – о свободе воли, добре и зле, личности и т. д., это не помешало кое-кому приписывать ему по собственному разумению мнения, даже по своему содержанию совершенно не соответствующие упомянутому, по-видимому, оставленному без всякого внимания сочинению. Много неверного по ряду вопросов, в том числе и по рассматриваемым здесь, было высказано якобы в соответствии с основными положениями автора также его непрошеными так называемыми последователями.

Сторонников в собственном смысле слова, казалось бы, может иметь лишь сложившаяся, законченная система. Такого рода систему автор до сих пор еще нигде не предлагал вниманию читателей и разрабатывал лишь отдельные ее стороны (причем их также часто лишь в какой-либо отдельной, например полемической, связи). Тем самым он считал, что его сочинения следует рассматривать как фрагменты целого, усмотреть связь между которыми возможно при большей проницательности, чем присущая обычно сторонникам и большей добной воли, чем у противников. Поскольку единственное научное изложение его системы осталось незавершенным, оно оказалось никем не понятым в своей подлинной тенденции или понятым очень немногими. Тотчас после появления этого фрагмента начались его дискредитация и искажение, с одной стороны, пояснения, переработки и переводы – с другой, причем наибольшим злом было переложение мыслей автора на некий якобы более гениальный язык (поскольку

инг ф. философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff именно в это время умами овладел совершенно безудержный поэтический дурман). Теперь как будто наступило время более здравых порывов. Возрождается стремление к верности, усердию, к глубине. Люди начинают видеть в пустоте тех, кто рялся в сентенции новой философии, уподобляясь героям французского театра или канатным плясунам, то, чем они являются в действительности. Что касается тех, кто на всех рынках твердили, как напевы под шарманку, ухваченное ими новое, то они вызвали наконец такое всеобщее отвращение, что вскоре уже не найдут слушателей, особенно если критики, не стремящиеся, впрочем, причинить зло, перестанут утверждать при слушании каждой непонятной рапсодии, в которую вошли несколько оборотов известного писателя, что она написана в соответствии с его основными положениями. Уж лучше считать подобных рапсодов оригинальными писателями, в сущности ведь все они хотят ими быть, а многие из них в известном смысле таковыми и являются.

Пусть же данное сочинение послужит устраниению ряда предвзятых мнений, с одной стороны, и пустой, безответственной болтовни - с другой.

И наконец, мы хотели бы, чтобы те, кто открыто или замаскированно выступал против автора в данном вопросе, изложили бы свое мнение столь же откровенно, как это сделано здесь. Полное владение предметом делает возможным его свободное отчетливое изложение - искусственные же приемы полемики не могут быть формой философии. Но еще больше мы желаем, чтобы все более утверждался дух совместных устремлений и слишком часто овладевавший немцами сектантский дух не препятствовал обретению познания и воззрений, полная разработка которых испокон веку была предназначена немцам и к которым они, быть может, никогда не были ближе, чем теперь.

Мюнхен, 31 марта 1809

Задачей философских исследований о сущности человеческой свободы может быть, с одной стороны, выявление правильного ее понятия, ибо, сколь ни непосредственным достоянием каждого человека является чувство свободы, оно отнюдь не находится на поверхности сознания и даже для того, чтобы просто выразить его в словах, требуется более, чем обычная чистота и глубина мышления; с другой стороны, эти исследования могут быть направлены на связь этого понятия с научным мировоззрением в его целостности. Поскольку же понятие никогда не может быть определено в его единичности и обретает полную научную завершенность лишь посредством установления его связи с целым, причем это в первую очередь относится к понятию свободы, которое, если оно вообще обладает реальностью, должно быть не только подчиненным или второстепенным понятием, но и одним из господствующих центральных пунктов системы, то обе названные стороны исследования здесь, как и повсюду, совпадают. Правда, в соответствии с древним, но отнюдь не забытым преданием понятие свободы вообще несовместимо с системой, и любая философия, претендующая на единство и целостность, неизбежно ведет к отрицанию свободы. Оправдывать общие утверждения такого рода нелегко, ибо совершенно неизвестно, какие ограничивающие представления связываются со словом "система", в результате чего суждение может оказаться вполне верным, но выражать при этом нечто вполне обыденное. Это мнение может сводиться и к тому, что понятие системы вообще и само по себе противоречит понятию свободы; тогда как же можно допустить - поскольку индивидуальная свобода все-таки тем или иным способом связана с мирозданием в целом (независимо от того, мыслится ли оно реалистически или идеалистически) - существование какой-либо системы, хотя бы только в божественном разуме, системы, наряду с которой существует и свобода. Утверждать в общем, что эта система никогда не может быть постигнута человеческим рассудком, - значит вновь ничего не утверждать, ибо в зависимости от смысла, приданного этому утверждению, оно может быть истинным или ложным. Все зависит от определения принципа, который лежит в основе человеческого познания; для подтверждения же возможности подобного познания можно привести сказанное Секстом об Эмпедокле: "Грамматик и невежда предположат, что такое познание не более чем хвастовство и стремление считать себя выше других - свойства, которые совершенно чужды каждому, кто хоть в какой-либо мере занимается философией. Тот же, кто исходит из физической теории и знает, что учение о познавании подобного подобным является очень древним (оно приписывается Пифагору, но встречается уже у Платона и еще значительно раньше было высказано Эмпедоклом), поймет, что философ претендует на подобное (божественное) познание потому, что только он один, сохранив рассудок чистым и не затронутым злобой, постигает вместе с Богом в самом себе и Бога вне себя". Тем, кто чужд науке, свойственно понимать ее как некое совершенно

инг ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff отвлеченное и безжизненное знание, подобное обычной геометрии. Проще и убедительнее было бы отрицать наличие системы и в воле или в разуме изначального существа, утверждать, что существуют вообще только отдельные воли, каждая из которых является центром для себя и, согласно мнению Фихте, есть абсолютная субстанция каждого Я. Однако стремящийся к единству разум и чувство, утверждающее свободу и индивидуальность, всегда сдерживаются лишь насильственными требованиями, которые недолго сохраняют свою силу и в конце концов отвергаются. Так и Фихте вынужден был засвидетельствовать в своем учении признание единства, хотя и в убогом облике нравственного миропорядка, непосредственным следствием чего оказались противоположность и несообразность в этом учении. Поэтому нам представляется, что, сколько бы доводов в пользу подобного утверждения ни приводилось с чисто исторической точки зрения, т. е. исходя из предшествующих систем (доводов, почерпнутых из существа разума и познания, мы нигде не обнаружили), установление связи между понятием свободы и мировоззрением в целом всегда останется необходимой задачей, без решения которой само понятие свободы останется неопределенным, а философия – лишенной какой бы то ни было ценности. Ибо только эта великая задача есть неосознанная и невидимая движущая сила всякого стремления к познанию, от его низших до его высших форм; без противоречия между необходимостью и свободой не только философия, но и вообще всякое высшее веление духа было бы обречено на гибель, что является уделом тех наук, в которых это противоречие не находит себе применения. Отказ же от этой задачи посредством отречения от разума больше похож на бегство, чем на победу. Ведь с таким же успехом можно было бы отказаться от свободы, обратившись к разуму и необходимости, – как в том, так и другом случае не было бы основания для триумфа.

Более определенно данное мнение было выражено в положении: единственно возможная система разума есть пантеизм, но пантеизм – это неизбежно фатализм. Подобные общие наименования, сразу же определяющие всю совокупность взглядов, бесспорно, являются великолепным открытием. Если для какой-либо системы найдено подходящее название, то все остальное приходит само собой, и нет никакой необходимости тратить силы на подробное исследование того, что составляет своеобразие данной системы. Даже профан может, как только ему даны эти наименования, выносить свои суждения о самом глубоком в человеческом мышлении. Однако при вынесении столь важного утверждения дело все-таки в более точном определении понятия. Ведь если пантеизм означает не что иное, как учение об имманентности вещей в Боге, то вряд ли можно было бы отрицать, что каждое разумное воззрение должно в том или ином смысле тяготеть к этому учению. Однако именно смысл и составляет здесь различие. Бесспорно, с пантеизмом может быть связано и фаталистическое воззрение; однако, что оно не связано с ним в своей сущности, ясствует из того, что многие пришли к пантеизму именно в результате присущего им самого живого чувства свободы. Большинство, если бы оно хотело быть искренним, созналось бы в том, что в соответствии с его представлениями индивидуальная свобода противоречит едва ли не всем свойствам высшего существа, например его всемогуществу. Признание свободы заставляет признавать вне божественной силы и наряду с нею силу, по своему принципу не обусловленную, которая, согласно этим понятиям, немыслима. Подобно тому как Солнце гасит на небосводе все небесные светила, так же, и еще в большей степени, бесконечная сила гасит каждую конечную силу. Абсолютная причинность в едином существе оставляет всем остальным лишь безусловную пассивность. К этому присоединяется зависимость всех существ мира от Бога и то обстоятельство, что даже само продолжение их существования есть лишь постоянно возобновляемое творение, в котором конечное существо производится не как некое неопределенное всеобщее, а как это определенное единичное с такими, а не иными мыслями, стремлениями и поступками. Утверждение, что Бог воздерживается от проявления своего всемогущества, чтобы человек мог действовать, или что он допускает свободу, ничего не объясняет: если бы Бог хоть на мгновение воздержался от проявления своего всемогущества, человек перестал бы быть. Существует ли какой-либо иной выход, преодолевающий эту аргументацию, кроме уверенности в том, что спасти человека и его свободу, поскольку его свобода немыслима в противоположности со всемогуществом Бога, можно, только вводя человека и его свободу в само божественное существо, утверждая, что человек есть не вне Бога, а в Боге и что сама его деятельность входит в жизнь Бога? Отправляясь именно от этого, мистики и религиозные люди всех времен достигали веры в единение человека с Богом, которое, по-видимому, внутреннему чувству необходимо так же, как разуму и умозрению, если не больше. Само Священное писание видит именно в сознании свободы отпечаток и залог веры в то, что мы живем и пребываем в Боге. Как же может необходимым

инг ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff образом противоречить свободе то учение, которое столь многие применяли к человеку именно для того, чтобы спасти свободу?

другое, как обычно полагают, более правильное объяснение пантеизма сводится к тому, что он состоит в полном тождествении Бога с вещами, в смешении твари с творцом, из чего выводится множество других, резких и неприемлемых утверждений. Между тем вряд ли можно найти более полное различие вещей от Бога, чем то, которое мы обнаруживаем у Спинозы, чье учение принято считать классическим образцом пантеизма. Бог есть то, что есть в себе и постигается только из самого себя; конечное же – то, что необходимо есть в другом и может быть понято только исходя из этого другого. Соответственно этому различию очевидно, что вещи отличаются от Бога не по степени или по своим ограничениям, как могло бы показаться при поверхностно воспринятом учении о модификациях, а *toto genere*. Впрочем, каким бы ни было отношение вещей к Богу, они абсолютно отделены от Бога тем, что могут быть только в другом и после другого (а именно в нем и после него), что их понятие производно и было бы совершенно невозможно без понятия Бога; напротив, Бог есть единственно и изначально самостоятельное, само себя утверждающее, к которому все остальное относится лишь как утверждаемое, как следствие к основанию. Только при такой предпосылке значимы другие свойства вещей, например их вечность. Бог вечен по своей природе, вещи же – только вместе с ним и как следствие его бытия, т. е. производно. Именно из-за этого различия все единичные вещи, взятые в своей совокупности, не могут, как обычно предполагается, составить Бога, ибо нет такого соединения, посредством которого то, что по своей природе производно, способно перейти в то, что по своей природе изначально, так же как единичные точки окружности, взятые в своей совокупности, не могут составить окружность, поскольку она как целое необходимо предшествует им по своему понятию. Еще более нелепо мнение, будто в учении Спинозы даже отдельная вещь должна быть необходимо равна Богу. Ибо даже если бы мы и нашли у Спинозы резкое выражение, что каждая вещь есть модификация Бога, то элементы этого понятия настолько противоречивы, что оно распадается непосредственно в своем осмысливании. Модифицированный, т. е. производный, Бог не есть Бог в собственном, высшем смысле; посредством этого единственного добавления вещь вновь занимает свое место, на котором она вечно отделена от Бога. Причина подобных неверных толкований, которым в достаточной степени подвергались и другие системы, заключается в общем непонимании закона тождества или смысла связи в суждении. Ведь даже ребенку можно объяснить, что ни в одном предложении, в котором в соответствии с принятым толкованием высказывается тождество субъекта и предиката, тем самым не утверждается полное совпадение или даже непосредственная связь того и другого; например, предложение "это тело синее" не означает, что тело сине в том и посредством того, в чем и посредством чего оно есть тело, а только следующее: то, что есть это тело, есть и синее, хотя и не в таком же значении. Однако такое предположение, свидетельствующее о полном незнании того, в чем состоит сущность связи, постоянно делается в наше время, когда речь идет о высшем применении закона тождества. Если, например, выдвигается положение: "Совершенное есть несовершенное", то смысл его таков: несовершенное есть не посредством того, что и в чем оно несовершенно, а посредством совершенного, которое в нем есть; в наше же время смысл этого положения таков: совершенное и несовершенное суть одно и то же, все равно друг другу, наихудшее и наилучшее, глупость и мудрость. Или положение: "добро есть зло", что означает: зло не обладает силой быть посредством себя самого; сущее в нем есть (рассмотренное само по себе и для себя) добро; это положение толкуется следующим образом: вечное различие между правым и неправым, добродетелью и пороком отрицается, предполагается, что логически они одно и то же. Или если утверждается, что необходимое и свободное едины, смысл чего состоит в том, что то, что (в конечной инстанции) есть сущность нравственного мира, есть и сущность природы, – это понимается следующим образом: свободное – не что иное, как сила природы, пружина, которая, как и любая другая, подчинена механизму. Аналогичное происходит и с утверждением, согласно которому душа и тело едины; его толкуют таким образом: душа материальна, она есть воздух, эфир, сок нервов и т. п., ибо обратное – что тело есть душа или что в предыдущем утверждении кажущееся необходимым есть само по себе свободное предсматрительно не замечается, хотя оно с таким же основанием может быть выведено из данного утверждения. Подобные недоразумения, если они непреднамеренны, свидетельствуют о такой степени диалектической незрелости, за пределы которой греческая философия вышла едва ли не с первых своих шагов, и заставляют нас считать своим непременным долгом настойчиво рекомендовать основательное изучение логики. Старая глубокомысленная логика различала субъект и предикат как предшествующее и последующее (*antecedens*

инг ф. философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах *filosoffet consequens*) и выражала этим реальный смысл закона тождества. Это отношение сохраняется даже в тавтологическом предложении, если оно не совершенно бессмысленно. Тот, кто говорит: "Тело есть тело", мыслит субъект предложения безусловно иным, нежели предикат, а именно: первое - как единство, второе - как отдельные содержащиеся в понятии тела свойства, которые относятся к нему как *antecendens* к *consequens*. Таков смысл и другого старого объяснения, согласно которому субъект и предикат противопоставляются друг другу как свернутое и развернутое (*implicitum et explicitum*).

Однако, скажут нам сторонники названного выше утверждения, в критике пантеизма речь идет вообще не о том, что Бог есть вс[°] (уклониться от признания этого трудно и при обычном понимании его свойств), а о том, что вещи суть ничто, что эта система уничтожает всякую индивидуальность. Это новое определение как будто противоречит прежнему; ибо если вещи суть ничто, то как же возможно смешивать с ними Бога? Тогда повсюду есть только чистое, незамутненное божество. Или если вне Бога (не только *extra*, но и *praeter Deum*) нет ничего, то как же Он есть вс[°] не только на словах; таким образом, все понятие в целом как бы распадается и превращается в ничто. И вообще возникает вопрос, многое ли достигается посредством возрождения таких общих наименований, которые, быть может, и имеют большое значение в истории ересей, но в применении к созданиям духа, где так же, как в явлениях природы, незначительные определения ведут к существенным изменениям, служат лишь грубым средством. К тому же весьма сомнительно, применимо ли приведенное нами последнее определение даже к Спинозе. Ибо даже если он кроме (*praeter*) субстанции признает лишь ее состояния таковыми он считает вещи, то это, правда, понятие чисто отрицательное, не выражающее ничего существенного или положительного, однако оно служит тому, чтобы определить отношение вещей к Богу, а не тому, что они суть рассмотренные для себя. Из неполноты этого определения нельзя делать вывод, что, согласно этому учению, вещи вообще не содержат ничего положительного (хотя и всегда производного по своему характеру). Наиболее резко Спиноза выражает свою мысль следующим образом: единичное существо есть сама субстанция, рассмотренная в одной из ее модификаций, т. е. следствий. Если мы обозначим бесконечную субстанцию А, бесконечную же субстанцию, рассмотренную в одном из ее следствий, - как А/а, то положительное в А/а, конечно, есть А; однако из этого не следует, что А/а = А, т. е. что бесконечная субстанция, рассмотренная в ее следствии, одинакова с бесконечной субстанцией как таковой; иными словами, не следует, что - не есть особая субстанция, хотя и являющаяся следствием А. Этого, правда, нет у Спинозы; однако, во-первых, речь здесь идет о пантеизме вообще; затем следует задать вопрос: действительно ли данное воззрение несовместимо со спинозизмом самим по себе? Вряд ли кто-либо станет это утверждать, поскольку признано, что лейбницевские монады, которые полностью соответствуют тому, что в приведенном выше выражении есть А/а, не могут рассматриваться как средство решительного опровержения спинозизма. Без такого рода дополнения некоторые высказывания Спинозы остаются совершенно загадочными, например что сущность человеческой души есть живое понятие Бога, понимаемое как вечное (а не как преходящее). Если бы субстанция и пребывала в других своих следствиях А/а, А/с... только временно, то в том следствии, в человеческой душе = а, она пребывает вечно и поэтому вечно и непреходяще отделена в качестве А/а от самой себя в качестве А.

