

Friedrich Wilhelm Joseph

Schelling

**PHILOSOPHIE**

**DER OFFENBARUNG**

**Band 1**



Фридрих Вильгельм Йозеф  
Шеллинг

ФИЛОСОФИЯ  
ОТКРОВЕНИЯ

Том 1

ПЕРЕВОД С НЕМЕЦКОГО  
А.Л.ПЕСТОВА



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ  
"НАУКА"  
2000

УДК 1/14

ББК 87 3  
III 44

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

В.М. КАМНЕВ, Ю.В. ПЕРОВ (председатель),  
К.А. СЕРГЕЕВ, Я.А. СЛИНИН, Ю.Н. СОЛОНИН

Редакционный совет серии «Университетская библиотека»

*Н.С. Автономова, Т.А. Алексеева, М.Л. Андреев, В.И. Бахмин,  
М.А. Веденяпина, Е.Ю. Гениева, Ю.А. Кимелев, А.Я. Ливергант,  
Б.Г. Капустин, Ф. Пинтер, А.В. Полетаев, И.М. Савельева,  
Л.П. Репина, А.М. Руткевич, А.Ф. Филиппов*

«University Library» Editorial Council:

*Natalia Avtonomova, Tatiana Alekseeva, Mikhail Andreev, Vyacheslav  
Bakhmin, Maria Vedeniapina, Ekaterina Genieva, Yuri Kimelev, Alexan-  
der Livergant, Boris Kapustin, Frances Pinter, Andrei Poletayev, Irina  
Savelieva, Lorina Repina, Alexei Rutkevich, Alexander Filippov*

«Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln von INTER NATION  
Bonn gefördert»

«Издание этого сочинения было поддержано средствами INTER  
NATIONES, Бонн»

Издание выпущено при поддержке Института «Открытое общество»  
(Фонд Сороса) в рамках мегапроекта «Пушкинская библиотека»

This edition is published with the support of the Open Society Institute  
within the framework of «Pushkin Library» megaproject

ТП 98-II-№ 17

ISBN 5-02 026777-5 ( Т . 1 )

ISBN 5-02-026776-7

© Издательство «Наука», 2000

© А.Л. Пестов, перевод,  
статья, примечания 2000

*А. Л. Пестов*

## ФИЛОСОФИЯ ОТКРОВЕНИЯ И ОТКРОВЕНИЯ ФИЛОСОФИИ Ф.В.Й. ШЕЛЛИНГА

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775—1854) — уникальная личность в истории мировой философии. Наверное, прежде всего тем, что никто чаще нею не менял свои взгляды, в каждой последующей работе не начинал все сначала и так и не доводил дело до конца. Свои последние воззрения он сам определял как позитивную философию, о которой, однако, почти ничего неизвестно современной российской философской публике. И напрасно. Ведь ту позицию, на которой философ остановился в своем развитии и которую он сам считал плодом своих философских исканий, следует изучить хотя бы потому, что она может приоткрыть завесу тайны его первоначальной конструкции. Кроме того, в позитивной философии можно усмотреть исходный пункт многих последующих течений мысли. В стремлении к позитивному, утвердительному, апостериорному знанию в противоположность негативному, логическому, априорному просматривается поворот к позитивизму. Утверждение первичности бытия, существования (*Existenz*) по отношению к сущности делает позитивную философию предшественницей экзистенциализма, а в заявлении, что «негативная философия останется преимущественно философией *школы*, позитивная — философией *жиз-*

ни»,<sup>1</sup> можно усмотреть предвосхищение одноименного направления, сформировавшегося лишь в последней трети XIX в. Все эти различные течения можно было бы охарактеризовать как разнообразные формы реакции на гегелевский «панлогизм», которая у Шеллинга присутствует во всей своей полноте.

Трудно определенно сказать, когда у Шеллинга, неудовлетворенного прежним ходом и результатами мыслительного процесса, возник замысел создания позитивной философии. Можно лишь констатировать факт, что уже в первом варианте написанных в 1810—1811 гг. «Мировых эпох» содержится требование следовать развитию не понятий, а самой действительности. В настоящем лекционном курсе по философии откровения сам Шеллинг высказывается в том смысле, что ко времени написания (конец 1811 года) полемического сочинения «Памятка о „Божественном существе" господина Ф. Г. Якоби» (1812), для работы над которым он оторвался от «Мировых эпох», позитивная философия уже была открыта.<sup>2</sup> Однако открыто говорить о своей новой системе Шеллинг отважился только с 1827 года в курсе, изданном посмертно под названием «История новой философии». В 1832 году в Мюнхенском же университете он впервые прочитал лекционный курс, специально посвященный изложению системы позитивной философии. В развитом виде поздняя система Шеллинга должна была состоять из четырех частей: историко-философского введения, собственно системы позитивной философии («Мировые эпохи»), философии мифологии и философии откровения. Последняя, таким образом, являлась «венцом творения», а также приложением позитивной философии и поэтому не может

<sup>1</sup> F. W. J. Schellings sämmtliche Werke. 2. Abteilung. Bd 3 Stuttgart—Augsburg, 1858. S. 155.

<sup>2</sup> Ibid. S. 86.

быть подвергнута нами критическому разбору без осмысления исходного принципа всего построения.

Наша задача несколько облегчается тем обстоятельством, что первый том предлагаемых читателю лекций по философии откровения целиком представляет собой не что иное, как введение в курс, в котором как раз и изложен интересующий нас вопрос. Предварительно следует еще сказать лишь, что данные лекции Шеллинг читал в Берлинском университете в летнем семестре 1844 года, что перед нами последний и самый зрелый вариант лекционного курса, читанного перед этим еще 5 раз начиная с 1831 года, что он был издан посмертно в 1858 году вторым сыном философа Фридрихом и занял 3-й и 4-й тома второго отдела Полного собрания сочинений.

Итак, что же это такое — позитивная философия? Сам Шеллинг утверждал, что создал ее в дополнение и в противовес всей предшествовавшей философии (в том числе и своей собственной), которую он обозначал как негативную. Поэтому нам предстоит прежде всего выяснить, как Шеллинг понимает эту негативную философию, в чем видит ее недостаточность и какова, следовательно, необходимость выхода за ее пределы. Ответив на указанные вопросы, мы вплотную приблизимся к ответу на интересующий нас главный вопрос.