Если же объявить отличительной чертой пантеизма отрицание не индивидуальности, а свободы, то под это понятие подпадут многие системы, которые в остальном существенно от пантеизма отличаются. Ибо во всех предшествующих открытию идеализма системах новейшего времени, как в системе Лейбница, так и в системе Спинозы, отсутствует подлинное понятие свободы; что же касается свободы, как ее мыслят многие среди нас, хвастаясь, что обладают живейшим ее чувством,- свободы, которая сводится просто к господству разумного начала над чувственным началом и вожделениями,- то такую свободу можно без особых усилий совершенно легко и даже с большей определенностью вывести из системы Спинозы. Следовательно, отрицание свободы или ее утверждение покоятся, по-видимому, в общем на чем-то совершенно ином, нежели на приятии или неприятии пантеизма (имманентности вещей в Боге). Если на первый взгляд и кажется, будто свобода, которая не могла устоять в противоположности Богу, погружается здесь в тождество, то можно все-таки утверждать, что эта видимость лишь следствие несовершенного и пустого представления о законе тождества. Принцип закона тождества выражает не то единство, которое, вращаясь в сфере одинаковости, не способно к продвижению и поэтому само бесчувственно и безжизненно. Единство

инг ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff этого закона непосредственно творческое. Уже в отношении субъекта к предикату мы выявили отношение основания к следствию, и закон основания поэтому столь же изначален, как и закон тождества. Поэтому вечное должно быть непосредственно и таково, как оно есть в самом себе, также и основанием. То, основание чего оно есть по своей сущности, есть, следовательно, зависимое и, согласно имманентному воззрению, содержащееся в нем. Однако зависимость не устраниет самостоятельность, не устраниет даже свободу. Она не определяет сущность, а лишь утверждает, что зависимое, каким бы оно ни было, может быть лишь следствием того, от чего оно зависит; зависимость не говорит нам, что это зависимое есть и что оно не есть. Каждый органический индивидуум в качестве ставшего есть лишь посредством другого и постольку зависим по становлению, но отнюдь не по бытию. Нет ничего несообразного, по словам Лейбница, в том, что тот, кто есть Бог, одновременно порожден, или наоборот: так же как нет противоречия в том, что тот, кто есть сын человека, и сам есть человек. Напротив, противоречивым было бы, если бы зависимое или то, что есть следствие, не было бы самостоятельным. Тогда мы имели бы зависимость без зависимого, следствие без того, что из него следует (*consequentia absque consequente*), и поэтому не имели бы действительного следствия, другими словами, все понятие само сняло бы себя. То же относится к пребыванию в другом. Отдельный член, как, например, глаз, возможен лишь в целостности организма; тем не менее, однако, он обладает жизнью для себя, даже своего рода свободой, наличие которой со всей очевидностью доказывается тем, что он подвержен болезни. Если бы то, что пребывает в другом, само не было бы живым, то пребывание было бы без пребывающего, т. е. вообще ничто бы не пребывало. Гораздо более высокая точка зрения проистекает из такого рассмотрения самого божественного существа, чьей идеи полностью противоречило бы следствие, которое не есть порождение, т. е. положение самостоятельного. Бог есть не Бог мертвых, но Бог живых. Невозможно понять, как всесовершеннейшее существо могло бы довольствоваться машиной, пусть даже самой совершенной. Как бы ни мыслить следование людей из Бога, оно никогда не может быть механическим, простым воздействием или свершением, при котором произведенное для самого себя есть ничто; нельзя считать это и эманацией, при которой вытекающее остается таким же, как то, из чего оно вытекает, следовательно, не есть нечто свое, самостоятельное. Следование вещей из Бога есть самооткровение Бога. Но Бог может стать открытым себе лишь в том, что ему подобно, в свободных, действующих из самих себя существах, для бытия которых нет иного основания, кроме Бога, но которые суть так же, как есть Бог. Он говорит, и они суть. Если бы все существа мира были даже только мыслями божественной души, то уже в силу одного этого они были бы живыми. Ведь мысли действительно порождаются душой; однако порожденная мысль – независимая сила, действующая для себя; более того, она обретает в человеческой душе такое значение, что побеждает собственную мать и подчиняет ее себе. Между тем божественное воображение, служащее причиной своеобразия мировых существ, иное, чем человеческое, придающее своим творениям лишь идеальную действительность. То, в чем представлено божество, может быть лишь самостоятельным существом; ибо что же ограничивает наши представления, если не то, что мы видим несамостоятельное? Бог созерцает вещи сами по себе. По себе бытие есть лишь вечное, покоящееся на самом себе, воля, свобода. Понятие производной абсолютности или божественности настолько непротиворечиво, что служит центральным понятием всей философии. Подобная божественность присуща природе. Имманентность в Боге и свобода настолько не противоречат друг другу, что именно только свободное, и поскольку оно свободно, есть в Боге; несвободное же, и поскольку оно несвободно, необходимо вне Бога.

Хотя столь сама по себе общая дедукция и не может, конечно, удовлетворить того, кто стремится к более глубокому пониманию, она показывает во всяком случае, что отрицание формальной свободы не обязательно связано с пантеизмом. Мы не ожидаем, что нам возразят указанием на спинозизм. Немалая решительность нужна для того, чтобы утверждать, будто какая-либо система, сложившаяся в уме человека, есть система разума *к а т е з о к h n* Выскажем раз и навсегда наше определенное мнение о спинозизме! Эта система есть фатализм не потому, что, как она считает, вещи пребывают в Боге, ибо, как мы показали, пантеизм не исключает возможности хотя бы формальной свободы. Следовательно, фатализм Спинозы должен иметь совсем иное, независимое от этого основание. Ошибка его системы заключается отнюдь не в том, что он полагает вещи в Боге, а в том, что это – вещи в абстрактном понятии мировых сущностей, более того – самой бесконечной субстанции, которая для него также есть вещь. Поэтому его аргументы против свободы носят совершенно детерминистский, а отнюдь не пантеистический характер. Он и волю

инг ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff рассматривает как вещь и совершенно естественно приходит к выводу, что в любом ее действии она должна определяться другой вещью, которая в свою очередь определяется другой и т. д. до бесконечности. Отсюда безжизненность его системы, бездушность формы, бедность понятий и выражений, непреклонная жесткость определений, вполне соответствующая абстрактному характеру рассмотрения; отсюда - и совершенно последовательно - его механистическое видение на природу. Разве можно сомневаться в том, что уже динамическое представление о природе должно было бы существенно изменить основные взгляды спиноизма? Если учение о пребывании вещей в Боге составляет основу всей системы, то, прежде чем оно может стать принципом системы разума, в него должна быть по крайней мере привнесена жизненность и свобода от абстракции. Сколько общий характер носят высказывания, что конечные существа суть модификации или следствия Бога; какую пропасть предстоит здесь заполнить и на сколько вопросов еще дать ответ! Спинозизм можно было бы уподобить в его окостенелости статуе Пигмалиона, которую надо было одухотворить теплым дыханием любви; однако и это сравнение не вполне правильно, ибо спинозизм скорее подобен творению, набросанному лишь в общих чертах, в котором, если бы оно было одухотворено, можно было бы обнаружить множество недостающих и незавершенных черт. Его можно скорее сравнить с древнейшими изображениями божеств, казавшимися тем таинственнее, чем меньше им было придано индивидуальных живых черт. Одним словом, это - односторонне реалистическая система, причем такое определение, которое приводится уже не впервые, звучит менее порочаще, чем пантеизм, и значительно правильнее отражает своеобразие спиноизма.

Досадно было бы повторять здесь множество объяснений этой проблемы, которые можно найти в первых работах автора. Целью его неустанного стремления было показать взаимопроникновение реализма и идеализма. Основное понятие Спинозы, одухотворенное принципом идеализма (и измененное в одном существенном пункте), обрело и живую основу в более высоком рассмотрении природы и познанного динамического единства душевного и духовного, из которой вышла натурфилософия; в качестве чистой физики она могла бы существовать и для себя, но в рамках философии в целом всегда рассматривалась только как одна, а именно реальная ее часть, способная подняться до подлинной системы разума, лишь будучи дополнена идеальной частью, в которой господствует свобода. В ней (в свободе), утверждает автор, находится последний потенцирующий акт, посредством которого вся природа преображается в ощущение, в интеллигенцию, наконец, в волю. В последней, высшей инстанции нет иного бытия, кроме воления. Воление есть пräбытие, и только к волению приложимы все предикаты этого бытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится лишь к тому, чтобы найти это высшее выражение.

До этого философия поднята в наше время идеализмом: только отправляясь от него, мы можем начать исследование нашего предмета, ибо в наше намерение отнюдь не входит останавливаться на всех трудностях, которые могут быть связаны и связывались с понятием свободы, если исходить из односторонне-реалистической или догматической системы. Однако каких бы вершин мы ни достигли в этой области благодаря идеализму и сколь ни несомненно, что мы ему обязаны первым совершенным понятием формальной свободы, но и идеализм для себя отнюдь не есть законченная система, и, как только мы хотим прийти в учении о свободе к более точному и определенному пониманию, он оставляет нас в полной растерянности. Заметим прежде всего, что для идеализма, развитого в систему, совершенно недостаточно утверждать, что "истинно действительное есть только деятельность, жизнь и свобода" это утверждение совместимо и с субъективным (неверно самого себя понимающим) идеализмом Фихте; здесь требуется показать и обратное, а именно что основу всего действительного (природы, мира вещей) составляет деятельность, жизнь и свобода или, пользуясь терминологией Фихте, что не только Я (Ichheit) есть все, но и, наоборот, все есть Я (Ichheit). Мысль сделать свободу основой всей философии освободила человеческий дух вообще не только по отношению к самому себе - и произвела во всех отраслях науки более решительный переворот, чем какая-либо из предшествующих революций. Идеалистическое понятие есть подлинное торжество высшей философии нашего времени и особенно ее высшего реализма. Пусть же те, кто судит о нем или приписывает его себе, поразмыслят о том, что глубочайшая его предпосылка есть свобода; в сколь ином свете рассматривали бы и постигали бы они тогда это учение! Лишь тот, кто вкусили свободы, может ощутить потребность уподобить ей вс°, распространить ее на весь универсум. Тот, кто приходит к философии не этим путем, лишь следует за другими и подражает им в их действиях, не чувствуя, чем эти действия вызваны. Всегда будет вызывать

инг ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff недоумение, что Кант, различавший вначале вещи сами по себе от явлений лишь отрицательно в независимости от времени, затем рассматривавший в метафизических разъяснениях "Критики практического разума" независимость от времени и свободу действительно как коррелятивные понятия, не пришел к мысли распространить это единственно возможное положительное понятие бытия самого по себе и на вещи, что позволило бы ему непосредственно возвыситься в своем исследовании до более высокой точки зрения и преодолеть отрицательность, характеризующую его теоретическую философию. Однако, с другой стороны, если свобода есть вообще положительное понятие бытия самого по себе, то исследование человеческой свободы вновь отбрасывается в область всеобщего, поскольку умопостигаемое, которое только и составляет ее основу, есть и сущность вещей самих по себе. Следовательно, одного идеализма недостаточно, чтобы выявить специфическое отличие человеческой свободы, т. е. именно то, что ее определяет. Ошибкой было бы также предполагать, что пантеизм устраняется и уничтожается идеализмом - мнение, которое могло сложиться лишь при смешении пантеизма с односторонним реализмом. Ибо с точки зрения пантеизма как такового совершенно безразлично, содержатся ли вещи в абсолютной субстанции или единичные воли в таком же количестве - в исконной воле. В первом случае пантеизм реалистичен, во втором идеалистичен, основное же понятие остается неизменным. Именно из этого уже становится очевидным, что самые значительные трудности, содержащиеся в понятии свободы, так же не могут быть разрешены самим идеализмом, как и любой другой односторонней системой. Дело в том, что идеализм дает, с одной стороны, только самое общее, с другой - только формальное понятие свободы. Реальное же и живое понятие свободы заключается в том, что она есть способность к добру и злу.

В этом наибольшая трудность всего учения о свободе, ощущавшаяся с давних пор и присущая не только той или иной системе, но и в большей или меньшей степени всем; с наибольшей же очевидностью она проявляется в связи с понятием имманентности. Ибо либо действительное зло допускается, тогда зло неизбежно приходится поместить в бесконечную субстанцию или в исконную волю, что полностью разрушает понятие всесовершеннейшего существа; либо необходимо каким-либо образом отрицать реальность зла, в результате чего одновременно исчезает и реальное понятие свободы. Не меньшая трудность возникает и в том случае, если между Богом и существами мира допускается наличие хотя бы самой отдаленной связи; ибо даже если эта связь ограничивается только так называемым concursus или необходимым участием Бога в действиях твари, которое вследствие существенной зависимости ее от Бога приходится допустить, даже утверждая наличие свободы, то Бог необходимо является источником зла, так как попущение действиям полностью зависимого существа не многим лучше соучастия в них; либо, наконец, и здесь также надо тем или иным способом отрицать реальность зла. Положение, согласно которому все положительное в твари происходит от Бога, должно утверждаться и в этой системе. Если, таким образом, принять, что в зле содержится нечто положительное, то и это положительное идет от Бога. На это можно возразить: положительное в зле, в той мере, в какой оно положительно, есть добро. Тем самым зло не исчезает, но, правда, и не объясняется. Ибо если сущее в зле есть добро, то откуда берется то, в чем есть это сущее, базис, который, собственно, и составляет зло? Совершенно отлично от этого утверждения (хотя оно часто, причем и в недавнее время, смешивалось с ним) то, что в зле вообще нет ничего положительного или, другими словами, что оно вообще не существует (не существует и вместе с другим положительным или в нем), но что все действия в большей или меньшей степени положительны и различие между ними заключается лишь в большей или меньшей степени совершенства, а поскольку такое различие не ведет к противоположности, то зло полностью исчезает. Это - вторая возможная точка зрения, связанная с положением, что все положительное от Бога. Здесь сила, являющая себя в зле, правда, сравнительно менее совершенна, чем сила, проявляющаяся в добре, однако сама по себе или вне такого сравнения она все же совершенство, которое, следовательно, как и всякое другое, должно быть выведено из Бога. То, что мы называем в ней злом, есть лишь меньшая степень совершенства, которая выступает как недостаток лишь в нашем сравнении, в природе же вещей не является таковым. Нельзя отрицать, что это и есть истинное мнение Спинозы. Можно было бы попытаться избежать этой дилеммы следующим образом: положительное, которое идет от Бога, есть свобода, сама по себе индифферентная к злу и добру. Однако если мыслить эту индифферентность не просто отрицательно, а как живую положительную способность к добру и злу, то невозможно понять, как из Бога, рассматриваемого как только благость, может проистекать способность к злу. Из этого, заметим мимоходом, явствует: если свобода действительно есть то,

инг ф. философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff...
чем она должна быть согласно этому понятию (а она безусловно такова), то
сделанная выше попытка вывести свободу из Бога также не может быть признана
верной; ибо если свобода есть способность к злу, то корень ее должен быть
независим от Бога. А в этой связи может возникнуть искушение обратиться к
дуализму. Система же дуализма, если она действительно мыслится как учение о
двух абсолютно различных и независимых друг от друга началах, есть лишь
система разорванности и отчаяния разума. Если же мыслить основную сущность
зла в каком-либо смысле зависимой от основной сущности добра, то вся
трудность происхождения зла из добра, концентрированная, правда, в одной
сущности, от этого скорее увеличится, чем уменьшится. Даже если допустить,
что злая сущность была вначале создана добной и отпала от исконной сущности
по собственной вине, то первое проявление способности к богоопротивному
действию все-таки остается необъяснимым во всех предшествующих системах.
Поэтому даже если устраниТЬ не только тождество, но и всяющую связь существ
мира с Богом, даже если рассматривать все их существование, а тем самым и
существование мира как отпадение от Бога, то это лишь несколько отдалено бы
трудность, но не устранило бы ее. Ведь для того чтобы произтекать из Бога,
существа мира должны были бы уже каким-либо образом существовать до этого,
следовательно, учение об эманации никак не может быть противопоставлено
пантеизму, ибо оно предполагает изначальное существование вещей в Боге и
тем самым со всей очевидностью предполагает пантеизм. Отпадение мира от
Бога может быть объяснено лишь следующим образом: либо оно непроизвольно со
стороны вещей, но не со стороны Бога - тогда вещи ввергнуты в состояние
несчастья и злобы Богом; следовательно, Бог - виновник этого состояния;
либо оно непроизвольно для обеих сторон, вызвано, как утверждают некоторые,
своего рода преизбыtkом сущности - совершенно несостоительное
представление; либо, наконец, оно произвольно совершено вещами,
оторвавшимися от Бога, т. е. следствие вины, за которой последует все более
глубокое падение, тогда эта первая вина уже сама есть зло и не дает,
следовательно, объяснения своего происхождения. Однако без этого
вспомогательного предположения, которое, объясняя происхождение зла в мире,
полностью уничтожает добро и заменяет пантеизм пандемонизмом, в системе
эманации полностью исчезает противоположность между добром и злом: добро,
проходя бесчисленные промежуточные ступени и постепенно слабея, теряется в
том, в чем уже нет даже проблеска добра,- примерно так, как остроумно, но
неубедительно описывает Плотин переход изначального добра в материю и зло.
Согласно его взанию, в ходе постоянного подчинения и отдаления возникает
нечто последнее, за пределами которого уже ничего не может возникнуть, и
именно это (неспособное к дальнейшему продуцированию) есть зло. Другими
словами, если есть нечто после первого, то должно быть и последнее, в
котором уже нет ничего от первого, и это есть материя и необходимость зла.

Из приведенных соображений очевидно, сколь несправедливо относить всю
тяжель этой трудной проблемы к одной системе, тем более что и
предположительно более высокая, противополагаемая ей система также очень
мало удовлетворяет. Не могут здесь помочь и общие места идеализма. С
помощью столь отвлеченных понятий о Боге, таких, как *actus purissimus*,
вроде тех, которые выдвигала древняя философия, или тех, которые все время
создает в своем стремлении по возможности отдалить Бога от природы новая
философия, достигнуть ничего нельзя. Бог есть нечто более реальное, нежели
простой моральный миропорядок, и несет в себе совсем иные и более живые
движущие силы, чем те, которые приписывают ему абстрактные идеалисты с их
скудоумной утонченностью.

Отвращение ко всему реальному, вызывающее опасение, что духовное может быть
осквернено любым соприкосновением с ним, должно, конечно, скрыть от взора и
происхождение зла. Идеализм, базисом которого не служит живой реализм,
становится такой же пустой и отвлеченной системой, как система Лейбница,
Спинозы и любая другая догматическая система. Общий недостаток всей новой
европейской философии с самого начала (он присущ уже философии Декарта)
состоит в том, что природа для нее не существует и что она лишена живой
основы. Поэтому реализм Спинозы столь же абстрактен, как идеализм Лейбница.
Идеализм - душа философии, реализм - ее тело; лишь вместе они составляют
живое целое. Реализм не может дать философии ее принцип, но он должен быть
основой и средством, тем, в чем идеализм осуществляется, претворяется в
плоть и кровь. Философия, которой недостает этого живого фундамента,- а это
обычно является признаком того, что и идеальный принцип изначально был лишь
слабо действенен в ней,- находит свое выражение в тех системах, чьи
отвлеченные понятия о самобытии, модификациях и т. д. резко контрастируют с
жизненной силой и полнотой действительности. Там же, где идеальный принцип
действительно в высокой степени действенен, но не может найти примиряющий и

инг ф. философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff опосредствующий базис, он порождает мрачный и дикий энтузиазм, который находит свое выражение в саморастерзании или в самооскоплении, как у жрецов фригийской богини, что в философии происходит посредством отказа от разума и науки.

Мы сочли необходимым начать наше исследование с правильного определения тех существенных понятий, которые издавна, а особенно в последнее время, постоянно подвергаются искажению. Поэтому все предшествующие замечания следует рассматривать как введение к нашему действительному исследованию. Мы уже сказали: только из основоположений истинной натурфилософии может быть выведено воззрение, полностью соответствующее поставленной здесь задаче. Тем самым мы не отрицаем, что это правильное воззрение было известно отдельным мыслителям. Именно они, не страшась издавна высказываемой в адрес всякой реальной философии браны, обвинений в материализме, пантеизме и т. д., искали живую основу природы и в отличие от догматиков и абстрактных идеалистов, отвергавших их как мистиков, были подлинными натурфилософами (в обоих значениях этого слова).

Натурфилософия нашего времени впервые установила в науке различие между сущностью, поскольку она существует, и сущностью, поскольку она есть лишь основа существования. Это различие существует со временем его первой научной формулировки. Несмотря на то что именно в этом пункте натурфилософия наиболее решительно сворачивает с пути Спинозы, в Германии вплоть до недавнего времени утверждали, что ее метафизические основоположения полностью совпадают со спинозистскими; и несмотря на то что именно это различие ведет к самому определенному различию Бога и природы, это не помешало обвинить ее в том, что Бог в ней смешивается с природой.

Поскольку настоящее исследование основывается именно на этом различии, мы считаем необходимым дать здесь следующее пояснение.

Поскольку до Бога или вне Бога нет ничего, то основа его существования должна быть в нем самом. Это утверждают все философы; однако они говорят об этой основе только как о понятии, не превращая ее во что-то реальное и действительное. Эта основа существования Бога, которую Бог содержит в себе, не есть Бог в абсолютном рассмотрении, т. е. поскольку он существует, ибо это ведь только основа его существования. Она есть природа в Боге, неотделимая от него, но все-таки отличная от него сущность. Пояснить это отношение можно аналогией с отношением между силой тяжести и светом в природе. Сила тяжести предшествует свету как его вечно темная основа, которая сама не есть acti и исчезает в ночи, как только восходит свет (существующее). Даже свет полностью не снимает печать, которая ее замыкает. Поэтому она не есть ни чистая сущность, ни актуальное бытие абсолютного тождества, но следует лишь из его природы; или она есть это тождество, рассмотренное в определенной потенции: ведь и то, что являет себя в отношении к силе тяжести как существующее, само по себе в свою очередь принадлежит основе, и поэтому природа в целом есть все, что находится по ту сторону абсолютного бытия абсолютного тождества. Впрочем, что касается того, что сила тяжести предшествует свету, то это надлежит мыслить не предшествованием во времени и не приоритетом сущности. В круге, из которого все происходит, нельзя считать противоречием, что то, посредством чего порождается одно, само в свою очередь порождается им. Здесь нет ни первого, ни последнего, так как все взаимно друг друга предполагает, одно не есть другое и тем не менее не есть без другого. Бог содержит в себе внутреннюю основу своего существования, которая тем самым предшествует ему как существующему; однако вместе с тем Бог есть prius основы, поскольку основа и в качестве таковой не могла бы быть, если бы Бог не существовал actu.

К такому же различию приводит нас отправляющееся от вещей рассуждение. Сначала следует полностью устраниТЬ понятие имманентности, поскольку посредством этого понятия выражается мертвое пребывание вещей в Боге. Мы, напротив, полагаем, что единственное соответствующее природе вещей понятие есть понятие становления. Однако становление вещей в Боге – в абсолютном значении этого – невозможно, ибо они *toto genere*, или, правильнее было бы сказать, бесконечно, отличны от него. Для того чтобы быть отделенными от Бога, их становление должно происходить из отличной от него основы. Но так как вне Бога ничего быть не может, то это противоречие разрешимо только тем, что основа вещей содержится в том, что в самом Боге не есть он сам, т. е. в том, что есть основа его существования. Если мы хотим сделать эту сущность понятнее с человеческой точки зрения, то следует сказать: это стремление (*Sehnsucht*) порождать самого себя, которое испытывает вечно

инг ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff
единое. Такое стремление не есть само единое, но оно так же вечно, как
единое. Оно хочет породить Бога, т. е. непостижимое единство, однако тем
самым в нем самом еще нет единства. Рассматриваемое для себя, оно есть
поэтому и воля; но воля, в которой нет разума (Verstand), и поэтому не
самостоятельная и не совершенная воля, поскольку разум есть по существу
воля в воле. Тем не менее оно есть воля разума, т. е. его стремление и
вожделение; не сознательная, а предчувствующая воля, чье предчувствие есть
разум. Мы говорим о сущности стремления, рассмотренного само по себе и для
себя; ее необходимо иметь в виду, хотя она давно вытеснена тем более
высоким, которое поднялось из нее, и хотя мы можем познать ее не чувствами,
а лишь духом и мыслью. Вследствие вечного действия самооткровения в мире,
каким мы его теперь видим, все есть правило, порядок и форма; однако в
основе его лежит беспорядочное, и кажется, что оно когда-либо может вновь
вырваться наружу; нет уверенности в том, что где-либо порядок и форма суть
изначальное; все время представляется, будто упорядочено лишь нечто
хаотичное. Это и есть непостижимая основа реальности вещей, никогда не
исчезающий остаток, то, что даже ценой величайших усилий не может быть
разложимо в разуме, но вечно остается в основе вещей. Из этого отдаленного
от неразумного (Verstandlosen) порожден разум в собственном смысле слова.
Без предшествующего мрака нет реальности твари; тьма - ее необходимое
наследие. Только Бог, сам Бог существующий, пребывает в чистом свете, ибо
только он один существует посредством самого себя. Самомнение человека
восстает против такой идеи о своем происхождении из основы и пытается даже
противопоставить этому нравственные доводы. Между тем мы не знаем ничего,
что могло бы более побудить человека всеми силами стремиться к свету,
нежели сознание глубокой ночи, из которой он был вызван к бытию. Малодушные
сетования на то, что тем самым неразумное становится корнем разума, ночь
началом света, отчасти основаны, правда, на непонимании существа дела (на
непонимании того, как при этом воззрении может все-таки сохраняться по
своему понятию приоритет разума и сущности); однако вместе с тем в этом
выражается истинная система современных философов, которые охотно произвели
бы fuitum ex fulgore, для чего, однако, недостаточно даже насильтственной
стремительности фихте. Всякое рождение есть рождение из тьмы на свет; семя
должно быть погружено в землю и погибнуть во тьме, чтобы мог подняться и
раскрыться под лучами солнца прекрасный светлый образ. Человек формируется
в чреве матери, и лишь из мрака неразумного (из чувства, из желания
прекрасной матери познания) вырастают светлые мысли. Следовательно,
изначальное стремление, движущееся к разуму, которого оно еще не знает,
следует представлять себе подобно тому, как мы жаждем неведомого,
безымянного блага; влекомое предчувствием оно движется, как бурно бушующее
море, подобно материи у Платона, под действием темного, неведомого закона,
не будучи способно создать что-либо непреходящее для себя. Однако в
соответствии со стремлением, которое в качестве еще темной основы есть
первое проявление божественного бытия, в самом Боге зарождается внутреннее
рефлексивное представление, посредством которого, поскольку оно не может
иметь никакого другого предмета, кроме Бога, Бог созерцает себя в своем
подобии. Это представление есть первое, в чем Бог, рассматриваемый
абсолютно, осуществлен, хотя только в себе самом; оно вначале у Бога и есть
сам порожденный в Боге Бог. Это представление есть одновременно разум слово
того стремления - и вечный дух, ощущающий в себе слово и одновременно
бесконечное стремление; движимый любовью, которая есть он сам, он изрекает
слово; теперь разум вместе со стремлением становится свободно созидающей,
всемогущей волей и творит в первоначально неупорядоченной природе, как в
своих стихиях, как посредством своего орудия. Первое действие разума в
природе - разделение сил, ибо лишь таким образом он может раскрыть
единство, содержащееся в ней неосознанно, как в семени, и тем не менее
необходимо, подобно тому как в темное желание человека что-либо создать
проникает свет, когда в хаотическом нагромождении мыслей, связанных друг с
другом, но мешающих друг другу проявиться, эти мысли разъединяются и
выступает скрытое в основании, объемлющее их всех единство; или подобно
тому как в растении по мере развертывания и роста сил спадают темные узы
тяжести и выступает скрытое в разделенной материи единство. Поскольку же
эта сущность (изначальной природы) есть не иное, как вечная основа
существования Бога, она должна в себе самой содержать, хотя и замкнутой,
сущность Бога, подобно некоей светящейся в глубоком мраке искре жизни. Но
стремление, возбуждаемое разумом, старается сохранить захваченную им искру
жизни и замкнуться в самом себе, чтобы основа оставалась в нем всегда.
Следовательно, по мере того, как разум или положенный в первоначальную
природу свет возбуждает пытающееся возвратиться в само себя стремление к
разделению сил (к отречению от тьмы), но именно в этом разделении
способствует появлению замкнутого в разделенном единства, скрытой искры

инг ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff света, возникает прежде всего нечто постижимое и единичное, причем не посредством внешнего представления, а посредством истинного во-образования, ибо возникающее во-образуется в природу - правильнее было бы сказать посредством пробуждения, ибо разум пробуждает к жизни скрытое в разделенной основе единство или идею. Отъединенные в этом разделении (но не вполне разобщенные) силы составляют материю, из которой впоследствии формируется тело; живая же связь, возникающая в разделении, следовательно, из глубины основы природы, в качестве средоточия сил, есть душа. Поскольку изначальный разум вызывает к жизни душу из независимой от него основы как нечто внутреннее, душа остается независимой от него, особенной и для себя пребывающей сущностью.

Нетрудно понять, что благодаря противодействию, необходимому для совершенного рождения, глубочайшая связь сил распадается лишь в процессе постепенного развертывания и что на каждой ступени разделения сил в природе возникает новое существо, чья душа тем совершеннее, чем в большей степени в нем содержится разделенным то, что еще нераздельно в других. Показать, как каждый последующий процесс все более приближается к сущности природы, пока наконец при высшем разделении сил не открывается глубочайший внутренний центр, является задачей завершенной натурфилософии. Для настоящей же цели существенно лишь следующее. Каждое возникшее в природе указанным образом существо содержит в себе двойное начало, которое по существу есть одно, рассматриваемое с двух возможных сторон. Первое есть то, посредством чего они отделены от Бога или суть только в основе; однако поскольку между тем, что предобразовано в основе, и тем, что предобразовано в разуме, существует изначальное единство и процесс творения состоит только во внутреннем превращении или преображении первоначально темного начала в свет (ибо разум или положенный в природу свет ищет в основе, собственно говоря, только родственный ему, направленный вовнутрь свет), то темное по своей природе начало есть именно то, которое одновременно преображается в свет, и оба начала, хотя только в определенной степени, едины в каждом природном существе. Начало, поскольку оно происходит из основы и темно, есть своеование твари, которое, однако, поскольку оно еще не поднято до полного единства со светом (в качестве начала разума), еще не вмещает его, есть только страсть или вожделение, т. е. слепая воля. Этому своеованию твари противостоит разум в качестве универсальной воли, которая пользуется этим своеованием и подчиняет его себе как простое орудие. Когда же наконец посредством поступательного преображения и разделения всех сил сокровеннейшая и глубочайшая точка первоначальной тьмы в некоем существе полностью озаряется светом, то воля этого существа, которая, будучи единичной, по-прежнему есть частная воля, сама по себе или в качестве центра всех других частных воль становится единой с изначальной волей или с разумом, из обоих возникает единое целое. Это озарение глубочайшего центра светом совершается среди всех зрячих для нас тварей только в человеке. В человеке содержится вся мощь темного начала и в нем же - вся сила света. В нем - глубочайшая бездна и высочайшее небо, или оба центра. Воля человека есть скрытый в вечном стремлении зародыш Бога, существующего еще только в основе, скрытая в глубине искра божественной жизни, которую узрел Бог, когда он взымел волю к природе. В нем одном (в человеке) Бог возлюбил мир; и это подобие Божие было охвачено в центре желания, когда оно вступило в противоречие со светом. Из-за того, что человек возникает из основы (что он тварен), он содержит в себе относительно независимое от Бога начало; однако из-за того, что именно это начало преображено в свет, не переставая вследствие этого быть темным в своей основе, в нем одновременно зарождается нечто высшее, дух. Ибо вечный дух изрекает единство, или слово, внося его в природу. Но изреченное (реальное) слово есть лишь в единстве света и тьмы (гласных и согласных). Оба эти начала существуют, правда, во всех вещах, однако не в полномозвучии из-за несовершенства того, что возвысились из основы. Следовательно, лишь в человеке полностью высказывается слово, содержащее и не полностью высказанное в других вещах. В изреченном же слове открывает себя дух, т. е. Бог, как существующий actus. Будучи живым тождеством обоих начал, душа есть дух, а дух есть в Боге. Если бы в духе человека тождество обоих начал было столь же неразрывно, как в Боге, то между Богом и человеком не было бы различия, т. е. Бог не открывал бы себя как дух. Следовательно, то единство, которое в Боге нераздельно, должно быть в человеке раздельным - это и есть возможность добра и зла.