Принципом негативной философии, по Шеллингу, выступает обращающийся на себя самого разум. «Как только разум обращается на самого себя, становится для самого себя предметом, он находит в себе *prius*, или субъект, *всякого* бытия и в нем также обладает средством или, скорее, принципом априорного познания всего сущего».<sup>3</sup> Взятый как объект для самого себя, разум есть уже не субъективная способность познания, но объективная бесконечная потен-

<sup>3</sup> Ibid. S. 57.

ция познания, вместе с которой одновременно полагается врожденное ей содержание. Это непосредственное содержание разума более определенно есть бесконечная потенция бытия, имеющая абсолютно подвижную природу. Бесконечная потенция бытия «есть не что иное, как понятие бытия, значит, ее невозможно удержать от бытия, и потому для мышления она непосредственно переходит в бытие. Из-за этого необходимого перехода мышление и не может остановиться на возможности быть (в этом оправдание всякого продвижения в философии)».<sup>4</sup> Столь непосредственно Шеллинг пытается обойти проблему перехода всеобщей потенции бытия в особенные определения бытия. Раз бесконечная потенция бытия, составляющая неотъемлемое содержание разума, составляет *primum* бытия, в которое переходит потенция, и поскольку бесконечной потенции может соответствовать только вся полнота бытия, то, продолжает свою мысль Шеллинг, обладание данной потенцией ставит разум в априорное положение по отношению ко всему бытию.

Если бесконечная потенция бытия переходит в бытие по своей природе, то что заставляет следовать туда за ней мышление, для которого осуществляется данный переход? Необходимость этого следования немецкий философ мыслит так. Разум стремится только к своему изначальному содержанию. Однако бесконечная потенция бытия или, как ее иначе называет Шеллинг, сущее вообще, в своей непосредственности имеет в себе нечто случайное. Случайность начала состоит в его возможности перехода в иное. Первоначальное сущее столь же есть сущее, сколь может стать иным. Мысль, что непосредственное содержание не является истинным и пребывающим, но обладает подвижной природой, выводящей его за пределы самого себя и яв-

<sup>4</sup> Ibid. S. 65.

ляющей причиной последующего движения, бесспорно, составляет глубокий диалектический момент негативной философии Шеллинга.

Итак, хотя разум и стремится к сущему, однако он стремится к поистине сущему, которое не может стать иным, — самому сущему. Поэтому он должен позволить возможности становления иным «выйти из сущности, исключить саму себя; она исключает себя, переходя в случайное бытие». <sup>5</sup> Реализация указанной возможности — единственный для разума способ выделения всего случайного, неистинного, иного из сущего вообще и, следовательно, отделения от него того, что есть собственно сущее, т. е. самого сущего. Поскольку до самого сущего разум добирается лишь путем устранения, отрицания того, что не есть само сущее, то наука, в которой это осуществляется, является негативной. Таким образом Шеллинг думает оправдать название негативной философии. Корень ее в том, что, как утверждает философ, о самом сущем разум имеет лишь негативное понятие: «Несмотря на то, что конечной целью и последним устремлением разума является только сущее, которое Есть, все же он не может определить его иначе, не имеет для него никакого другого понятия, кроме понятия *не не-сущего, не переходящего в иное*, т. е. кроме негативного понятия» (курсив мой. — А. П.). <sup>6</sup>

Бытие, в которое переходит изначальное содержание разума, непосредственно тождественно с формой разума, и следующее за ним мышление, с одной стороны, естественно, находится вне разума и принадлежит сфере существования, а с другой, еще не есть действительное, эмпирическое бытие, но есть лишь возможность бытия, понятие бытия: «Бытие, в которое переходит потенция, само входит в состав понятия, следовательно, есть лишь бытие в понятии, а не вне

<sup>5</sup> Ibid. S. 67.

<sup>6</sup> Ibid. S. 70.



его».<sup>7</sup> Иными словами, это бытие — сфера особенных понятий бытия, к которым определяет себя разум из своей всеобщности. Таким образом, «бытие, правда, только в качестве потенции, есть содержание чистого мышления. А то, что есть потенция, по своей природе как бы собирается [перейти] в бытие. Стало быть, — делает вывод Шеллинг, — самой природой своего содержания мышление выводится из себя самого, так как перешедшее в бытие уже не есть содержание голого мышления — оно превратилось в предмет превосходящего голое мышление (эмпирического) познания».<sup>8</sup> В последнем случае, следовательно, речь идет о переходе в эмпирическое бытие, причем этот переход осуществляется потенцией бытия самостоятельно, без помощи мышления. («Истинное логическое... необходимо переходит в эмпирическое».)<sup>9</sup> Наоборот, эта потенция бытия само мышление вытягивает вслед за собой в сферу эмпирического.

Мышление же со своей стороны, постигая особенные понятия бытия, «в каждом моменте доходит до совпадения с имеющимся в опыте. Соответственно этому, в каждом моменте перешедшее в бытие покидается мышлением; оно лишь послужило мышлению ступенью к более высокому. С последним происходит то же самое, оно вновь оставляется мышлением (которое, разумеется, овладевает его содержанием, понимает его), понятое, оно оставляется мышлением и вверяется иному познанию, эмпирическому, так что во всем этом движении мышление, собственно говоря, ничего не имеет *для себя*, но все предоставляет стороннему познанию, опыту».<sup>10</sup> Отсюда выясняется направление движения мышления: от более низкого к более высокому, т.е. от самых примитивных определений природы до самых высо-

<sup>7</sup> Ibid. S. 65.

<sup>8</sup> Ibid. S. 102.

<sup>9</sup> Ibid. S. 101.

<sup>10</sup> Ibid. S. 102.

ких определений человеческого духа. В результате же этого движения мышление приходит к тому, что не может быть вне мышления, не может покинуть сферу разума, но остается в ней, т.е. оно приходит к себе самому, избавляется от необходимого движения в сфере бытия и становится свободным. Положительный итог негативной философии — освобождение мышления от случайного, особенного бытия и возможности этого бытия и тем самым обретение такого всеобщего содержания, в котором мышление лишь узнает самого себя. В этом состоит начало науки свободного мышления.

Казалось бы, можно только радоваться такому результату: наука разума в конце вновь пришла к своему началу, следовательно, завершила свой круг, все понятия выстроены в стройную систему, но... насколько все это соответствует *действительности*, насколько все это *действительно*? Ведь разум, по глубокому убеждению Шеллинга, «не может постичь или доказать из *себя* никакого актуального, действительного бытия...».<sup>11</sup> Следовательно, где гарантия, что априорные конструкции разума — это не какая-то произвольная выдумка, нечто химерическое? Что касается особенных понятий бытия, здесь дело обстоит просто. Подтверждением действительного существования того, что разум постиг исходя из себя самого, служит опыт. Поэтому последний — необходимый спутник рациональной науки. Однако то последнее, к чему она приходит, уже не является предметом опыта, его действительность не может быть подтверждена опытом. Но оно должно быть действительным как основание всякой действительности, оно, как мы помим, есть само сущее. Так как негативная философия, опирающаяся на опыт, не может удостоверить его существования, не может познать его как действительное, то, делает вывод Шеллинг, само сущее в негативной философии оста-

<sup>11</sup> Ibid S.171.

ется непознаваемым. Соответственно этому, данная философия должна оставить его для познания другой науке, если вообще таковая имеется. Финальный вывод для науки разума звучит неутешительно: «Рациональная философия по сути столь мало противоположна опыту, что, напротив (как Кант учил о разуме), не выходит *за пределы* опыта, и там, где заканчивается опыт, она признает и свою собственную границу, оставляя то последнее как непознаваемое».<sup>12</sup>

Что побудило в прошлом яростного защитника абсолютной силы разума здесь признать его абсолютную беспомощность? Не что иное, как убеждение в том, что разум «дает по содержанию все, что встречается в опыте, он постигает *действительное*, однако на этом основании еще не *действительность*, а это большая разница. Действительное существование природы и ее *единичных* форм наука разума не предоставляет; постольку опыт, посредством которого мы знаем действительное существование, составляет независимый от разума источник и, стало быть, движется параллельно с ним».<sup>13</sup> Иными словами, разум постигает только сущность, понятие вещей; существование, действительность — удел опыта. Наука разума движется исключительно в стихии мысли, «мир, в котором мы движемся в науке разума, только логический».<sup>14</sup> Мысль — начало и конец рациональной философии, поэтому «в результате она имеет то, что мы назвали самим сущим, только лишь в мысли. Познать же то, что оно и *существует* в своей собственной чистоте, исключая лишь случайное бытие, *над* этим бытием, уже не может быть делом негативной науки».<sup>15</sup> Разумное мышление не имеет дела с действительным бытием, поэтому там, где оно в отношении действительности не может со-

12 Ibid. S. 102.

13 Ibid. S. 61.

14 Ibid. S. 66.

15 Ibid. S. 79.

слаться на опыт, оно заходит в тупик и вынуждено признать свое поражение. Значит, утверждение дуализма сущности и существования, мышления и бытия — вот что служит причиной вывода о невозможности познания разумом самого сущего в негативной философии.

Этот дуализм обнаруживается у Шеллинга еще в одной форме — как дуализм всеобщего и особенного, абсолютно-го первоначала и производного от него относительного сущего. Можно сколько угодно говорить о необходимости перехода истинного логического в эмпирическое, но пока мы не раскрыли эту необходимость, дуализм всеобщего (логического) и особенного (эмпирического) остается. Тезис, что «мышление в каждом моменте доходит до *совпадения* с имеющимся в опыте» (курсив мой. — А. П.), только подтверждает наличие указанной формы дуализма, ведь совпадение возможно лишь между определенностями, имеющими самостоятельный, независимый друг от друга характер, следовательно, устанавливая здесь отношение совпадения, мы лишь фиксируем дуализм тех моментов, которые определяем как совпадающие, и расписываемся в собственной неспособности познать переход всеобщего в особенное.

Однако всеобщее, находящееся с особенным в отношении дуализма, не является всеобщим. И действительно, у Шеллинга отсутствует истинное всеобщее единое первоначало. Наряду с определенностью изначального содержания, в которой первоначально только и может выступать всеобщее, у него имеется и мышление, следящее за развитием этого содержания, т. е. проявляющее свою природу, и даже определяющее процесс развития (оно, в частности, позволяет случайному выйти из сущего вообще). Таким образом, в негативной философии с самого начала фигурирует мышление и его предмет — еще одна разновидность дуализма.

Бесконечная потенция бытия, не будучи развитой в себе самой конкретной всеобщностью, не имеет у Шеллинга

характера самодвижения, поэтому не может раскрыться в особенных определениях и породить из себя мир природы и духа, а также вернуться из них в свою всеобщность. «Не сущее движется у него по всем ступеням необходимого процесса,... напротив, все привязывается к сущему чисто внешне, субъективной рефлексией, рефлексией философа, приобретает не благодаря внутренней эволюции сущего, следовательно, не благодаря движению самого предмета, и это субъективное привязывание к принципу происходит при помощи настолько произвольного и случайного резонирования, что... нужно употребить все силы, чтобы уловить пронизывающее целое нити».<sup>16</sup> Не правда ли, это было бы весьма красноречивым самоизобличением? К сожалению (или к счастью?), Шеллинг не способен на него и в оригинале беспощадной критике на самом деле подвергся Фихте с его всеобщим принципом Я, которое и стоит там везде вместо сущего.

Таким образом, все недостатки, присущие развивавшейся до этого философии тождества, мы находим в негативной философии Шеллинга. Это прежде всего отсутствие конкретного в себе самом всеобщего первоначала, отсутствие в нем момента отрицательности, несамодвижение предмета и, как следствие, внешность отношения, или дуализм, всеобщего и особенного, сущности и существования, мышления и бытия. Тот неполностью преодоленный момент рассудочности мышления самого Шеллинга, который нес ответственность за все эти недостатки на предыдущем этапе, как видим, не был преодолен философом и впоследствии. Результат многолетней рефлексии над причинами неудачи решения главной философской задачи — выведения всех определенных относительного сущего из абсолютного тождества без помощи иных источников — свидетельствует о том, что это

<sup>16</sup> Ibid. S. 54.

рассудочный момент, разделяющий мышление и бытие, всеобщее и особенное и т.д., наоборот, укрепился. То, что шеллинговский разум, отягощенный рассудком, не смог перейти от всеобщего понятия к особенной реальности, сам он теперь трактует как принципиальную невозможность познать действительность исходя из разума, тем самым ограничивая себя исключительно операциями в сфере чистого мышления и противопоставляя последней сферу действительного бытия. Недостаток особенного учения возводится во всеобщий принцип. Рассудок изо всех сил сопротивляется своему полному разложению в разумную форму мышления и пытается взять реванш за свое предыдущее поражение, урезая права разума. Верно и обратное. Утверждение рассудка в негативной философии свидетельствует о его непреодоленности в философии тождества. Таким образом с помощью последующей ступени могут быть косвенно подтверждены выводы относительно предшествующей фазы.