Мы со всей решительностью утверждаем возможность зла и постараемся сначала пояснить раздельность обоих начал. Действительность зла - предмет совершенно иного исследования. Поднятое из основы природы начало, которое отделяет человека от Бога, есть в нем самость; однако в единении с

ИНГ Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff идеальным началом она становится духом. Самость как таковая есть дух, т. е. человек есть дух в качестве обладающего самостью, особенного (отделенного от Бога) существа - это объединение и составляет сущность личности. Но благодаря тому что самость есть дух, она вместе с тем поднята из тварности в надтварность, она есть воля, которая зрит себя в полной свободе, уже не орудие созидающей в природе универсальной воли, но есть над всякой природой и вне ее. Дух выше света, ибо он возвышается в природе над единством света и темного начала. Следовательно, будучи духом, самость свободна от обоих начал. Однако она (или своеование) лишь потому есть дух и тем самым свободна и возвышается над природой, что действительно преобразована в изначальную волю (свет); таким образом, хотя она (в качестве своеования) еще остается в основе (поскольку основа всегда должна быть), она - подобно тому как в прозрачном теле возвышенная до тождества со светом материя не перестает от этого быть материей (темным началом) - остается в ней только как носитель и вместилище высшего начала, света. Благодаря тому, однако, что она имеет в себе дух (поскольку дух властвует над светом и тьмой), самость может - если этот дух не есть дух вечной любви - отделиться от света, или, иными словами, своеование может стремиться к тому, чтобы в качестве частной воли быть тем, что оно есть лишь в тождестве с универсальной волей; быть тем, что оно есть лишь постольку, поскольку оно остается в центре (так, как покоящаяся воля в тихой основе природы именно потому и есть универсальная воля, что она остается в основе) и на периферии или в качестве сотворенного (ибо воля тварей в самом деле вне основы, но тем самым есть только частная воля, она не свободна, а связана). Следовательно, таким образом в воле человека происходит отделение ставшей духовной самости (поскольку дух выше света) от света, т. е. разделение начал, неразрывно соединенных в Боге. Если же, напротив, своеование человека остается в качестве центральной воли в основе и божественное отношение начал, таким образом, не нарушается (подобно тому как в центре природы воля никогда не возвышается над светом, но остается под ним в основе как базис) и если вместо духа раздора, который хочет отделить собственное начало от всеобщего, в своеование царит дух любви, то воля божественна по своему характеру и типу. Что именно названное возвышение своеования и есть зло, явствует из следующего. Воля, которая выступает из своей сверхприродности, чтобы, будучи всеобщей волей, сделать себя также частной и тварной, стремится перевернуть отношение начал, возвысить основу над причиной, использовать дух, который она получила лишь для центра, вне его и против твари, из чего происходит разрушение в самой воле и вне ее. Волю человека надлежит рассматривать как связь между живыми силами; до тех пор пока она сама остается в своем единстве с универсальной волей, эти силы также пребывают в божественной мере и равновесии. Но едва только своеование отклоняется от центра как от предназначенному ему места, разрывается и связь между силами; вместо нее теперь господствует лишь частная воля, которая уже не способна, подобно изначальной воле, объединить силы, подчинив их себе, и должна поэтому стремиться сформировать или составить из отделившихся друг от друга сил, из восставшего войска вожделений и страстей (поскольку каждая единичная сила есть также страсть и желание), собственную обособленную жизнь, а это возможно, ибо в зле все еще сохраняется первая связь сил, основа природы. Но так как эта жизнь все-таки не может быть подлинной - она могла бы быть таковой только при первоначальном отношении начал, - то возникает, правда, собственная, но ложная жизнь, жизнь во лжи, порождение беспокойства и гибели. Наиболее близким подобием ее является болезнь; в качестве беспорядка, привнесенного в природное состояние человека злоупотреблением свободой, она есть истинное подобие зла или греха. Болезнь в универсальных масштабах возникает всегда только тогда, когда на поверхность выходят скрытые силы основы, когда раздражимое начало, которое должно было пребывать в безмолвии глубин в качестве внутренней связи сил, само активизируется или когда возбужденный архей покидает свою обитель в центре и выходит на периферию. Напротив, всякое коренное лечение состоит в восстановлении отношения периферии к центру, и переход болезни к здоровому состоянию может, собственно говоря, совершиться только посредством противоположного, а именно посредством возвращения отделенной и единичной жизни во внутренний свет сущности, где снова происходит разделение (кризис). Болезнь единичного также возникает лишь из-за того, что то, что имеет свою свободу или жизнь только для того, чтобы оставаться в рамках целого, стремится быть для себя. Зло, как и болезнь, не есть нечто сущностное, собственно говоря, оно - не более чем видимость жизни, как бы мимолетное ее явление, подобное метеору, колебание между бытием и небытием; тем не менее для чувства оно вполне реально.

Недавно то единственное правильное понятие зла, согласно которому оно основано на положительном обращении или перемещении начал, вновь выдвинул и

инг ф. философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff пояснил глубокими физиологическими аналогиями, в частности аналогией с болезнью, прежде всего франц Баадер.

Все остальные объяснения зла оставляют рассудок и нравственное сознание в равной мере неудовлетворенными. Все они в сущности основываются на снятии зла как положительной противоположности и на сведении его к так называемому *malum metaphysicum* или к отрицательному понятию несовершенства твари. Бог не мог, говорит Лейбниц, дать человеку полное совершенство, не превратив его тем самым в Бога; то же следует отнести и к сотворенным существам вообще; поэтому и необходимы были различные степени совершенства и все виды его ограничения. На вопрос же "Откуда зло?" ответ гласит: оно происходит из идеальной природы твари, в той мере, в которой она зависит не от воли Бога, а от вечных истин, содержащихся в божественном разуме. Область вечных истин есть идеальная причина зла и добра, и ее следует поставить на место материи у древних. Есть, правда, говорит Лейбниц в другом месте, два начала, интеллект и воля, но оба они в Боге. Из разума проистекает начало зла, хотя сам он не становится из-за этого злым; ибо он представляет природные существа такими, какие они суть в соответствии с вечными истинами; в нем содержится основание того, что зло допускается, воля же направлена только на добро. Эта единственная возможность зла не создана Богом, поскольку разум не есть его собственная причина. Хотя это различие разума и воли как двух начал в Боге, благодаря чему первичная возможность зла становится независимой от божественной воли, и соответствует глубокому мышлению Лейбница и хотя представление о разуме (о божественной мудрости) как о чем-то, где Бог выступает скорее как страдательный, нежели деятельный, и указывает на нечто более глубокое, однако зло, которое может происходить из этой чисто идеальной основы, вновь сводится к чему-то только пассивному, к ограничению, недостатку, лишению – к понятиям, полностью противоречащим подлинной природе зла. Ведь уже одно то, что к злу способен только человек – совершеннейшее из всех зримых созданий, может служить доводом в пользу того, что основа зла никак не может состоять в недостаточности или лишении. Дьявол был, по христианскому воззрению, не наиболее ограниченным, но, напротив, самым неограниченным из всех созданий. Несовершенство в общем метафизическом смысле не есть обычное свойство зла, ибо оно часто выступает в соединении с таким совершенством отдельных сил, которое значительно реже сочетается с добром. Следовательно, основа зла должна находиться не только в неком положительном вообще, но скорее в высшем положительном, содержащемся в природе, что и соответствует нашему воззрению, ибо эта основа лежит в ставшем открытым центре или в изначальной воле первой основы. Лейбниц всячески пытается пояснить, как из природного недостатка может возникнуть зло. Воля, говорит он, стремится к добру во всеобщем и должна требовать совершенства, высшая мера которого находится в Боге; но если воля оказывается в плена чувственных вожделений и теряет высшие блага, то именно этот недостаток дальнейшего стремления и есть то лишение, которое составляет зло. В остальном, полагает он, зло столь же не нуждается в особом начале, как холод или тьма. То, что составляет в зле утверждающее, лишь приводит в него попутно, как сила и деятельность в холод; вода разрывает при замерзании самый прочный сосуд, в котором она содержится, и тем не менее холод состоит, собственно говоря, в уменьшении движения. Однако поскольку лишение для себя есть ничто и, для того чтобы стать заметным, ему необходимо нечто положительное, в котором оно себя являет, то возникает следующая трудность: объяснить то положительное, которое все-таки следует признать в зле. Так как Лейбниц может вывести зло только из Бога, он вынужден считать Бога причиной материальной стороны греха и приписывать изначальной ограниченности твари лишь его формальную сторону. Это отношение он пытается пояснить с помощью открытого Кеплером понятия естественной силы инерции материи. Она, говорит Лейбниц, совершенный образ изначальной (предшествующей всякой деятельности) ограниченности твари. Если два различных по своей массе тела, приведенные в движение одинаковой силой, перемещаются с различной скоростью, то причина медленности движения одного из них заключается не в этой силе, а в свойственной материи особой склонности к инерции, т. е. во внутренней ограниченности или в несовершенстве материи. Однако следует заметить, что саму эту инерцию не следует мыслить просто как недостаточность; она есть и нечто положительное, а именно выражение внутренней самости тела, силы, посредством которой оно стремится утвердиться в своей самостоятельности. Мы не отрицаем того, что указанным способом можно объяснить метафизическую конечность: мы отрицаем только, что конечность для себя самой есть зло.

Объяснения такого рода вообще основаны на безжизненном понятии положительного, согласно которому положительному может противостоять только

инг ф. философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff лишение. Однако существует и среднее понятие, которое образует реальную противоположность положительному и весьма далеко от понятия просто отрицаемого. Это понятие возникает из отношения целого к единичному, единства к множеству или как бы ни выразить еще это отношение.

Положительное есть всегда целое, или единство; противостоящее ему разъединение целого, дисгармония, атаксия сил. В разъединенном целом содержатся те же элементы, которые были в едином целом; материальное в них одинаково (в этом аспекте зло не более ограничено и не хуже, чем добро), но формальное в них совершенно различно, и это формальное проистекает из самой сущности или из положительного. Поэтому как в зле, так и в добре необходимо должна быть сущность, но в зле эта сущность противоположна добру и превращает содержащуюся в добре гармонию в дисгармонию. Догматическая философия неспособна понять эту сущность, поскольку ей неведомо понятие личности, т. е. поднятой до духовности самости, и она располагает только отвлеченными понятиями конечного и бесконечного. Поэтому если бы кто-либо возразил нам, что дисгармония есть лишение, а именно лишение единства, то даже если бы в общем понятии лишения и содержалось понятие снятия или разъединения единства, то понятие это все-таки было бы само по себе неудовлетворительным. Ибо дисгармония – это не разъединение сил само по себе, а их ложное единство, которое можно называть разъединением лишь по отношению к истинному единству. С полным уничтожением единства уничтожается и противоречие. Со смертью приходит конец болезни, а отдельный звук для себя никогда не образует дисгармонию. Однако именно для того, чтобы объяснить ложное единство, необходимо нечто положительное; следовательно, его необходимо допустить в зле, но оно останется необъясненным, пока в независимой основе природы не будет познан корень свободы.

О платоновском воззрении, в той мере, в какой мы можем о нем судить, уместнее будет говорить при рассмотрении вопроса о действительности зла. Представления нашего времени, значительно более легковесные в решении этого вопроса и доводящие свои филантропические устремления до отрицания зла, ни в коей степени не связаны с подобными идеями. В соответствии с этими представлениями единственная основа зла коренится в чувственности, животности или в земном начале, причем Небу противопоставляется не ад, как следовало бы ожидать, а Земля. Это представление есть естественное следствие учения, согласно которому свобода состоит в простом господстве разумного начала над чувственными вожделениями и склонностями, а добро проистекает из чистого разума, следовательно, само собой разумеется, что для зла не может быть свободы (поскольку здесь господствуют чувственные склонности); вернее, зло полностью уничтожается. Ибо слабость или недейственность разумного начала может быть основанием недостатка добрых или добродетельных деяний, но отнюдь не положительно-злых и противных добродетели. Допустим, однако, что чувственность или страдательное отношение к внешним впечатлениям вызывали бы с известного рода необходимостью злые действия; но ведь тогда человек, совершая их, сам был бы только страдательным, т. е. зло по отношению к нему, т. е. субъективно, не имело бы значения; поскольку же то, что следует из назначения природы, объективно также не может быть злом, то зло вообще не имело бы никакого значения. Если же говорят, что разумное начало в зле недейственно, то и это не может само по себе служить основой зла. Ибо почему же оно не осуществляет свою власть? Если оно хочет быть недейственным, то основа зла находится в этой воле, а не в чувственности. Если же оно никак не может преодолеть сопротивление последней, то здесь присутствуют лишь слабость и недостаточность, а отнюдь не зло. Поэтому, согласно такому объяснению, существует лишь единая (если можно ее так назвать), а не двойственная воля, и теперь, когда в философскую критику уже успешно введено наименование ариан и других еретиков, сторонникам данного объяснения также можно было бы дать наименование, взятое из истории церкви (только в ином его значении), а именно назвать их монофелитами. Однако так как в добре разумное начало, или начало света, действует отнюдь не само по себе, а будучи связано с самостью, т. е. поднятое до духа, то и зло следует не из начала конечности для себя, приведенного в тесное соприкосновение с центром темного начала, или начала самости; и так же, как существует энтузиазм добра, существует и воодушевление злом. В животном, как вообще в каждом существе природы, также действует это темное начало, однако в нем оно еще не вышло на свет, как в человеке, оно еще не есть дух и разум (*Verstand*), а слепое стремление и вожделение. Короче говоря, здесь невозможно отпадение, разъединение начал, ибо здесь еще нет абсолютного, или личностного, единства. Бессознательное и сознательное объединены в инстинкте животного лишь одним известным и определенным, а поэтому и неизменным образом. Ибо именно потому, что они суть лишь относительное выражение единства, они подчинены ему, и

инг ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff действующая в основе сила сохраняет предназначеннное им единство начал всегда в равном соотношении. Животное никогда не может выйти из единства, тогда как человек может произвольно разорвать вечную связь сил. Поэтому Баадер справедливо замечает: следовало бы желать, чтобы испорченность человека не шла дальше его уподобления животному; но к сожалению, человек может быть только либо ниже животного, либо выше его.

Мы пытались вывести понятие зла и его возможность из первооснов, а также выявить общий фундамент этого учения, который заключается в различии между существующим и тем, что есть основа существования. Однако в возможности еще не заключена действительность, между тем именно она составляет важнейшую сторону этого вопроса. Ведь дело не в том, чтобы объяснить только, как зло становится действительным в отдельном человеке, а в том, чтобы выявить его универсальную действенность или показать, как оно в качестве начала, бесспорно всеобщего, находящегося повсюду в борьбе с добром, могло появиться в творении. Поскольку нельзя отрицать, что оно по крайней мере в качестве всеобщей противоположности действительно, можно заранее сказать – и это не вызывает сомнения, – что оно было необходимо для откровения Бога; именно это и следует из сказанного ранее. Ибо если Бог в качестве духа есть нераздельное единство обоих начал и то же единство действительно только в духе человека, то, будь оно в человеке столь же неразрывно, как в Боге, человек ничем бы не отличался от Бога; он растворился бы в Боге, и не существовало бы ни откровения, ни движения любви. Каждая сущность может открыться только в своей противоположности: любовь только в ненависти, единство – в борьбе. Если бы не было разъединения начал, единство не могло бы обнаружить свое всемогущество; не будь разлада, не могла бы стать действительной любовь. Человек вознесен на такую вершину, на которой он в равной степени содержит в себе источник своего движения в сторону добра и в сторону зла; связь начал в нем не необходима, а свободна. Он находится на перепутье: что бы он ни выбрал, решение будет его деянием, но не принять решения он не может, так как Бог необходимо должен открыться и так как в творении вообще не может оставаться ничего двойственного. Вместе с тем Он как будто и не может выйти из этого состояния нерешительности именно потому, что оно таково. Поэтому должно быть некое общее основание влечения к злу, искушения, хотя бы для того, чтобы сделать в нем живыми, т. е. довести до его сознания, оба начала. Однако влечение к злу может как будто исходить только из некоей основной сущности зла, поэтому признать ее необходимо; и совершенно верно истолкование материи у Платона, согласно которому она есть изначально противодействующая Богу и поэтому сама по себе злая сущность. Правда, до тех пор, пока эта часть учения Платона остается по-прежнему темной, вынести определенное суждение по данному вопросу невозможно. Однако из предшествующего изложения явствует, в каком смысле можно говорить об иррациональном начале как о противодействующем разуму (Verstand) или единству и порядку, не рассматривая его при этом как основную злую сущность. В рамках этого истолкования можно объяснить и высказывание Платона: зло происходит из древней природы; ибо всякое зло стремится вернуться в хаос, т. е. в состояние, когда изначальный центр еще не был подчинен свету и есть возмущение центра, еще лишенное разума (verstandlosen) стремление. Однако мы ведь раз и навсегда доказали, что зло как таковое может возникнуть лишь в твари, так как только в ней возможно такое соединение света и тьмы или обоих начал, которое может быть разъединено. Изначальная основная сущность никогда не может быть сама по себе злой, ибо в ней нет двойственности начал. Но мы не можем предположить и наличие некоего сотворенного духа, который, отпав сам, возбудил в человеке желание отпасть. Ведь вопрос заключается именно в том, как в сотворенном возникло зло. Таким образом, для объяснения зла нам не дано ничего, кроме обоих начал в Боге. Бог как дух (вечная связь обоих начал) есть чистейшая любовь, в любви же никогда не может быть воли к злу, не может быть ее и в идеальном начале. Но и Бог, для того чтобы существовать, нуждается в основе, только эта основа находится не вне его, а в нем и содержит в себе природу, которая, хотя и принадлежит ему самому, все-таки отлична от него. Воля любви и воля основы – две различные воли, каждая из которых есть для себя; однако воля любви не может противостоять воле основы, не может и снять ее, так как в противном случае она должна была бы противодействовать самой себе. Ибо, для того чтобы любовь могла быть, должна действовать основа, и действовать независимо от любви, для того чтобы любовь реально существовала. Если бы любовь захотела сломить волю основы, ей пришлось бы бороться с самой собой, она оказалась бы в несогласии с самой собой и перестала бы быть любовью. Это принятие действия основы – единственно допустимое мыслимое понятие, которое при

инг ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff
обычном отнесении его к человеку совершенно несостоит. Воля основы, правда, тоже не может сломить любовь и не требует этого, хотя часто так может казаться; ибо воля основы, отвратившаяся от любви, должна быть собственной, особенной волей, чтобы любовь, когда она все-таки прорывается через нее, как свет сквозь тьму, являлась бы в своем всемогуществе. Основа есть только воля к откровению, но для того, чтобы откровение было, она должна вызывать особенность и противоположность. Следовательно, воля любви и воля основы становятся едины именно потому, что они разделены и каждая из них изначально действует для себя. Поэтому воля основы сразу же в первом творении возбуждает своеование твари, чтобы дух, выступая как воля любви, обнаружил нечто противостоящее ему, в чем он может осуществиться.