Поскольку негативная философия представляет собой лишь повторение и усугубление предыдущих ошибок (она, конечно, воспроизводит и положительные стороны, но не об этом сейчас речь), ее нельзя рассматривать как прогрессивный в своем принципе момент движения мировой философской мысли. Забегая вперед, можно сказать, что и так называемая позитивная философия, являясь плодом того же самого недоразумения и неразумия, оказывается не тем величайшим философским приобретением, как это хочет представить ее автор, а лишь еще одной плохой копией ранее высказанной точки зрения философии тождества.

Если вернуться к позиции Шеллинга, то, как мы помним, недостаток негативной философии он усматривает в том, что последняя не в состоянии познать всеобщее первоначало — само сущее — в его чистоте как действительно существующее. Необходимость познания его как такового вызывает к жизни позитивную философию. Последователь-

но проводимый дуализм сущности и существования оборачивается дуализмом негативной и позитивной философии. «Требуется и то, и другое: наука, постигающая сущность вещей, содержание всего бытия, и наука, *объясняющая* действительное существование вещей. Эта противоположность налицо, ее нельзя обойти, к примеру, посредством замалчивания одной из двух задач или при помощи того, что обе задачи смешиваются, из-за чего могут возникнуть лишь путаница и противоречие. Следовательно, не остается ничего иного, кроме как допустить, что каждая из этих двух задач должна выдвигаться и рассматриваться сама по себе, т. е. в особой науке, что, однако, не препятствует тому, чтобы отстаивать взаимосвязь и даже, возможно, единство обеих» (курсив мой. — А. П.).<sup>17</sup> Если в негативной философии разум удовлетворяет свое законное требование познания в себе, сущности вещей,<sup>18</sup> то позитивная философия, по Шеллингу, призвана постичь вещи со стороны действительного существования.

Чтобы познать всеобщее первоначало и, соответственно этому, все сущее вообще как действительно существующее, надо, по мысли Шеллинга, начать с бытия. Начать с сущего в мысли, следовательно, вообще с мысли мы не можем — от нее нет никакого перехода к бытию первоначала. Вопрос теперь только в том, что это за бытие, из которого мы должны исходить в позитивной философии. Эмпирическое бытие для этого категорически не годится, с одной стороны, потому, что «все же только весьма относительно находится вне мышления», с другой, «поскольку *любое* встречающееся в опыте бытие имеет в себе логические определения рассудка, без которых оно было бы совершенно непредставимо».<sup>19</sup> «Если позитивная философия

<sup>17</sup> Ibid. S. 95.

<sup>18</sup> Ср.: Ibid. S. 81.

<sup>19</sup> Ibid. S. 127.

исходит из того, что имеется вне всякого мышления, то она может исходить не из лишь относительно находящегося вне мышления, а только из *абсолютно* вне него пребывающего бытия. Но это бытие вне всякого мышления точно так же находится над всяким опытом, как оно опережает всякое мышление, следовательно, бытие, из которого исходит позитивная философия ...*есть безусловно трансцендентное бытие*». <sup>20</sup> Негативная философия исходит из бесконечной потенции бытия, которая постольку определяется как не-сущее и является негативным *prius*. Так как в ней заключена необходимость перейти в бытие, она есть также относительное *prius*. Позитивная же философия в противоположность ей исходит из сущего, т. е. позитивного, *prius*, которое не включает в себе никакой потенции, поэтому не имеет необходимости двигаться в бытие и есть абсолютное *prius*.

Если путь негативной философии можно в целом определить как движение от сущности к существованию, то путь позитивной философии обратный: от существования к сущности. Исходя из безусловно трансцендентного бытия позитивная философия должна познать его как всеобщую сущность, всеобщую потенцию, всеобщую причину, как всемогущего, абсолютного духа, иными словами, как Бога. Доказательство божества ее первоначала — основная задача позитивной философии. Поскольку последняя продвигается в сфере существования, божество абсолютного *prius* есть для нее нечто фактическое, а не мыслимое, следовательно, и доказать его она также должна фактами. Для этого она из абсолютного *prius* «выводит в свободном *мышлении* в документальной последовательности апостериорное, или встречающееся в опыте, не как возможное, как это делает негативная философия, а как действительное» (курсив

<sup>20</sup> Ibid.



мой. — А. П.),<sup>21</sup> а затем на основании действительности существования каждого выведенного следствия делает обратный вывод о том, что породившая их причина на самом деле есть Бог, следовательно, что Бог существует. Доказательство того, что *pius* позитивной философии есть Бог, совершается при помощи следствий, обнаруживающихся в опыте, т. е. происходит *a posteriori*.

Поскольку позитивная философия из опыта не исходит, а приходит к нему, она является априорной наукой. Разница с негативной, также являющейся априорной и приходящей к опыту наукой, заключается, по мысли Шеллинга, в отношении к опыту. Если для негативной науки опыт является лишь спутником, подтверждающим, но отнюдь не доказывающим ее положения, то позитивная философия «сама входит в опыт и словно срастается с ним».<sup>22</sup> Поскольку же божество своего *pius* она доказывает апостериорно, она есть апостериорная наука. «В отношении *мира* позитивная философия есть наука *a priori*, выведенная, однако, из абсолютного *pius*; в отношении *Бога* она есть наука и познание *a posteriori*».<sup>23</sup> Раз опыт никогда не заканчивается, то и позитивная философия, в которую опыт входит на правах полноправного участника, оказывается продолжающимся свидетельством действительно существующего Бога. Это означает, что позитивная философия обладает характером принципиальной незавершенности.

Еще одной формой дуализма, которую утверждает Шеллинг, является дуализм свободы и необходимости. Он не устает повторять, что негативная философия есть наука необходимого мышления, что у нее все «следует исключитель-

<sup>21</sup> Ibid. S. 129.

<sup>22</sup> Ibid. S. 128.

<sup>23</sup> Ibid. S. 130.

но modo aeterno, вечным, т. е. одним только логическим, образом, при помощи имманентного движения», что поэтому она «знает лишь сущностные отношения», что для нее «ничто не может возникнуть посредством деяния, например свободного творения»,<sup>24</sup> ибо «свободное деяние есть нечто большее, чем то, что можно познать в одном только *мышлении*». <sup>25</sup> Напротив, позитивная философия как наука свободного мышления возвышается до свободного миротворения, до такого отношения, когда Бог по своей доброй воле творит мир. Таким образом, понимая происхождение вещей из Бога как действительный ход событий, позитивная, или историческая, философия причину этого происхождения усматривает в свободной воле Творца.

Таковы принцип, метод, начало и конец, а также отличительные черты позитивной философии. Сказанного достаточно, чтобы, проанализировав его, сделать некоторые выводы. Принципиально важным является вопрос, что это за «безусловно трансцендентное бытие», которое Шеллинг выставляет принципом позитивной философии? Какова его определенность в нем самом? Ведь определения наподобие «сверхчувственное», «трансцендентное» и другие указывают лишь на внешние отношения этого бытия, а не на его внутреннюю особенность. На сей счет Шеллинг хранит абсолютное молчание. Оказывается, что самый главный вопрос никак не прояснен автором, базирующим на этом *x* все свое новое учение. Это безусловно трансцендентное бытие, которое есть и «чисто, только лишь, без предшествующей потенции существующее», а поэтому и «бесконечно существующее» (все эти наименования ни на йоту не делают яснее внутреннюю определенность этого бытия, но указывают на его другие внешние отношения, причем отрицательным

<sup>24</sup> Ibid. S. 124.

<sup>25</sup> Ibid. S. 114.

образом), по ходу изложения все больше обнаруживает свой удивительный характер. С одной стороны, оно — «то, чем подавляется все, что могло бы взять свое начало из мышления, то, перед чем немеет мышление, перед чем склоняется сам разум, ведь мышление занято лишь возможностью, потенцией, следовательно, там, где она исключена, мышление не имеет никакой власти».<sup>26</sup> С другой стороны, в позитивной философии «согласно одной лишь своей природе разум *полагает* только бесконечно сущее; наоборот, стало быть, в его *полагании* разум является словно неподвижным, словно застывшим, но он *застывает во все одолевающее бытие* лишь для того, чтобы благодаря этому подчинению добратся до своего истинного и вечного содержания, которое он не может найти в чувственном мире, как действительно познанного, которым он поэтому теперь также вечно обладает» (курсив мой. — А.П.).<sup>27</sup> Как можно перед чем-то неметь и тут же его полагать? И что здесь тогда что определяет? А если разум определяет это бытие, то чем тогда позитивная философия принципиально отличается от негативной? Если указанное различие попытаться усмотреть в том, что, хотя и в негативной, и в позитивной философии исходным принципом является разум, однако в первой он исходит только из себя самого, тогда как в последней он исходит кроме того и прежде всего из безусловно трансцендентного бытия, то и это оказывается лишь мнимым различием, ибо данное трансцендентное бытие как полагаемое разумом не может не быть инобытием разума, стало быть, опять же разумом, хотя и в другой форме, т. е. и в позитивной философии речь идет лишь о «постоянном опрокидывании разума». Каким образом может быть «приведено к мышлению», стать «первым подлинным объектом мышления» то, в чем «нет ничего

<sup>26</sup> Ibid. S. 161.

<sup>27</sup> Ibid. S. 165.

от понятия», хотя бы в себе? И если сущее вообще негативной философии как первоначало (в чем абсолютно прав Шеллинг) неистинно и является принципом продвижения вперед — к истинному, то безусловно трансцендентное бытие спасает от этого продвижения только абсолютный произвол шеллинговской мысли.

Далее, если припомнить, что выведение всего апостериорного осуществляется позитивной философией в свободном *мышлении*, что Шеллинг вообще определяет позитивную философию как *науку* свободного *мышления*, тщательно отличая ее в том числе от эмпиризма с его опорой на чувства и от теософии с ее непосредственным созерцанием Бога, то вообще можно прийти к выводу, что по своему исходному пункту и способу познания позитивная философия на самом деле ничем от негативной не отличается. И определение «свободное мышление» никоим образом здесь не помогает. Ведь так называемое свободное мышление позитивной философии должно вывести апостериорное в «документальной последовательности», значит, оно должно будет ей подчиниться, т. е. потерять свою свободу. Да оно уже изначально ее потеряло, подчинившись безусловно трансцендентному бытию. Равным образом так называемое необходимое мышление негативной философии изначально само себя сделало своим предметом и таким образом проявило свою свободу. Как наука свободного мышления, в которой оно «не может покинуть сферу разума», вообще может начинать с того, что «имеется вне всякого мышления»?

А как же быть с той отличительной особенностью, что позитивная философия, по утверждению Шеллинга, производит все сущее из Бога как действительное и поэтому срастается с опытом? На это можно задать встречный вопрос. А каким образом разумное мышление в своей форме, раскрывающее, по мысли Шеллинга и поистине, только всеобщую

сущность вещей, теперь вдруг обнаруживает способность срастись (опять констатация внешней связи!) с опытом, имеющим дело прежде всего с единичной определенностью сущего как таковой? Возникает и такой вопрос: если в негативной философии было невозможно перейти от сущности к существованию, то как в позитивной философии возможен обратный переход — от существования к сущности?

Шеллинг утверждает, что позитивная философия принципиально не завершена. Но если она выводит все апостериорное в «документальной последовательности», то у нее должны быть начало и конец, а поскольку выведение осуществляется в мышлении, следовательно, речь идет об операции с мыслями, то последовательность этих мыслей, будучи додумана до конца, повторит мыслительные ходы негативной философии. Опыт, конечно, продолжается бесконечно и бесконечно свидетельствует о реальном существовании Бога, но он точно так же бесконечно свидетельствует о реальном существовании самого сущего, ведь оба — мыслимая всеобщая причина, выраженная в различной терминологии. Поэтому и конец позитивной философии поистине ничем не отличается от конца негативной.

Позитивная философия, выставленная Шеллингом как противоположность негативной, на поверку оказывается той же самой негативной философией, только «вывернутой наизнанку». Здесь имеется лишь видимость того, что разум начинает с находящегося вне мышления бытия, постигает его в свободном мышлении как действительное. Очевидные неразрешенные противоречия, в которых блуждает поздняя мысль Шеллинга, утверждение им дуализма сущности и существования, мышления и бытия, необходимости и свободы выдают господство рассудочного момента в его собственном мышлении. Рассудочная рефлексия над неудачей постичь переход сущности в существование в философии

тождества привела к утверждению их дуализма, необходимости превратить и сущность, и существование в принцип двух самостоятельных наук — негативной и позитивной философии. Таким образом, позитивная философия как наука о существовании, параллельная науке о сущности, является еще одним результатом рассудочной рефлексии над философией тождества (также страдающей непреодоленным противоречием разума и рассудка), причем еще более неудачным, чем негативная философия, поскольку вводит в заблуждение мнимой инаковостью своего принципа и метода. Если в философии тождества разум пытался преодолеть рассудок, и все рассудочные ошибки, по крайней мере, могли быть извинены, например, неполной реализацией указанного намерения, то в позднем учении Шеллинга рассудок стремится одолеть разум и лишь усовершенствует и усугубляет свои ошибки, в чем он уже не может получить оправдания.