Вся природа убеждает нас в том, что произошло подобное возбуждение, посредством которого жизнь только и обрела последнюю степень отчетливости и определенности. Иррациональное и случайное, которое в формировании существ, особенно органических, выступает в связи с необходимым, доказывает, что здесь действовала не просто геометрическая необходимость, но участвовали также свобода, дух и своеование. Правда, повсюду, где есть стремление и вожделение, обнаруживается и своего рода свобода сама по себе, и вряд ли кто-нибудь предположит, что вожделение, составляющее основу каждой особенной жизни в природе, и стремление сохранить себя не только вообще, а в данном определенном существовании, лишь приданы уже сотворенному созданию, а не были в нем самим творящим началом. Открытое эмпирическим путем понятие базиса, которое будет играть важную роль в естествознании, должно, получив научное признание, привести к понятию самости и понятию я. Однако в природе это случайные определения, которые могут быть объяснены только из происшедшего в первом же акте творения возбуждения иррационального, или темного начала твари, только из активизированной самости. Откуда же в природе наряду с предобразованными нравственными отношениями несомненные признаки зла, если власть его пробуждена лишь человеком? Откуда явления, которые и независимо от того, что они опасны для человека, возбуждают всеобщее отвращение? То, что удел всех органических существ - разложение, может вполне рассматриваться не как изначальная необходимость; связь сил, составляющих жизнь, могла бы по своей природе быть также нерасторжимой, и если чему-либо предназначено быть regretum mobile, то, по-видимому, тому созданию, которое собственными силами восполняет ошибочно ставшее в нем. Между тем зло возвещает о себе в природе только в своем действии; само оно в своем непосредственном явлении может выявиться только в цели природы. Ибо, подобно тому как в изначальном творении, которое есть не что иное, как рождение света, темное начало должно было быть в качестве основы, чтобы из него (как из простой потенции к actus) мог быть вознесен свет, должна быть другая основа и для рождения духа, и поэтому второе начало тьмы, настолько более высокое, чем первое, насколько дух выше света. Это начало и есть пробужденный в творении посредством возбуждения темной основы природы дух зла, т. е. раздвоение света и тьмы, которому дух любви противопоставляет теперь высшее идеальное начало, как раньше он противопоставлял беспорядочному движению изначальной природы свет. Ибо так же как самость в зле присвоила свет, или слово, и именно поэтому является себя как более высокая основа тьмы, и изреченное в мир в противоположность злу слово должно принять человеческую природу, или самость, и само стать личностью. Это происходит только посредством откровения в самом определенном смысле слова; это откровение должно обладать теми же ступенями, как первое проявление в природе, а именно чтобы и здесь высшей вершиной откровения был человек, но человек в своем первообразе и божественности, тот, который был вначале у Бога и в котором созданы все остальные вещи и сам человек. Рождение духа есть царство истории, подобно тому как рождение света есть царство природы. Те же периоды творения, которые суть в одном, суть и в другом, и каждое из них подобие и объяснение другого. То же начало, которое было в первом творении основой, есть и здесь - лишь в более высоком образе - росток и семя, из которого развивается высший мир. Ведь зло - не что иное, как изначальная основа существования, поскольку она стремится в сотворенном существе к актуализации и, следовательно, в самом деле есть лишь более высокая потенция действующей в природе основы. Но подобно тому как она вечно остается лишь основой, не имея своего бытия, так и зло никогда не может достигнуть осуществления и служит лишь основой для того, чтобы добро, развиваясь из него собственными силами, было посредством своей основы независимым и отделенным от Бога, тем, в чем Бог имеет и познает самого себя и что в качестве такового (в качестве независимого) есть в Боге. качестве такового зла (не потому, что оно возникло только теперь, а потому, что только теперь дана противоположность, в которой оно может явиться

инг ф. философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff полностью и в качестве такового). И так же момент, когда Земля вторично станет необитаемой и пустой, явится вновь моментом рождения высшего света духа, который от века был в мире, но оставался не понятым действующей для себя тьмой и пребывал в замкнутом и ограниченном откровении; и чтобы противостоять личностному и духовному злу, он являет себя также в личностном, человеческом образе в качестве посредника, восстановливающего на высшей ступени связь творения с Богом. Ибо исцелить личностное может только личностное, и Бог должен стать человеком, чтобы человек вернулся к Богу. Только с восстановлением отношения основы к Богу дана возможность исцеления (спасения). Начало исцеления – состояние ясновидения, даруемое божественным провидением отдельным людям (как избранным для этого органам), время знамений и чудес, когда божественные силы противодействуют повсюду выступающим демоническим силам, умиротворяющее единство – разделению сил. Наконец происходит кризис в *turba gentium*, народы затопляют основу древнего мира, как некогда воды начали покрыли все творения, чтобы сделать возможным второе творение – новое разделение народов и языков, новое царство, где живое слово выступает как прочный и постоянный центр в борьбе с хаосом и начинается открытая, продолжающаяся до настоящего времени борьба добра и зла, в которой Бог действительно открывает себя как дух, т. е. как *astu*.

Таким образом существует всеобщее, хотя и не изначальное зло, с самого начала пробужденное в откровении Бога реакцией основы, зло, которое, правда, никогда не достигает осуществления, но постоянно к нему стремится. Лишь познав всеобщее зло, можно также понять добро и зло в человеке. Если уж в первом творении было возбуждено зло, которое посредством для-себя-деятельности основы превратилось в конце концов во всеобщее начало, то этим может быть, по-видимому, объяснена природная склонность человека к злу, так как однажды возникший в твари посредством пробуждения своеволия беспорядок сил сообщается человеку уже в момент рождения. Однако основа продолжает непрерывно действовать и в отдельном человеке, возбуждая особенность и особенную волю, именно для того, чтобы в противоположность ей могла явить себя воля любви. Воля Бога состоит в том, чтобы все универсализировать, поднять до единства со светом или сохранить в нем; воля основы – в том, чтобы все обособить или сделать тварным. Она хочет только неравенства, чтобы равенство стало ощущать себя и ощущаться ею самой. Поэтому воля основы необходимо реагирует на свободу как на нечто сверхтварное и пробуждает в ней желание к тварному, подобно тому как человеку, стоящему на высокой крутой вершине и охваченному головокружением, кажется, будто некий тайный голос призывает его броситься вниз, или, как, согласно древнему сказанию, звучащее из глубины вод чарующее пение сирен увлекает в водоворот того, кто проплывает мимо них. Соединение в человеке всеобщей воли и воли особенной уже само по себе представляется противоречием, разрешение которого трудно, если не невозможно. Самый страх, свойственный жизни, гонит человека из центра, для пребывания в котором он создан; ибо этот центр в качестве чистейшей сущности всякой воли есть всепожирающий огонь для каждой особенной воли; чтобы жить в нем, человек должен умереть для всякой особенности, поэтому попытка выйти из центра на периферию и искать там покой для своей самости почти необходима. Отсюда и всеобщая необходимость греха и смерти как действительного отмирания особенности, пройти через которое, как через огонь, должна, чтобы очиститься, каждая человеческая воля. Несмотря на эту всеобщую необходимость зла, оно всегда остается следствием собственного выбора человека; зло как таковое основа творить не может, и тварь всегда гибнет по собственной вине. Однако то, как человек принимает решение следовать злу или добру, еще полностью окутано мраком и требует, по-видимому, отдельного исследования.

До сих пор мы вообще уделяли меньше внимания формальной сущности свободы, хотя понимание ее связано с не меньшими трудностями, чем объяснение ее реального понятия.

Ибо хотя обычное понятие свободы, согласно которому она полагается в совершенно неопределенную способность хотеть без определяющих оснований то или иное из двух контрадикторных противоположностей, хотеть просто вследствие хотения как такового, подтверждается, правда, по идеи изначальной нерешительностью человеческой сущности, однако в применении к отдельным действиям ведет к величайшим нелепостям. Возможность решиться без каких-либо существенных оснований в пользу А или -А была бы, если сказать правду, лишь привилегией действовать совершенно неразумно и не лучшим образом отличала бы человека от известного принадлежащего Буридану животного, которое, по мнению защитников данного понятия произвола, должно

инг ф. философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff было, находясь на равном расстоянии между двумя спонами сена одинаковой величины и одинакового качества, умереть с голоду (поскольку оно было лишено этой привилегии произвола). Единственное доказательство в пользу такого понятия состоит в указании на тот факт, что каждый может, например, по своей воле без всякого основания прижать или вытянуть свою руку; ибо если утверждать, что он вытягивает руку, чтобы доказать наличие произвола, то он мог бы ведь доказать то же самое, прижав руку к себе; заинтересованность в доказательстве этого положения могла его только побудить предпринять то или другое, следовательно, здесь очевидно равновесие и т. д. Это - весьма несовершенное доказательство, поскольку от незнания определяющего основания делается заключение о его несуществовании, между тем вывод здесь должен был бы быть обратным; ибо именно там, где обнаруживается незнание, тем несомненнее можно допустить определяемость. Главное же то, что это понятие привносит совершенную случайность отдельных поступков и в этом отношении с полным основанием сравнивалось со случайным отклонением атомов, которое Эпикур измыслил в физике с той же целью, а именно чтобы избежать фатума. Но случайность невозможна, она противоречит разуму и необходимому единству целого, и если свободу можно спасти только при полной случайности поступков, то ее вообще спасти нельзя. Этой системе равновесия в произволе противополагает себя, и с полным правом, детерминизм (или преддетерминизм по Канту), утверждая эмпирическую необходимость всех действий на том основании, что каждое из них определено представлениями или иными причинами, которые относятся к прошлому и при совершении действия уже не находятся в нашей власти. Обе системы - следствия одной и той же точки зрения, но, если бы не существовала более высокая, предпочтения, бесспорно, заслуживала бы вторая. Обеим в равной степени неизвестна та высшая необходимость, которая одинаково далека от случайности как принуждения или внешней определяемости и есть внутренняя необходимость, происходящая из сущности самого действующего лица. А все поправки, которые пытались внести в детерминизм, например поправка Лейбница, согласно которой движущие причины лишь влияют на волю, но не определяют ее, ничего по существу не дают.

Вообще лишь идеализм возвысил учение о свободе до той области, где оно только и становится понятным. Согласно этому учению, умопостигаемая сущность каждой вещи, и в первую очередь человека, находится вне всякой причинной связи, а также вне всякого времени или над ним. Поэтому она никогда не может быть определена чем-либо предшествующим ей, поскольку она сама предшествует всему, что в ней есть или становится - не по времени, а по понятию - в качестве абсолютного единства, которое всегда должно быть уже целостным и завершенным, чтобы отдельное действие или определение было в нем возможно. Мы излагаем кантовское понятие не в полном соответствии с его словами, а таким образом, как его, по нашему мнению, следует сформулировать, чтобы сделать его понятным. Если же принять это понятие, то надо, очевидно, считать правильным и следующее заключение. Свободное действие следует непосредственно из умопостигаемости в человеке. Однако оно необходимо есть определенное действие, например, останавливаясь на ближайшем, доброе или злое. Однако от абсолютно неопределенного к определенному нет перехода. Если предположить, что умопостигаемая сущность определяет себя без всякого основания из чистой неопределенности, это приведет нас опять к рассмотренной выше системе безразличия произвола. Для того чтобы определить самое себя, она должна уже быть определена в себе, и не извне, что противоречит ее природе, и не изнутри какой-либо случайной или эмпирической необходимостью, ибо все это (как психологическое, так и физическое) ниже ее; но определением для нее должна быть она сама в качестве своей сущности, т. е. своей собственной природы. Она ведь не есть некое неопределенное всеобщее, а определена как умопостигаемая сущность данного человека. К такой определенности отнюдь не относится изречение *determinatio est negatio*, поскольку она едина с позицией и понятием самой сущности, следовательно, собственно говоря, есть сущность в сущности. Поэтому умопостигаемая сущность, действуя совершенно свободно и абсолютно, может действовать лишь в соответствии со своей собственной внутренней природой, другими словами, действие может следовать из внутренней природы сущности только по закону тождества и с абсолютной необходимостью, которая только и есть абсолютная свобода; ибо свободно лишь то, что действует в соответствии с законами своей собственной сущности и не определено ничем ни в себе, ни вне себя.

Подобное представление имеет по крайней мере то преимущество, что устраниет нелепость случайности в отдельном действии. Непоколебимым в каждом высшем воззрении должно быть и то, что единичное действие следует из внутренней

инг ф. философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff необходимости свободной сущности и поэтому само происходит с необходимостью, которую только не следует, что все еще часто происходит, смешивать с эмпирической, основанной на принуждении необходимостью (которая и сама есть лишь замаскированная случайность).

Но что же такое эта внутренняя необходимость сущности? В этом пункте необходимость и свобода должны быть соединены, если их вообще можно соединить. Если бы умопостигаемая сущность была мертвым бытием, а в применении к человеку чем-то просто данным ему, то, поскольку его действия могли бы быть только необходимыми, всякая вменяемость и свобода человека были бы исключены. Однако именно сама эта внутренняя необходимость и есть свобода, сущность человека есть сущностно его собственное действие. Необходимость и свобода заключены друг в друге как единая сущность, которая является той или другой, только будучи рассмотрена с разных сторон; сама по себе она - свобода, формально - необходимость. Я, утверждает Фихте, есть его собственное действие; сознание есть самополагание, но Я не есть нечто отличное от него, а само это самополагание. Однако это сознание, поскольку оно мыслится только как самопостижение или познание Я, даже не есть первое и, как все, что есть только познание, уже предполагает наличность собственно бытия. Это предполагаемое до познания бытие не есть, однако, бытие, хотя оно не есть и познание; оно есть реальное самополагание, исконное и основное воление, которое само делает себя чем-то и есть основа и базис всякой существенности.

Однако еще более определенное значение, чем в этом общем смысле эти истины имеют в непосредственном отношении к человеку. В изначальном творении человек, как мы показали выше, есть существо, не принимающее решение (что в мифе может быть показано как предшествующее этой жизни состояние невинности и первоначального блаженства); только он сам способен принять решение. Но это решение не может возникнуть во времени; оно совершается вне всякого времени и поэтому совпадает с первым творением (хотя и как отличное от него действие). Хотя человек и рождается во времени, но создан он в начале творения (в центре). Действие, которым определена его жизнь во времени, само принадлежит не времени, а вечности: оно не предшествует жизни по времени, а проходит сквозь время (не охватываемое им) как вечное по своей природе действие. Посредством этого действия жизнь человека достигает начала творения; поэтому посредством его он также - вне созданного - свободен и сам есть вечное начало. Сколь ни непостижимой эта идея может показаться обычному мышлению, тем не менее в каждом человеке есть соответствующее ей чувство, что тем, что он есть, он был уже от века и отнюдь не стал таковым во времени. Поэтому, невзирая на несомненную необходимость всех действий и несмотря на то, что каждый человек, относящийся со вниманием к своему поведению, должен признаться, что он отнюдь не случайно и не произвольно зол или добр, злой человек, например, отнюдь не ощущает принуждения (так как принуждение может быть ощущено только в становлении, а не в бытии), но совершает свои поступки по своей воле, а не против воли. То, что Иуда предал Христа, не мог предотвратить ни он, ни кто-либо другой из созданных существ, и все-таки он предал Христа не вынужденно, а добровольно и вполне свободно. Так же обстоит дело и с добрыми поступками; добрый человек добр не случайно и не произвольно, и тем не менее он настолько не испытывает принуждения, что никакое принуждение, даже сами врата ада, неспособно было бы заставить его изменить свое убеждение. Правда, в сознании, поскольку оно только самопостижение и лишь идеально, свободное действие, которое становится необходимостью, не может иметь места, так как это действие предшествует сознанию, как и существу, производит его; однако это не значит, что у человека полностью отсутствует сознание о свободном действии; ведь тот, кто, стремясь оправдаться в дурном поступке, говорит: таков уж я, тем не менее прекрасно сознает, что таков он по своей вине, хотя он и справедливо считает, что не мог бы поступить иначе. Как часто человек уже в детстве, в возрасте, когда с эмпирической точки зрения нельзя допустить, что он способен свободно действовать и размышлять, проявляет склонность к злу, которую, как заранее можно предвидеть, нельзя будет искоренить ни дисциплиной, ни воспитанием и которая впоследствии действительно приносит дурные плоды, замеченные нами в зародыше. И все же никто не сомневается в том, что это должно быть вменено ему в вину, и все настолько же убеждены в его вине, как были бы убеждены, если бы каждый отдельный поступок полностью находился в его власти. Подобное общее суждение о совершенном не осознанной по своему происхождению и даже непреодолимой склонности ко злу как об акте свободы указывает на действие и, следовательно, на жизнь до этой жизни; не надо только мыслить ее предшествующей во времени, ибо умопостигаемое вообще вне времени. Поскольку в творении есть высшая связь и ничто не выступает

инг ф. философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff так раздельно и последовательно друг за другом, как мы вынуждены это изображать, но в раннем действует уже и более позднее и все происходит одновременно в одном магическом акте, то человек, который является здесь решительно и определенно, принял в первом творении определенный образ и рождается в качестве такого, какой он есть от века,- посредством этого действия определяется даже характер и структура его телесности. С давних пор предполагаемая случайность человеческих поступков в их отношении к заранее предначертанному в божественном разуме единству мироздания была величайшей трудностью в учении о свободе. Отсюда, поскольку отречься от божественного предвидения и от божественного пророчества было невозможно, и вера в предопределение. Создатели этого учения ощущали, что поступки людей должны быть определены от века, но искали они это определение не в вечном, одновременном с сотворением действия, составляющем саму сущность человека, а в абсолютном, т. е. совершенно необоснованном, решении Бога, которое предопределяет одного к гибели, другого - к блаженству, и тем самым уничтожили корень свободы. Мы также утверждаем предопределение, но в совершенно ином смысле, а именно следующим образом: человек действует здесь так, как он действовал от века и уже в начале творения. Его действие не становится, так же как и он не становится в качестве нравственного существа, но по своей природе есть вечно. Тем самым отпадает и тот мучительный вопрос, который так часто приходится слышать: почему именно этот человек определен быть злым и подлым, а тот, другой - благочестивым и справедливым в своих действиях? Ибо данный вопрос основан на предположении, что человек не был уже от начала действованием и деянием и что он в качестве духовного существа обладает бытием до своей воли и независимо от нее, а это, как мы показали, невозможно.