В подтверждение тезиса о том, что на последнем этапе духовного развития в мышлении Шеллинга возобладал рассудок, позволим себе привести один довольно длинный отрывок, где рассудочный принцип рассмотрения каких бы то ни было моментов как абстрактно тождественных себе и, соответственно, как абстрактно отличных друг от друга выступает в чистом виде: «Принципом же не может быть то, что подвержено опрокидыванию, принципом может быть лишь то, что защищено от всякой последующей возможности, стало быть, несомненно Есть, никогда не могущее погибнуть, всегда и необходимо, что бы ни произошло или добавилось в будущем, остающееся наверху. Что однажды началось в одном только мышлении, может также лишь в нем продолжаться и никогда не сможет дойти дальше *идеи*. Что должно достичь действительности, одинаково должно отправиться от действительности, а именно от *чистой* действительности, следовательно, от действительности, пред-

шествующей всякой возможности».<sup>28</sup> Какой иной способ мышления, кроме рассудочного, может серьезно утверждать наличие и взаимодополнение негативной и позитивной философий — двух принципиально различных философских наук? Но как можно постигать сущность без существования и существование без сущности? Что вообще есть несуществующая сущность и несущественное существование? И если породить такую «философию» может только рассудок, то и верить ей, действительно принимать за дальнейшее продвижение философской науки также может только рассудочное мышление.

Вообще надо сказать, что те колебания, которые обнаруживаются у Шеллинга при определении отношения негативной и позитивной философии, наиболее ярко отражают неразрешенное противоречие рассудка и разума в его способе духа. Рассудок настаивает на существовании двух самостоятельных, хотя и взаимодополняющих, наук, в которых они реализуются в качестве принципов: «Негативная философия есть лишь *philosophia ascendens* (поднимающаяся снизу вверх),... позитивная же философия есть *philosophia descendens* (спускающаяся сверху вниз). Следовательно, обе *вместе* только и совершают круг философии, равно как этот дуализм, если бы он еще нуждался в дальнейшем объяснении или толковании, можно было бы также очень легко свести к установившемуся в школах делению теоретической философии на логику и метафизику...».<sup>29</sup> Что же касается позитивной философии, то она «может начаться совершенно сама по себе, даже, например, с простого высказывания: я хочу того, что находится *над* бытием».<sup>30</sup> Однако разумное требование единства философии выражается в попытке соединить их в *целое*: «Философия, если она хочет

<sup>28</sup> Ibid. S. 161—162.

<sup>29</sup> Ibid. S. 151.

<sup>30</sup> Ibid. S. 93.

описать весь свой круг, безусловно может начаться только как рациональная философия»,<sup>31</sup> а последняя в свою очередь «должна полагать позитивную, но, *полагая* ее, она саму себя превращает лишь в сознание последней и *постольку* уже не есть нечто *вне* ее, но сама принадлежит ей; стало быть, все же есть только одна философия»,<sup>32</sup> «... позитивная философия является необходимым следствием верно понимаемой негативной». <sup>33</sup> Единство философии, таким образом, должно быть достигнуто за счет отрицания самостоятельности негативной философии. А так как негативная и позитивная философия все-таки в действительности не слились в единую науку, то можно утверждать, что рассудочная дуалистическая позиция у Шеллинга обладала перевесом. Негативная и позитивная философия и не могли стать единой наукой. Чтобы им превратиться в поистине единую философию, через них должен был быть проведен единый принцип, вернее, они должны были стать разворачиванием единого принципа. Но это абсолютно невозможно, ведь при переходе от негативной философии к позитивной, согласно Шеллингу, имеет место смена принципа на прямо противоположный, «... этот переход невозможен без переворачивания, без того, чтобы не изменить направление исходившей из возможности быть науки в целом, порвать с ней и начать совершенно сначала, значит, начать новую науку, которая есть именно позитивная философия». <sup>34</sup>

Сказанное в полной мере относится к философии откровения как составной части позитивной философии. Неразрешенное противоречие во взгляде Шеллинга на христианское откровение и религию вообще наиболее ярко видно из его двойственного определения отношения философии к

<sup>31</sup> Ibid. S. 148.

<sup>32</sup> Ibid. S. 152.

<sup>33</sup> Ibid. S. 155.

<sup>34</sup> Ibid. S. 159.



религии. С одной стороны, философ утверждает, что позитивная философия как более высокая по сравнению с религией ступень духа выводит из своего абсолютного *prius* откровение точно так же, как и природу, человека, сознание, что, следовательно, «благодаря ей только и обнаруживается истинное понятие и содержание религии».<sup>35</sup> Это означает, что в той исторической форме, в какой это содержание представляет сама религия, оно неистинно, что, стало быть, надо различать форму и содержание религии и познавать ее содержание в философском, разумном мышлении, если мы хотим знать религию поистине. С другой стороны, Шеллинг выступает противником различения в религии «всеобщих познаний разума» как содержания и исторического как формы, в которой это содержание выражено, и утверждает, что историческое и есть доктринальное христианства, что, следовательно, историческая форма есть истинная форма выражения всеобщего содержания религии. Для логических же систем, которые, с этой точки зрения, лишь рационализируют христианство, оно оказывается недоступным.

Здесь опять заявляет о себе непродуманная точка зрения дуализма мышления и бытия. Христианство исторично, т. е. есть цепь разворачивающихся действительных фактов и деяний, что логически познать якобы нельзя, это доступно только позитивной философии, являющейся, однако, наукой разума. Как этот «позитивный» разум в своей разумной форме может иметь дело с действительным, реальным содержанием откровения, т. е. опытным, эмпирическим, единичным как таковым, не проясняется.

Да, философия, ставя перед собой задачу понять истинное содержание религии, переводит его в форму разумной мысли, а не относится к нему позитивно, не оставляет в форме религиозного способа духа, т. е. изменяет, искажает,

<sup>35</sup> Ibid. S. 134.

уничтожает эту форму, но последняя сама является истинной, о чем свидетельствует и Шеллинг: «Тот, кто хочет и может верить, не философствует, а тот, кто философствует, именно этим извещает о том, что ему одной лишь веры недостаточно».<sup>36</sup> Познав истинное содержание религии как всеобщие мысли, философия не выдает результат своего познания за саму религию, она лишь считает его истиной религии и, следовательно, четко отличает себя от религиозного способа духа. Своеобразие религии при этом отнюдь не уничтожается. Никто не оспаривает, что для религии ее форма является необходимой и существенной. Наоборот, утверждается, что эта форма как раз и определяет религиозный способ духа, только при этом выясняется, что данная форма не является адекватно выражающей всеобщее содержание религии, следовательно, единственное, что оспаривается при таком подходе, это претензия религии на обладание абсолютной истиной. Только неудача собственного философствования и рефлексия над ней приводят Шеллинга к выводу о невозможности логически познать откровение и религию в целом, а также о том, что истинным содержанием религии являются не «всеобщие познания разума», не всеобщие мысли, а единичные факты божественной истории, т. е. такое содержание, каким его представляет и сама религия.

Несмотря на высказанную общую негативную оценку позднего учения Шеллинга, изучать его необходимо. Как уже отмечалось в начале статьи, оно помогает нам глубже понять раннюю точку зрения философа, а также последующие ходы философской мысли XIX века, т. е. помогает уяснить логику исторического развития философии после Гегеля и Шеллинга. Каким бы путаным мышление «позитивного» философа ни было, все же там, где оно действительно

<sup>36</sup> Ibid. S. 135.

мыслит, имеются блестящие результаты философского постижения бытия, духа, откровения. Постараться занять осмысленное отношение к религии, а не слепо следовать за ней, как это имеет место в современную эпоху, — вот, с нашей точки зрения, единственно достойная разумного человека задача. Выражаем надежду, что публикация настоящего произведения классика мировой философской мысли поможет ему в этом.

И последнее. Хочу выразить сердечную признательность людям, оказывавшим мне моральную поддержку и практическую помощь в работе над данной книгой, в первую очередь, конечно, моей жене Ольге, родителям, а также М. Г. Ермаковой, А. П. Шурбелеву, В. В. Бондуrowsкому, Т. В. Иванчик, Г. И. Федоровой. Особая благодарность Немецкой службе академических обменов (DAAD) за предоставленную возможность работы с немецкими источниками в Германии.

**ПЕРВАЯ КНИГА**

**ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ ОТКРОВЕНИЯ,  
ИЛИ ОБОСНОВАНИЕ  
ПОЗИТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ**

## Первая лекция

Не покажется неуместным и не будет нежелательным, если разъяснениям, которые я собираюсь дать относительно специального предмета настоящего курса, я предположу вступительное слово о философии вообще. Вероятно, среди *вас* нет никого, кто бы не пришел сюда уже с каким-то представлением, либо, по крайней мере, предчувствием того, что такое философия. *Здесь* — это скажет и начинающий — мне должны ответить на вопросы, на которые не дают ответа все другие науки, но которые раньше или позже неминуемо начинают беспокоить всякий пробуждающийся дух, здесь должна быть снята пелена, покрывавшая для меня до сих пор не отдельные предметы, но само это *целое*, членом которого я себя чувствую и которое становилось для меня тем непонятнее, чем больше я пытался вникнуть в частное. Бесспорно, здесь одновременно должны быть обретыны те великие, поддерживающие человеческое сознание убеждения, без которых жизнь не имела бы цели и потому была бы лишена всякого достоинства и самостоятельности. Все науки, которыми я занимался доньше, основываются на предпосылках, в самих этих науках никак не оправдываемых. Математические дисциплины практически беспрепятственно прогрессируют в своей области, однако математика не понимает саму себя, поскольку не дает никакого отчета в самой себе, в своей собственной возможности; и как только математика попробовала бы обосновать саму себя, она бы вышла за пределы себя, покинула бы поч-

ву, на которой она только и может достигнуть своих результатов. Помимо математики меня до сих пор по преимуществу занимало изучение древних языков; ему-то я и обязан тем формальным навыком духа, который больше, чем всякая абстрактная логика или риторика, дает мне возможность отмечать и выражать тончайшие оттенки или различия любой мысли, а также неоценимым преимуществом черпать непосредственно из великих трудов древности, самому все снова и снова возноситься к тому духу, которым они овеваны, и подкрепляться им. Но чем глубже я постигал эти образцовые языки, чем глубже исследовал их строение, тем больше я чувствовал потребность вникнуть в самую природу того замечательного инструмента, который при надлежащем употреблении с безупречной надежностью выражает *мысль*, а в том, что касается *ощущения*, достаточно нежен, чтобы передать его малейшее проявление, и достаточно силен, чтобы воспроизвести ужасающую бурю сильнейших страстей. Откуда язык, каким образом он возник для человека? Откуда та сила, которая творит этот инструмент отнюдь не до, а непосредственно *в ходе* самого применения, творит то, чем я владею не при помощи рук или не при помощи внешних органов, а непосредственно самим духом, в чем я, собственно, живу, что я одушевляю и в чем двигаюсь свободно и без сопротивления? Вслед за тем я бросил взгляд на внешние, окружающие меня предметы природы. Я познакомился с началами физики, обрел первые созерцания и понятия всеобщих явлений природы, узнал законы тяготения, давления, толчка, узрел действия света, тепла, магнетизма, электричества. Услышал и объяснения этих феноменов. Одни из них, к примеру тяготение, сводились к имматериальным причинам, другие — к неким, как говорят, тонким или невесомым веществам. Но если я признаю все эти силы и все эти вещества, если я даже признаю, что эти вещества, эти силы действительно объясняют явле-