Как некогда в творении, посредством реакции основы на откровение, повсеместно было возбуждено зло, человек от века утвердил себя в особенности и себялюбии и все рождающиеся рождаются с присущим им темным началом зла, хотя своего самосознания это зло достигает лишь с появлением противоположности. Только из этого темного начала может быть при теперешнем состоянии человека образовано посредством божественного преображения добро в качестве света. Изначальное зло в человеке, отрицать которое может только тот, кто лишь поверхностно изучил человека в себе и в других, будучи совершенно независимо от свободы в своем отношении к нашей эмпирической жизни, тем не менее есть по своему происхождению собственное действие человека и только поэтому - первородный грех, что нельзя сказать о том, также несомненном беспорядке сил, распространившемся, как зараза, после наступившего распада. Ибо не страсти сами по себе суть зло, и бороться нам приходится не только с плотью и кровью, а со злом внутри и вне нас, которое есть дух. Поэтому радикальным злом может называться только совершенное посредством собственного действия, но присущее от рождения зло; интересно, что Кант, не возвысившийся в теории до трансцендентального, определяющего все человеческое бытие действия, посредством простого пристального наблюдения феноменов нравственного суждения пришел в своих позднейших исследованиях к признанию, как он выражается, субъективной, предшествующей всем чувственным действиям основы человеческих поступков, которая сама ведь должна быть актом свободы; тогда как Фихте, постигший в умозрении понятие подобного действия, в своем учении о нравственности вновь подчинился господствующему филантропизму и объяснял предшествующее всякому эмпирическому действованию зло лишь косностью человеческой природы.

Против приведенного здесь воззрения может быть высказано лишь одно возражение, а именно что оно полностью устраивает, во всяком случае в этой жизни, всякое обращение человека от зла к добру и наоборот. Однако пусть даже человеческая или божественная помощь (в помощи человек всегда нуждается) предназначает обращение человека к добру, но ведь уже одно то, что он допускает такое воздействие доброго духа, не закрывает полностью доступ к себе, также заключено в том изначальном действии, посредством которого он есть такой, а не другой. Поэтому в человеке, в котором еще не произошло такое преображение, но и не вполне угасло доброе начало, внутренний голос его собственной, лучшей, чем он есть теперь, сущности не перестает призываю к перерождению; и только истинное и решительное обращение дает ему внутреннее умиротворение, и он ощущает себя примиренным со своим духом-хранителем, словно только теперь обрела свое удовлетворение изначальная идея. В самом строгом смысле верно, что, каков бы ни был человек, действует не он сам, но добрый или злой дух в нем; и тем не менее это ни в коей мере не умаляет его свободу. Ибо именно это попустительство действия в себе доброго или злого начала есть следствие умопостигаемого действия, которое определило его сущность и жизнь.

Таким образом, после того как мы выяснили начало и возникновение зла до его становления действительным в отдельном человеке, нам остается, по-видимому, только описать его явление в человеке.

Общая возможность зла состоит, как было показано, в том, что человек вместо того, чтобы сделать свою самость базисом, органом, способен стремиться возвысить ее до господствующей всемогущей воли, духовное же в себе, напротив, сделать средством. Если в человеке темное начало самости и своееволия полностью пронизано светом и едино с ним, то Бог как вечная любовь или как действительно существующий есть в нем связь сил. Если же оба начала находятся в разладе, то место, где должен был бы быть Бог, занимает другой дух, а именно обратная сторона Бога, возбужденная к актуализации посредством откровения Бога сущность, которая никогда не может перейти из потенции к акту, которая никогда не есть, но всегда хочет быть и поэтому, наподобие материи у древних, может быть постигнута (актуализирована) как действительная не совершенным разумом, а только ложным воображением (т о г ́ i s m o z p o i o z длительно созерцать сияние божественного и истины, всегда обращается на не-сущее. Таким образом, начало греха состоит в том, что человек переходит из подлинного бытия к небытию, от истины к лжи, из света в тьму, чтобы самому стать творящей основой и посредством содержащейся в нем мощи центра господствовать над всеми вещами. Ибо даже у того, кто удалился из центра, все еще остается чувство, что он был всеми вещами, был в Боге и с Богом; поэтому он вновь стремится к этому, но для себя, а не там, где он мог быть таковым, а именно в Боге. Отсюда возникает голод себялюбия, которое в той мере, в какой оно отрекается от целого и от единства, становится все более скучным и жалким, но именно поэтому все более алчным, голодным, ядовитым. Пожирающее и всегда уничтожающее само себя противоречие, присущее злу, заключается в том, что, именно уничтожая связь тварности, оно стремится стать тварным и, желая в своем высокомерии стать всем, впадает в небытие. Надо сказать, что явный грех в отличие от простой слабости и неспособности вызывает не сожаление, а страх, ужас, чувство, которое может быть объяснено лишь тем, что грех стремится сокрушить слово, посягнуть на основу творения и профанировать мистерию. Однако и это должно было стать явным, так как лишь в противоположность греху открывается глубочайшая связь в зависимости вещей, а также сущность Бога, которая есть как бы до всякого существования (еще не смягчена им) и поэтому страшна. Ибо Бог сам объемлет в твари это начало, облекая его любовью, и превращает его в основу и как бы в носителя существ. Актуальным оно становится для того и против того, кто возбуждает его, злоупотребляя превращенным в самобытие своееволием. Ибо поскольку Бог ведь не может быть поколеблен или – тем более – снят в своем существовании, то в соответствии с необходимым соотношением, существующим между Богом и его основой, именно та светящаяся в глубине тьмы в каждом человеке искра жизни возгорается в грешнике пожирающим его пламенем, подобно тому как в живом организме оторвавшийся от целого член или система ощущают даже само единство и дыхание, которым они себя противопоставляют, как огонь (жар), и сгорают от внутреннего жара.

Мы видели, как вследствие ложного воображения и познания, направленного на не-сущее, дух человека открывается духу лжи и лицемерия и как, зачарованный им, он вскоре теряет первоначальную свободу. Из этого следует, что, напротив, истинное добро может быть вызвано только божественной магией, а именно непосредственным присутствием сущего в сознании и познании. Произвольное добро столь же невозможно, как и произвольное зло. Истинная свобода есть в согласии со святой необходимостью, которую мы ощущаем в сущностном познании, ибо дух и сердце, подчиняющиеся только своему собственному закону, добровольно утверждают то, что необходимо. Если зло состоит в разладе обоих начал, то добро может состоять лишь в совершеннейшем их согласии, и соединяющая их связь должна быть божественной связью, поскольку они едины не обусловленным, а совершенным и безусловным способом. Поэтому отношение обоих начал нельзя представлять как самопроизвольную или возникшую из самоопределения нравственность. Последнее понятие заставило бы предположить, что они не едины сами по себе; но как же они могут стать едиными, если они не таковы? К тому же это понятие возвращает нас к нелепой системе равновесия произвола. Отношение обоих начал есть отношение связанности темного начала (самости) со светом. Да будет нам дозволено назвать это религиозностью в соответствии с изначальным значением этого слова. Под религиозностью мы понимаем не то, что именует этим словом болезненная эпоха, – праздные размышления, ханжеское предчувствие или желание чувствовать божественную близость. Ибо Бог есть в

ИНГ Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff нас ясное познание или сам духовный свет, в котором только и становится ясным все остальное, и уж никак нельзя предположить, что он может быть сам неясным; и тому, в ком это познание есть, оно воистину не позволяет быть праздным или бездеятельным. Там, где оно есть, оно - нечто значительно более субстанциальное, чем полагают наши философы чувства. Мы понимаем религиозность в изначальном практическом значении этого слова. Она есть совестливость, или побуждение действовать согласно своему знанию и не противоречить в своих действиях свету познания. Человека, для которого невозможность действовать иначе определяется не человеческими, физическими или психологическими, а божественными причинами, называют религиозным, совестливым в высшем смысле этого слова. Совестливым нельзя назвать того, кто перед тем, как принять в определенном случае решение, должен, чтобы поступить правильно, вспомнить сначала о велении долга, дабы поступить так, как требует от него долг. Уже по самому значению слова религиозность не допускает выбора между противоположными решениями, не допускает *aequilibrium arbitrii* (чумы всякой морали), а требует высшей уверенности в том, что правильно, исключающей какой бы то ни было выбор. Совестливость не обязательно и не всегда является себя как энтузиазм или необычайное воспарение над самим собой, какой ее хотел бы видеть, после того как подавлена спесь самопроизвольной нравственности, дух другого, наихудшего высокомерия. Совестливость может являть себя совершенно формально в строгом выполнении долга - тогда ей бывает свойственна даже известная суровость и строгость, как, например, душе Марка Катона, которому древний писатель приписывает внутреннюю, едва ли не божественную необходимость в действиях, говоря, что Катон был наиболее близок добродетели, ибо он всегда поступал справедливо не потому, что стремился к этому (из желания следовать велению долга), а потому, что иначе поступить не мог. Подобная строгость нравственных убеждений, как и строгость жизни в природе, - тот росток, из которого только и возникает цветок истинной грации и божественности; что касается якобы более благородной моральности, сторонники которой считают себя вправе подвергнуть это презрению, то она подобна пустоцвету, не приносящему плодов. Высшее именно потому, что оно таково, не всегда общезначимо; и тот, кому знакомо поколение духовных сластолюбцев, которым именно высшее в науке и чувстве служит для разнуданнейшего духовного распутства и уверенности в своем превосходстве над так называемым обычным следованием долгу, безусловно, остережется считать высшее общезначимым. Можно предвидеть, что, пребывая на том пути, где каждый предпочитает иметь прекрасную, а не разумную душу, считаться благородным, а не быть справедливым, мы еще окажемся свидетелями того, как наука о нравственности сведется к всеобщему понятию вкуса, в результате чего порок будет заключаться только в дурном или испорченном вкусе. Когда в серьезной настроенности проступает ее божественное начало как таковое, добродетель является себя как энтузиазм; она является себя как героизм (в борьбе со злом), как прекрасное, свободное и мужественное решение человека действовать в соответствии с божественным указанием и не отступать в своих действиях от того, что ему открылось в знании; как вера, но не в смысле убежденности в знании истины (что даже рассматривается как заслуга) или как нечто, лишь несколько отличающееся от уверенности (значение, часто приписываемое слову "вера" вследствие применения его к обычным вещам), а в своем изначальном значении - как доверие, как упование на божественное, исключающее всякий выбор. Когда же наконец в нескорушимую серьезность настроенности, которая всегда предполагается, падает луч божественной любви, возникает высшее преображение нравственной жизни в грацию и божественную красоту.

Мы исследовали, насколько это возможно, возникновение противоположности между добром и злом и то, как оба они, одно посредством другого, действуют в творении; но остался еще высший вопрос всего этого исследования. До сих пор мы рассматривали Бога только как самооткрывающееся существо. Однако как же он относится к этому откровению в качестве нравственного существа? Свершается ли это действие со слепой и бессознательной необходимостью, или оно есть свободное и сознательное действие? И если верно второе, то как Бог в качестве нравственного существа относится ко злу, возможность и действительность которого зависят от самооткровения Бога? Хотел ли Бог и зла, когда он хотел откровения, и как сочетать это воление с его святостью и высшим совершенством, или, пользуясь обычным выражением, как оправдать Бога в том, что он допускает зло?

Предшествующий вопрос о свободе Бога в самооткровении как будто решен в предыдущем изложении. Если бы Бог был для нас чисто логической абстракцией, то все должно было бы следовать из него с логической необходимостью; он сам был бы только высшим законом, из которого все вытекает, но не обладал бы

инг ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff
сознанием этого и не был бы личностью. Однако в соответствии с нашим
пониманием Бог есть живое единство сил; и если личность, согласно нашему
предшествующему объяснению, покоится на связи некоего самостоятельного
начала с независимой от него основой, причем так, что оба они взаимно
полностью проникают друг друга и суть лишь одно существо, то Бог есть
посредством связи в нем идеального начала с независимой (по отношению к
нему) основой высшая личность, так как основа и существующее необходимо
объединяются в нем в абсолютное существование; и если живое единство обоих
есть дух, то Бог в качестве абсолютной их связи есть дух в самом высшем и
абсолютном смысле. Совершенно несомненно, что личность в Боге основана
только на его связи с природой и, напротив, Бог чистого идеализма, как и
Бог чистого реализма, необходимо есть безличное существо, наиболее
очевидным доказательством чего служит понятие о Боге у Фихте и Спинозы.
Однако поскольку в Боге есть независимая основа реальности и поэтому два
одинаково вечных начала самооткровения, то Бога в его свободе следует
рассматривать в отношении к обоим этим началам. Первоначально в творении есть
стремление единого порождать самого себя, или воля основы. Второе начало
есть воля любви, посредством которой в природу изрекается слово и
посредством которой Бог только и делает себя личностью. Поэтому воля основы
не может быть свободна в том смысле, в котором свободна воля любви. Она не
есть свободная или связанная с рефлексией воля, хотя не есть и воля,
полностью бессознательная, движимая слепой механической необходимостью, но
ничто среднее, подобно вожделению или стремлению, и ближе всего она к
прекрасному порыву становящейся природы, которая стремится раскрыться и
внутренние движения которой непроизвольны (не могут быть предотвращены),
хотя она и не чувствует себя принужденной ими. Полностью же свободная и
сознательная воля – это воля любви, именно потому, что она такова;
откровение, которое из нее следует, есть деяние и акт. Вся природа говорит
нам, что она существует отнюдь не вследствие простой геометрической
необходимости; в ней присутствует не только чистый разум, но также личность
и дух (это столь же очевидно, как возможность отличить автора разумного от
просто остроумного); в противном случае столь долго господствовавший
геометрический рассудок (Verstand) уже давно должен был бы проникнуть в нее
и в большей степени, чем это происходило до сих пор, утвердить незыблемость
своего идола – всеобщих и вечных законов природы, тогда как, напротив, он с
каждым днем вынужден все более признавать иррациональность отношения к нему
природы. Творение – нравственно, а не геометрически и что они не
произвольны. "Я пришел к выводу, – говорит Лейбниц, – что действительно
обнаруживаемые в природе законы не могут быть абсолютно демонстрированы, в
чем, впрочем, и нет необходимости. Они могут быть, правда, различным
образом доказаны, но при этом всегда необходимо предполагать нечто не
вполне необходимое с геометрической точки зрения. Тем самым эти законы
служат доказательством существования высшего, разумного и свободного
существа, что противоречит системе абсолютной необходимости. Они не вполне
необходимы (в том абстрактном понимании) и не вполне произвольны, но
находятся посредине между тем и другим, будучи законами, которые
проистекают из всесовершеннейшей мудрости". Высшая цель динамического
объяснения – не что иное, как это сведение законов природы к душе, духу и
воле.

Однако, для того чтобы определить отношение Бога как морального существа к
миру, общего познания свободы в творении недостаточно; возникает еще один
вопрос: было ли деяние самооткровения свободно в том смысле, что все его
последствия предусмотрены в Боге? И на это следует ответить утвердительно,
ибо сама воля к откровению не была бы живой, если бы ей не противостояла
другая, направленная вовнутрь сущности воля; и в этой
по-себе-направленности возникает отраженный образ всего того, что *implicite*
содержится в сущности, в которой Бог идеально осуществляет себя, или, что
то же самое, заранее познает себя в своем осуществлении. Следовательно,
поскольку в Боге есть тенденция, противодействующая воле к откровению, то
для того, чтобы осуществилось откровение, должны получить перевес любовь и
благость, или *communicativum sui*; и это, это решение, только и завершает
понятие откровения как сознательного и нравственно свободного деяния.

Невзирая на это понятие и хотя деяние откровения необходимо в Боге лишь
нравственно или на основании благости и любви, представление о совещании
Бога с самим собой или о выборе между несколькими возможными мирами
остается неосновательным и несостоятельным. Напротив, как только
принимается во внимание более точное определение нравственной
необходимости, становится совершенно неоспоримым положение, что из
божественной природы все следует с абсолютной необходимостью, что все

инг ф. философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff возможное в силу этой природы должно быть и действительным и что недействительное должно быть невозможно и в нравственном отношении. Недостаток спинозизма отнюдь не в утверждении подобной непоколебимой необходимости в Боге, а в том, что он придает ей безжизненный и безличный характер. Ибо поскольку в этой системе вообще постигается лишь одна сторона абсолюта, а именно реальная, или поскольку Бог действует только в основе, то эти положения действительно приводят к слепой и бессмысленной необходимости. Но если Бог есть по своему существу любовь и благость, тогда и то, что в нем нравственно необходимо, следует с истинно метафизической необходимостью. Если бы для совершенной свободы в Боге требовался выбор в собственном смысле слова, то в наших рассуждениях надо было бы идти дальше. Ибо совершенная свобода выбора существовала бы лишь в том случае, если бы Бог мог сотворить и менее совершенный мир, нежели было возможно по всем условиям, а так как не существует нелепости, которая не была бы хоть однажды провозглашена, некоторые действительно вполне серьезно (не так, как король Кастилии Альфонс, известное высказывание которого относилось лишь к господствовавшей тогда Птолемеевой системе) утверждали, что, если бы Бог хотел, он мог бы сотворить мир лучший, чем наш. Из совершенно формального понятия возможности, согласно которому возможно все, что не противоречит самому себе, исходят и основания, направленные против единства в Боге возможности и действительности; известно, например, возражение, что в этом случае все осмысленно сочиненные романы должны были бы излагать действительные события. Подобного чисто формального понятия мы не обнаруживаем даже у Спинозы; он признает всякую возможность лишь в отношении к божественному совершенству, а Лейбниц безусловно пользуется этим понятием только для того, чтобы, допуская в Боге возможность выбора, по возможности отдалиться от Спинозы. "Бог делает выбор, — говорит он, между возможностями и поэтому выбирает свободно, без принуждения: выбора, свободы не было бы лишь в том случае, если бы возможно было только одно". Если для свободы недостает только такой пустой возможности, то можно признать, что формально, или отвлекаясь от божественной сущности, возможно было, и теперь еще возможно, бесконечно многое. Однако это означало бы утверждать божественную свободу с помощью самого по себе ложного понятия, возможного лишь в нашем рассудке, но не в Боге, в котором отвлечение от его сущности или его совершенства мыслиться не может. Что же касается множества возможных миров, то нечто само по себе столь беспорядочное, каким является, согласно нашему объяснению, изначальное движение основы, может, будучи еще не оформленной, но восприимчивой ко всем формам материей, действительно допускать бесконечность возможностей, но если на этом предполагалось основывать возможность многих миров, то следует лишь заметить, что это еще отнюдь не ведет к допущению такой возможности в Боге, поскольку основу нельзя называть Богом и Бог в своем совершенстве может хотеть лишь одного. Однако и эту беспорядочность не следует мыслить так, будто в основе не содержится единственно возможный в соответствии с сущностью Бога прообраз мира; он возвышается в действительном творении от потенции к акту посредством только разделения, упорядочения сил и исключения того беспорядочного, которое препятствует ему или затемняет его. В самом же божественном разуме, как в изначальной мудрости, в которой Бог осуществляет себя идеально или в качестве первообраза, есть лишь один Бог и один мир.

В божественном разуме содержится система, но сам Бог есть не система, а жизнь, и только в этом заключен ответ на вопрос, которому мы предполагали предшествующее изложение, — о возможности того, что Бог допускает существование зла. Всякое существование, чтобы стать действительным, т. е. личностным, существованием, требует определенного условия. И существование Бога не могло бы быть личностным без такого условия, однако Бог содержит это условие в себе, а не вне себя. Уничтожить это условие он не может, так как в противном случае он уничтожил бы самого себя; он может только преодолеть его любовью и подчинить себе во славу свою. В Боге также была бы основа тьмы, если бы он не сделал это условие собой, не соединился бы с ним воедино в абсолютной личности. Человеку никогда не удается овладеть этим условием, хотя он и стремится к этому в зле; ему это условие лишь дано, и оно независимо от него; поэтому его личность и самость никогда не могут возвыситься до совершенного акта. В этом и состоит связанныя со всякой конечной жизнью печаль, и если в Боге также есть хотя бы относительно независимое условие его существования, то в нем самом заключен и источник печали, которая, однако, никогда не достигает действительности, а служит лишь вечной радости преодоления. Отсюда и покров грусти, лежащий на всей природе, глубокая, неискоренимая меланхолия всякой жизни. Радости нужно страдание, страдание должно преображаться в радость. Поэтому то, что исходит только из условия существования или из основы, исходит не от Бога,

инг ф. философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff хотя оно и необходимо для его существования. Однако нельзя также утверждать, что зло исходит из основы или что воля основы - источник зла. Ибо зло может возникать лишь в сокровеннейшей воле собственного сердца и никогда не совершается независимо от собственного деяния человека. Возбуждение основы, или реакция на сверхтварное, пробуждает только влечение к тварному или собственную волю, но пробуждает ее лишь для того, чтобы была независимая основа добра и чтобы воля была преодолена добром и проникнута им. Ибо не возбужденная самость сама по себе есть зло, но лишь постольку, поскольку она полностью отрывается от своей противоположности, от света или универсальной воли. Именно этот отказ от добра и есть грех. Активизированная самость необходима для силы жизни; без нее была бы только смерть, дрема добра; ибо там, где нет борьбы, нет и жизни. Следовательно, воля основы направлена только на пробуждение жизни, а не на зло непосредственно как таковое и само по себе. Если воля человека охватывает активизированную самость любовью и подчиняет ее свету как всеобщей воле, то из этого только и возникает актуальное добро, которое становится ощутимым благодаря заключенной в человеке силе. Следовательно, в добром реакция основы ведет к доброму, в злом - ко злу; как сказано в Писании, в благочестивых ты благочестив, в нечестивых нечестив. Добро без действенной самости есть недейственное добро. То, что становится злом по воле твари (если оно полностью отрывается, чтобы быть для себя), есть само по себе добро, пока оно поглощено добром и остается в основе. Только преодоленная, следовательно, возвращенная из активности в потенциальность самость есть добро и по своей потенции, в качестве преодоленной добром, она и продолжает постоянно пребывать в добре. Если бы в теле не было корня холода, не могло бы ощущаться тепло. Мыслить силу притяжения для себя и силу отталкивания невозможно, ибо на что действовало бы отталкивание, если бы притяжение не давало ему предмета отталкивания, и на что действовало бы притяжение, если бы оно одновременно не заключало в себе самое нечто отталкивающее? Поэтому диалектически совершенно верно утверждение: добро и зло суть одно и то же, лишь рассмотренное с разных сторон, или зло само по себе, т. е. рассмотренное в корне своей тождественности, есть добро, как и обратное добро, рассмотренное в своей раздвоенности или не-тождественности, есть зло. Поэтому верно и то, что тот, в ком нет ни материала, ни сил для зла, не способен и к добру, примеры чего мы достаточно часто видели в наше время. Страсти, с которыми борется наша отрицательная мораль, суть силы, каждая из которых имеет общий корень с соответствующей ей добродетелью. Душа всякой ненависти есть любовь, и в самом яростном гневе проявляется лишь затронутый и нарушенный в глубочайшем центре покой. Страсти соответствующей степени и пребывающие в состоянии органического равновесия, суть сила самой добродетели и ее непосредственные орудия. "Разве от того, что страсти служат поборниками бесчестия, - говорит несравненный И. Г. Гаман, - они перестают быть оружием мужества? Лучше ли понимаете вы букву разума, чем понял букву Писания тот аллегорический казначей Александрийской церкви, который кастрировал себя, чтобы обрести царство небесное? Любимцы князя Эона сего те, кто приносит величайшее зло самому себе; его (дьявола) придворные шуты - злейшие враги прекрасной природы, у которой есть, правда, в качестве жрецов-чревовещателей корибанты и галлы, но и сильные духом истинные поклонники. Только пусть те, чья философия пригодна более для гинекея, чем для академии или палестры лицея, не выносят эти диалектические положения на суд публики, которая так же не поймет эти положения, как не понимают их они сами, и увидит в них устранение всякого различия между правдой и неправдой, добром и злом, - публики, суду которой эти диалектические положения столь же не подлежат, как и положения древних диалектиков, Зенона и остальных элеатов суду поверхностных остряков.

Возбуждение своееволия происходит только для того, чтобы любовь обрела в человеке материал или противоположность, в которой она может осуществиться. Поскольку самость в своем отрыве от добра есть начало зла, основа действительно возбуждает возможное начало зла, но не само зло и не для зла. Но и это возбуждение происходит не по свободной воле Бога, который в основе движется не сообразно своей свободной воле или своему сердцу, но только сообразно своим свойствам.

Поэтому тот, кто стал бы утверждать, что Бог сам хотел зла, должен был бы искать основание для этого утверждения в акте самооткровения как творения; впрочем, уже неоднократно высказывалось мнение, будто тот, кто хотел, чтобы был мир, должен был также хотеть, чтобы было и зло. Однако тем, что Бог упорядочил беспорядочные порождения хаоса и изрек в природу свое вечное единство, он противодействовал тьме и противопоставил беспорядочному движению неразумного начала слово как постоянный центр и вечный светоч.

инг ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff
Следовательно, воля к творению была непосредственно лишь волей к рождению света и тем самым добра; зло же не предполагалось этой волей ни в качестве средства, ни даже, как полагает Лейбниц, в качестве *conditio sine qua non* чтобы во избежание противоположности любви не было бы и самой любви, другими словами, чтобы абсолютно положительное было принесено в жертву тому, что обладает существованием лишь в качестве противоположности, вечное – лишь временному. Что самооткровение в Боге надлежит рассматривать не как безусловно произвольное, а как нравственно необходимое деяние, в котором любовь и благость преодолели абсолютную сокровенность, мы уже объяснили. Следовательно, если бы Бог, желая избежать зла, не совершил откровения, зло победило бы добро и любовь. Лейбницевское понятие зла как *conditio sine qua non* другое выражение, которое, однако, относится не только к данному воззрению, но и ко всякой метафизике вообще, сводится к тому, что, если Бог и не хотел зла, он все-таки продолжает действовать в грешнике и дает ему силу совершать зло. Это – при надлежащем различении – можно вполне принять. Первооснова существования продолжает действовать и в зле, подобно тому как в болезни продолжает еще действовать здоровье, и даже самая разрушенная, испорченная жизнь остается и движется еще в Боге, поскольку он есть основа существования. Однако эта жизнь ощущает Бога как всеистребляющий гнев и посредством притяжения основы сама полагается во все большее напряжение по отношению к единству, завершающееся самоуничтожением и окончательным кризисом.

После всего сказанного все еще остается вопрос: наступит ли конец злу и каким образом? Есть ли вообще в творении конечная цель и если есть, то почему она не достигается непосредственно, почему совершенное не есть сразу с самого начала? На это нет другого ответа, кроме того, который уже был дан: потому что Бог есть жизнь, а не только бытие. У каждой жизни – своя судьба, жизнь подвержена страданию и становлению. И следовательно, Бог добровольно покорился и становлению уже тогда, когда он вначале, чтобы стать личностью, разделил мир света и мир тьмы. Бытие становится ощутимым для себя лишь в становлении. Правда, в бытии нет становления; напротив, в становлении само бытие вновь полагается как вечность; но в осуществлении посредством противоположности необходимо становление. Без понятия испытывающего человеческие страдания Бога – понятия, общего всем мистериям и духовным религиям прошлого, – остается непонятной вся история. Писание также различает периоды откровения и полагает как далекое будущее время, когда Бог будет все во всем, т. е. когда он будет полностью осуществлен. Первый период творения есть, как было показано раньше, рождение света. Свет, или идеальное начало, есть в качестве вечной противоположности темному началу творящее слово, освобождающее скрытую в основе жизнь из небытия, возвышающее ее от потенции к акту. Над словом восходит дух, и дух есть первая сущность, которая соединяет мир тьмы и мир света и подчиняет себе оба начала для того, чтобы осуществиться и стать личностью. Однако на возникновение этого единства реагирует основа и утверждает первоначальную двойственность, но достигает только все большей противоположности и окончательного отделения добра от зла. Воля основы должна пребывать в своей свободе, пока не исполнится, не станет действительным все. Если бы воля основы была подчинена раньше, то добро и зло остались бы скрытыми в ней. Но добро должно быть поднято из тьмы к актуальности, чтобы жить в непреходящем единстве с Богом; зло же должно быть отделено от добра, чтобы навек быть низвергнуто в небытие. Ибо конечная цель творения состоит в том, чтобы то, что для себя не могло бы быть, было бы для себя, будучи возвыщено к существованию из тьмы как независимой от Бога основы. Отсюда необходимость рождения и смерти. Бог отдает идеи, которые были в нем лишены самостоятельной жизни, самости и не-сущему, чтобы, вызванные оттуда к жизни, они вновь были бы в нем в качестве независимо существующих. Таким образом основа производит в своей свободе разделение и творит суд (с *r i s ī* Уесть зло. Оно могло действовать только посредством добра (злоупотребляя им), которое, не осознанное им самим, пребывало в нем. Живя, оно пользовалось еще силами внешней природы, пытаясь посредством них творить, и было еще косвенно причастно благости Бога. Умирая же, оно полностью отделяется от добра и хотя еще остается в качестве вожделения вечного голода и жажды деятельности, но выйти из состояния потенциальности уже не может. Поэтому его состояние есть состояние небытия, состояние постоянного уничтожения активности или того, что стремится в нем быть активным. Следовательно, для реализации идеи конечного всестороннего совершенства нет никакой необходимости в обращении зла в добро (восстановлении всех вещей), ибо зло есть зло, лишь поскольку оно выходит за пределы потенциальности; сведенное же к небытию или к состоянию потенциальности, оно есть то, чем всегда должно быть, т. е. базисом, подчиненным и в качестве такового

инг ф. философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff уже не находящимся в противоречии ни со святостью, ни с любовью Бога. Поэтому конец откровения есть отторжение зла от добра, объявление его полнейшей нереальностью. Напротив, поднятое из основы добро связывается в вечное единство с изначальным добром; рожденные из тьмы на свет присоединяются к идеальному началу как члены его тела, в котором это идеальное начало полностью осуществляется и есть теперь всецело личное существо. До тех пор пока сохранялась первоначальная двойственность, творящее слово господствовало в основе, и этот период творения проходит через все остальные периоды до самого конца. Если же двойственность уничтожена разделением, слово, или идеальное начало, подчиняет себя и ставшее с ним единым реальное духу и дух в качестве божественного сознания живет одинаковым образом в обоих началах; так, в Писании говорится о Христе: ибо ему надлежит царствовать доколе низложит врагов под ноги свои. Последний враг, который уничтожается, есть смерть (ибо смерть была необходима только для разделения, добро должно умереть, чтобы отделиться от зла, а зло - чтобы отделиться от добра). Когда же все покорится Ему, тогда и сам сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог вс° во вс°м. Ибо и дух еще не есть наивысшее; он только дух или дуновение любви. Высочайшее же - любовь. Любовь есть то, что было до того, как были основа и существующее в качестве разделенных, но была еще не любовью, а - как бы нам ее определить?

Мы достигли наконец высшей точки своего исследования. Уже давно мы слышим вопрос: почему же должно служить то первое разделение между сущностью, поскольку она есть основа, и сущностью, поскольку она существует? Ведь либо для того и другого нет общего средоточия - тогда мы должны признать абсолютный дуализм; либо такое средоточие есть - тогда оба они в конечном рассмотрении вновь объединяются, и мы обретаем одну сущность для всех противоположностей, абсолютное тождество света и тьмы, добра и зла, и все те нелепые последствия, к которым неизбежно приходит каждая система разума и на которые давно уже указывали и применительно к данной системе.

То, что мы полагаем по первому пункту, нами уже объяснено: до всякой основы и всего существующего, следовательно, вообще до всякой двойственности должна быть некая сущность; как бы можно было ее еще назвать, если не *праосновным* или, скорее, *безосновным* (Ungrund)? Поскольку она предшествует всем противоположностям, они не могут быть в ней ни различимыми, ни вообще каким-либо образом наличествовать. Поэтому такая сущность не может быть определена как тождество обоих начал, а только как их абсолютная неразличенность. Большинство философов, достигая в своем рассмотрении пункта, когда они вынуждены признать исчезновение всех противоположностей, забывают, что эти противоположности действительно исчезли, и вновь связывают их в качестве таковых с неразличенностью, которая ведь возникла только благодаря их полному устранению. Неразличенность не есть продукт противоположностей, они не содержатся в ней и *implicite*, она - особая, свободная от всех противоположностей сущность, в которой все противоположности уничтожаются, которая есть не что иное, как именно их небытие, и поэтому имеет только один предикат, а именно отсутствие предикатов, не будучи при этом ничто или *не-вещью*. Следовательно, они либо действительно полагают неразличенность в это предшествующее всякой основе безосновное - тогда у них нет ни добра, ни зла (что рассмотрение противоположности между добром и злом на этой стадии вообще несостоятельно, мы пока оставляем в стороне), и они не могут связывать с безосновным ни одно, ни другое, ни то и другое одновременно. Либо они полагают добро и зло, тем самым полагают двойственность и, следовательно, уже небезосновное или неразличенность. Для лучшего понимания последнего добавим следующее! Реальное и идеальное, тьма и свет или как бы ни обозначать еще оба эти начала никогда не могут быть присущи безосновному как противоположности. Но ничто не препятствует тому, чтобы они были присущи ему в качестве непротивоположностей, т. е. в обособлении и каждое для себя, посредством чего, однако, полагается двойственность (действительная двойичность начал). В самом безосновном нет ничего, что могло бы воспрепятствовать этому. Ибо именно потому, что оно относится к обоим как тотальная неразличенность, оно безразлично по отношению к обоим. Если бы оно было абсолютным тождеством обоих начал, то оно могло бы быть лишь обоими одновременно, т. е. оба должны были быть присущими ему как противоположности и тем самым вновь составить единство. Следовательно, непосредственно из этого "ни то, ни другое", или из неразличенности, выступает двойственность (нечто совсем иное, чем противоположность, хотя до сих пор, пока мы еще не достигли этой стадии исследования, мы пользовались тем и другим в равном значении), и без неразличенности, т. е. безосновного, не было бы двойичности начал.

инг ф. философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff
Следовательно, она не только не снимает различие, как считали многие, но полагает и подтверждает его. Различие между основой и существующим было, таким образом, отнюдь не только логическим или привлеченным как вспомогательное средство, которое в конечном счете оказалось бы неверным, но и вполне реальным, полностью открывшимся и понятым лишь исходя из высшей точки зрения.

После этого диалектического разъяснения мы уже можем совершенно определенно пояснить свою мысль следующим образом. Сущность основы, как и сущность существующего, может быть только предшествующей всякой основе, следовательно, неким абсолютным, рассмотренным как таковое безосновным. Но быть таковым оно может (как было доказано), только распадаясь на два в равной степени вечных начала, не так, чтобы быть в обоих одновременно, но в каждом из них одинаково; следовательно, в каждом оно есть целое или особая сущность. Безосновное делится на два одинаково вечных начала только для того, чтобы эти два начала, которые в нем в качестве безосновного не могут быть одновременны или едины, стали бы едины посредством любви, т. е. безосновное делится лишь для того, чтобы была жизнь, и любовь, и личное существование. Ибо любовь пребывает не в неразличенности и не там, где соединены противоположности, нуждающиеся в этом соединении для бытия, а (повторяя уже сказанное) тайна любви в том, что она соединяет такие противоположности, каждая из которых могла бы быть для себя и все-таки не есть и не может быть без другой. Поэтому, как только в безосновном появляется двойственность, в нем появляется и любовь, которая соединяет существующее (идеальное) с основой в существование. Но основа остается свободной и независимой от слова вплоть до окончательного, полного разделения; тогда она разделяется так же, как в человеке разделяется первоначальное стремление, когда он возвышается до ясности и утверждается как пребывающее существо; все истинное и доброе в нем поднимается до светлого сознания, а все остальное, ложное и нечистое, навек погружается во тьму, чтобы оставаться вечной темной основой самости, сарит mortuum своего жизненного процесса, потенцией, которая никогда не сможет проявить себя в акте. Тогда все подчиняется духу: в духе существующее и основа существования едины; в нем действительно оба одновременны, или он абсолютное тождество обоих. Однако над духом находится первоначальное безосновное, уже не неразличенность (безразличие) и все-таки не тождество обоих начал, а всеобщее, одинаковое по отношению ко всему и тем не менее ничем не затронутое единство, свободное от всего, но проникающее во все милосердие – одним словом, любовь, которая есть вс° во вс°м.

Следовательно, тот, кто сказал бы (на это мы указывали раньше): в этой системе для всего существует одно начало, одна и та же сущность действует как в темной основе природы, так и в вечной ясности, одно и то же создает как жесткость и обособленность вещей, так и единство и кротость, властвует волей любви в добре и волей гнева в зле, тому следовало бы, хотя сказанное им совершенно правильно, не забывать, что единая сущность действительно разделяется в двух видах своей деятельности на две сущности, что в одной она только основа существования, в другой – только сущность (и поэтому только идеальна); далее, что только Бог как дух есть абсолютное тождество обоих начал, но лишь благодаря тому и постольку, поскольку оба эти начала подчинены его личности. Тот же, кто обнаружил бы на высшей точке этого воззрения абсолютное тождество добра и зла, проявил бы свое полное невежество, так как добро и зло отнюдь не составляют изначальную противоположность и уж менее всего двойственность. Двойственность есть там, где две сущности действительно противостоят друг другу. Но зло не есть сущность, оно несущность (Unwesen) и обладает реальностью только в противоположении, а не само по себе. К тому же абсолютное тождество, дух любви именно потому и предшествует злу, что зло может явиться только в противоположность ему. Поэтому зло не может быть охвачено и абсолютным тождеством, но навек исключено и отвергнуто им.

И если наконец кто-либо захочет назвать эту систему пантеизмом на том основании, что в абсолютном, рассмотренном как таковое, исчезают все противоположности, то мы ему в этом препятствовать не будем. Мы охотно предоставляем каждому объяснять по-своему свое время и все, что в нем происходит. Название роли не играет: все дело в сути. Сущности полемики, выступающей исходя только из общих понятий философских систем против определенной системы, которую смешивают со всеми остальными лишь потому, что она соприкасается с ними в ряде пунктов, хотя в каждом отдельном пункте она дает свои особые определения, – сущности подобной полемики мы уже касались во введении к данной работе. Так, можно, не вдаваясь в суть дела,

ИНГ Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff
утверждать, что в такой-то системе речь идет об имманентном пребывании
вещей в Боге; и тем не менее для понимания, например, нашей системы этим
еще ничего не было бы сказано, хотя назвать это просто неверным и нельзя.
Мы ведь достаточно показали, что все природные существа обладают только
бытием в основе или в еще не достигшем единства с разумом первоначальном
стремлении, что они, следовательно, суть по отношению к Богу лишь
периферийные существа. Только человек есть в Боге и именно благодаря этому
бытию-в-Боге он способен к свободе. Он один есть центральное существо и
поэтому должен оставаться в центре. В нем созданы все вещи, и только через
посредство человека Бог принимает природу, соединяя ее с собой. Природа
есть первый, или Ветхий завет, ибо вещи здесь еще находятся вне центра и
поэтому подвластны закону. Человек - начало нового союза, посредством
которого в качестве посредника - так как он сам связан этим союзом с Богом
- Бог (после последнего разделения) принимает природу и вовлекает ее в
себя. Таким образом, человек - спаситель природы, на него как на свою цель
направлены все ее прообразы. Слово, выполненное в человеке, существует в
природе как темное, пророческое (еще не полностью изреченное) слово. Отсюда
и предзнаменования, которые в самой природе не находят своего истолкования
и могут быть объяснены только человеком. Отсюда и общая целенаправленность
причин, которая также становится понятной лишь с этой точки зрения. Тому,
кто упускает из виду или не замечает все эти опосредствующие определения,
опровергать легко. Чисто историческая критика - весьма удобный способ
опровержения. Нет необходимости выдвигать какие-либо собственные
соображения, и можно спокойно следовать совету: *Caute, per Deos! Incende,
latet ignis sub cinere doloso.* Однако при этом неизбежны произвольные и
недоказанные предпосылки. Так, для доказательства того, что существуют
только два способа объяснения зла - дуалистический, согласно которому
основная злая сущность, каковы бы ни были ее модификации, рассматривается
как подчиненная добром сущности или пребывающая рядом с ней, и
каббалистический, где зло объясняется эманацией или отпадением,- и что
поэтому во всех других системах должна быть устранена разница между добром
и злом,- для доказательства этого потребовалась бы вся сила глубоко
продуманной и основательно разработанной философии. В рамках системы каждое
понятие занимает свое определенное место, на котором оно только и имеет
силу и которое определяет его значение и его пределы. Как же может
правильно судить о целом тот, кто не проникает в его внутреннюю сущность, а
лишь вырывает из связи самые общие понятия? Так, мы указали на определенный
пункт нашей системы, где понятие неразличенность - единственно возможное
понятие абсолютного. Если же принять это как общее положение, то целое
искажается, и можно прийти к выводу, что данная система отрицает личность
высшего существа. До сих пор мы не отвечали на часто выдвигаемое порицание
такого рода и на ряд других, но полагаем, что в данной работе мы впервые
установили отчетливое понятие личного Бога. В безосновном или
неразличенности, правда, нет личности, но разве начальная точка есть целое?
Теперь мы призываем тех, кто с такой легкостью упрекал нас, предложить нам
в соответствии со своими воззрениями нечто хоть сколько-нибудь
вразумительное об этом понятии. Однако мы повсюду обнаруживаем, что
личность Бога объявляется непостижимой и не допускающей какого бы то ни
было объяснения, что, впрочем, совершенно верно, если считать единственными
соответствующими разуму те абстрактные системы, в которых личность вообще
допущена быть не может; это служит, вероятно, и причиной того, что такая
система приписывается каждому, кто не презирает науку и разум. Мы же,
напротив, полагаем, что именно высшие понятия должны быть доступны ясному
постижению разума, поскольку они только благодаря этому могут стать для нас
действительно своими, воспринятыми нами и навек утвержденными в нас. Более
того, мы идем еще дальше и считаем вместе с Лессингом, что истины
откровения могут принести помощь человеческому роду только в том случае,
если они станут истинами разума. Мы убеждены также, что разума вполне
достаточно для выявления всех возможных заблуждений (в действительно
духовных предметах) и что методы суда над еретиками совершенно
необязательны в суждении о философских системах. Абсолютный дуализм добра и
зла, перенесенный в историю, согласно которому во всех явлениях и созданиях
человеческого духа господствует либо одно, либо другое начало и существуют
только две системы и две религии, абсолютно благая и абсолютно дурная,
мнение, что все началось с чистого и праведного, а дальнейшее развитие
(которое было ведь необходимо, чтобы полностью открыть отдельные стороны,
содержащиеся в первом единстве, а тем самым и само это единство) вело лишь
к испорченности и искалечению,- все это воззрение служит, правда, в критике
мощным мечом Александра, способным повсюду без всяких усилий разрубить
гордиев узел, но вводит в историю весьма нелиберальную и ограничивающую
точку зрения. Существовало время, предшествовавшее упомянутому разделению,

инг ф. философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff существовали мировоззрение и религия хотя и противоположные абсолютной религии, но возникшие из собственной основы, а не из искажения первой. В историческом понимании святилище столь же изначально, как христианство, и хотя служит только основой и базисом высшего, но не выведено из чего-либо другого.

Эти размышления возвращают нас к нашей исходной точке. Система, противоречащая самым священным чувствам, душе и нравственному сознанию, не может – по крайней мере в этом ее аспекте – называться системой разума, ее можно назвать только системой неразумия. Напротив, система, в которой разум действительно познавал бы самого себя, должна сочетать все требования духа и сердца, самого возвышенного нравственного чувства и самого строгого разума. Полемика против разума и науки допускает, правда, известную благородную склонность к общим местам, которая обходит точные понятия, вследствие чего мы с большей легкостью догадываемся о скрытых в ней намерениях, нежели об ее определенном смысле. Однако мы опасаемся, что, даже постигнув его, мы не нашли бы в нем ничего заслуживающего внимания. Ибо, как мы ни читим разум, мы тем не менее не верим, например, в то, что с помощью чистого разума можно стать добродетельным, героем или вообще великим человеком; не верим даже в то, что – повторяя известное утверждение – человеческий род продолжается благодаря разуму. Только в личности есть жизнь; и всякая личность покоится на темной основе, которая, следовательно, должна быть и основой познания. Однако только разум формирует и возвышает до акта то, что скрыто в этой основе и содержится в ней лишь potentialiter. Это может произойти только посредством разделения, следовательно, посредством науки и диалектики, которые, как мы убеждены, одни лишь утверждают и навсегда упрочат в сознании систему, появлявшуюся чаще, чем мы думаем, но постоянно исчезавшую, носившуюся перед взором всех, но никем еще полностью не охваченную. Подобно тому как в обыденной жизни мы по существу доверяем лишь сильному рассудку и меньше всего верим в чуткость тех, кто постоянно выставляет свои чувства напоказ, так и там, где речь идет об истине и познании, самость, достигшая только чувства, не способна вызвать наше доверие. Чувство прекрасно, пока оно остается в основе, но не тогда, когда оно становится явным, хочет стать сущностью и властвовать над всем. Если, как прекрасно заметил Франц Баадер, влечеание к познанию в значительной степени допускает аналогию с влечением к воспроизведению, то и в познании есть нечто подобное пристойности и стыдливости, но вместе с тем также непристойность и бесстыдство, своего рода похотливое вожделение, которое бросается на все без серьезности и любви, без желания созидать и творить. Связь нашей личности есть дух, и если только действенное соединение обоих начал может стать созидающим и порождающим, то действенным началом каждого порождающего и творящего искусства или науки является вдохновение в собственном смысле слова. Каждое вдохновение выражается определенным образом; существует и такое вдохновение, которое находит свое выражение во влечении к искусству диалектики, подлинно научное вдохновение. Поэтому существует и диалектическая философия, определенная как наука, т. е. отделенная от поэзии и религии и являющая собой нечто полностью для себя пребывающее, отнюдь не тождественное всему подряд, как утверждают авторы столь многих работ, в которых делается попытка перемешать все, что можно. Говорят, будто рефлексия враждебна идеи; но ведь высший триумф истины состоит именно в том, что она все-таки победоносно выступает из крайнего разделения и обособления. Разум в человеке есть то, что, по представлениям мистиков, есть *primum passivum* в Боге, или первоначальная мудрость, в которой все вещи суть вместе и все-таки обособленно, где они едины и каждая все-таки свободна в своем своеобразии. Разум не есть деятельность, подобно духу, не есть абсолютное тождество обоих принципов познания, он неразличенность, мера и как бы всеобщая обитель истины, покойная область, куда принимается изначальная мудрость, в соответствии с которой, взирая на нее как на первообраз, должен созидать ум (*Verstand*). Название философии происходит, с одной стороны, от любви как всеобщего одухотворяющего начала, с другой – от этой изначальной мудрости, которая есть ее подлинная цель.

Если лишить философию диалектического принципа, т. е. обособляющего, но именно поэтому органически упорядочивающего и созидающего ума вместе с первообразом, на который он ориентируется, и она не будет больше содержать в самой себе ни меры, ни порядка, то ей действительно не останется ничего другого, как искать опору в истории и руководствоваться традицией (на которую мы в аналогичном случае уже раньше указывали), видя в ней источник и руководящую нить. Тогда настанет время, когда и для философии начнут искать норму и основу в истории, подобно тому как некогда у нас пытались создать поэзию на основе изучения поэтических произведений всех народов. Мы

ИНГ Ф. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах filosoff
питает величайшее почтение к глубокомыслию исторических исследований и, как полагаем, достаточно показали, что отнюдь не разделяем едва ли не всеобщее мнение, будто человек лишь постепенно поднимался от животного инстинкта к разуму. И тем не менее мы думаем, что истина нам ближе и что решение всех проблем, возникших в наше время, следует искать сначала у нас самих, на нашей собственной почве, прежде чем обращаться к столь отдаленным источникам. Время чисто исторической веры прошло с тех пор, как дана возможность непосредственного познания. В нашем распоряжении откровение более древнее, чем все писаные откровения, – это природа. В ней содержатся прообразы, не истолкованные еще ни одним человеком, тогда как прообразы писаного откровения давно уже обрели свое воплощение и истолкование. Если бы открылось понимание этого неписаного откровения, то единственна истинная система религии и науки предстала бы не в убогом наряде, составленном из нескольких обрывков философских и критических понятий, а в полном сиянии истины и природы. Теперь не время вновь пробуждать старые противоречия; задача состоит в том, чтобы искать то, что лежит вне и выше всякого противоречия и возвышается над ним.

За данной работой последует ряд других, в которых постепенно будет изложено целое идеальной части философии.

ПРИМЕЧАНИЯ

Книга Шеллинга увидела свет в первом томе его "Философских сочинений" (Ландсхут, 1809). Это значительный шаг к поздней философии Шеллинга, соединившей в себе различные мотивы и линии его мысли. Ввиду того что Шеллинг все более осознавал существенную историческую природу идей, а история рисовалась ему как космических масштабов свершение, разыгрывавшееся между творцом мира и сотворенным, между богом и миром, богом и человеком, вопрос о свободе воли, о свободе человека зависит для него от постижения природы бога и от того, как будет понято "основание" бытия. Размышляя над этим, Шеллинг должен был опереться и на Спинозу (круг идей которого так или иначе присутствовал и осмыслился в немецкой философии рубежа веков), и на Я. Б°ме (споначала чужого кантовско-фихтеанской традиции философии) – у последнего бог мыслится так, что предполагается известное историческое разворачивание его сущности. В так или иначе понимаемой истории бытия Шеллинг стремился соединить необходимость и свободу, а также равным образом соединить наследие Б°ме и Спинозы с новой идеалистической диалектикой. В осмыслении Б°ме Шеллинг мог воспользоваться опытом Франца Баадера, католического мыслителя мистико-натурфилософского склада, который в целом рассматривал себя как толкователя Б°ме и точно так преодолевал все пантеистическое в нем, как Шеллинг должен был преодолеть и переосмыслить пантеистическое и в Спинозе (а пантеизм Спинозы влек за собой принцип строжайшей детерминации совершающегося). Синтез, достигаемый Шеллингом, неожиданно открывает возможность для признания автономности человеческого бытия, человеческой свободы, зато, как и у Ф. Баадера, в его мыслях появляются некоторые экзистенциально-онтологические мотивы, и сама свобода есть основанное на извечной решимости человека быть самим собою онтологическое свойство человека, свойство его бытия.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfedor.ru/> Приятного чтения!