ния (в чем я ни в каком отношении совершенно не чувствую себя убежденным), для меня все-таки остается неразрешимым один вопрос: откуда и для чего сами эти силы и вещества, какова необходимость их существования, почему имеются такие силы и вещества? Я охотно признаю, что свет происходит от колебаний эфира или заключается в них, однако какое основание существования самого этого разлитого по всей Вселенной эфира могу я указать? Он есть для меня нечто настолько случайное, что я не понимаю его самого, значит, и никакое явление нельзя считать действительно объясненным с его помощью. Заглянул я и в естественную историю, и если все это неисчерпаемое разнообразие красок, форм и образований, которым как бы играет органическая природа, уже в детстве волновало мой ум, если позднее я, как я полагал, смекнул сокровенный закон, который когда-нибудь проведет мой дух сквозь этот лабиринт, покажет мне путь самой творящей природы, то один вопрос все же всегда оставался для меня без ответа: почему вообще имеются такие существа, почему имеются растения, животные? Мне ответят, что они лишь ступени, по которым природа восходит к человеку, следовательно, в человеке я найду ответ на все вопросы, обнаружу ключ ко всем загадкам и уже поэтому буду склонен согласиться с теми, кто с давних пор высказывал мысль, что единственным предметом последней, отвечающей на все вопросы науки, единственным предметом философии является человек. Однако если человек очевидно есть *конец* и в такой мере *цель* (Ziel) всего становления и творения, вправе ли я на этом основании тотчас же объявлять его *конечной целью* (Endzweck)? Я был бы вправе это сделать, если бы сумел указать, чего *хотело* достичь им то существо, которое прошло сквозь все ступени становления как *действующая причина*. Но могу ли я это указать? Я мог бы помыслить то существо как само первоначально слепое, сквозь все ступени становления рвущееся

к сознанию, и тогда человек был бы тем самым моментом, той точкой, в которой слепая до той поры природа добиралась бы до самосознания. Но этого-то как раз и не может быть, так как наше самосознание никоим образом не *есть* сознание той прошедшей сквозь все природы. Оно — лишь *наше* сознание и ни в коем случае не включает в себе науку всего становления, это всеобщее становление остается для нас таким же чуждым и непрозрачным, как если бы оно вообще никогда не имело никакого отношения к нам. Таким образом, если в этом становлении достигается какая-либо цель, то она достигается только посредством человека, а не *для* него, ибо сознание человека не равно сознанию природы. Однако, ответят на это, в человеческой способности познания, разумеется, не состоит последняя и наивысшая цель; если природа непроницаема для человека, а человек чужд природе, которая перешагивает через него и его трудности, для которой он, следовательно, никакого значения не имеет, то основание этого заключается именно в том, что человек *отрекся* от природы и что он, как показывает опыт, быш предназначен вовсе не к тому, чтобы быть только лишь целью или концом не зависящего от него процесса, но к тому, чтобы самому стать зачинателем нового процесса, создателем второго мира, возвышающегося над первым, и подлинная цель человека состоит, таким образом, в том, чем он должен быть в этом другом мире, чём он должен стать благодаря свободе своей воли; он лишь настолько был целью природы, насколько был предназначен *уничтожить* ее внутри себя, выйти за ее пределы, начать для себя новый ряд событий. Однако, не говоря уже о том, что при помощи этого отодвигания конечной цели едва ли можно надеяться прийти к *истинному* основанию мира, та свобода воли, которую я признал за человеком и от которой должен был бы теперь ожидать разрешения великой загадки, сама превращается в новую, притом величайшую загадку и, если это



возможно, отбрасывает человека к еще большему незнанию, чем то, в котором он прежде пребывал относительно одной лишь природы. Ибо если я рассматриваю деяния и последствия данной свободы в целом — и историю окинул я взором, прежде чем обратился к изучению философии, — то этот мир *истории* преподносит настолько безотрадное зрелище, что я совершенно отчаиваюсь [обнаружить] цель, а вследствие этого и истинное основание, мира. Ведь в отличие от любого другого природного существа, которое на своем месте или на своей ступени есть то, чем оно должно быть, и, сообразно этому, исполняет свое предназначение, человек (поскольку он может достичь того, чем он должен быть, только сознательно и свободно), до тех пор пока он, не осознавая своей цели, увлекаем этим грандиозным, никогда не затихающим движением, называемым нами историей, к некоей неведомой ему цели, по меньшей мере сам по себе лишен цели, а так как он должен быть целью всего остального, то благодаря ему и все остальное в свою очередь утратило цель. Вся природа неутомимо трудится, находится в непрерывной работе. Человек, со своей стороны, тоже не бездействует; как сказано в одной древней книге,<sup>1</sup> под солнцем все преисполнено хлопот и труда, и все же не видно, чтобы это способствовало тому, или чтобы при этом поистине достигалось то, на чем можно было бы остановиться. Одно поколение проходит, другое приходит, чтобы самому снова исчезнуть. Напрасно мы ждем, что случится нечто новое, в чем это беспокойство в конце концов успокоится. Все происходящее случается лишь затем, чтобы опять-таки могло свершиться что-то другое, что в свою очередь само становится прошлым сравнительно с иным, следовательно, в сущности все происходит зря, все поступки, все усилия и весь труд самого человека — лишь суета: *все* суета, ибо суета все то, чему недостает настоящей цели. Стало быть, ни в коей мере не объясняя собой и своими по-

ступками мир, сам человек оказывается наименее понятным и неизбежно склоняет меня к мнению о злосчастности всего бытия, мнению, скорбные звуки которого столь часто раздавались в древности и в Новое время. Именно Он, человек, подводит меня к последнему, полному отчаяния вопросу: почему вообще есть нечто, почему не есть ничто?

В том, чтобы существовала наука, которая отвечала бы на эти вопросы, выводила бы нас из отчаяния, бесспорно, есть настоящая, даже необходимая потребность, причем не того или иного индивидуума, а самой человеческой природы. И какая другая наука, если не философия, в состоянии это осуществить? Ведь все остальные известные людям, изобретенные или разработанные ими науки имеют каждая свою определенную задачу, и ни одна из них не отвечает на этот последний и самый общий вопрос. Таким образом, нет никакого сомнения в том, что философия есть сама по себе и в любое время самая желанная наука, потому что только посредством нее и всякое другое знание получает свое высшее отношение и свою конечную опору. Если я не могу ответить на тот последний вопрос, то все остальное погружается для меня в пучину бездонного ничто. Но не только теперь и отнюдь не только в нашу эпоху были подняты те вопросы, возникла нужда в философии. То, что Гораций говорит о героях: «*Fuere fortes ante Agamemnona*»,<sup>2</sup> — относится и к искателям мудрости. Не под одними платанами Иллиса, но и под пальмами, и по берегам Ганга и Нила бродили философские умы, пусть даже оттуда не донеслось до нас никакого внятного, решительного слова, а, самое большее, лишь неопределенные голоса; однако уже ранние, как и более поздние, философы Греции, Пифагор,<sup>3</sup> как и Платон,<sup>4</sup> были знакомы с вопросами, ради ответа на которые, как они считали, стоило труда идти даже на край земли, равно как умирающий Сократ<sup>5</sup> призывал своих учеников и к варварам обращаться за мудростью. А сколько столетий —

и каких содержательных столетий — пронеслось тем временем над человеческим духом; как сначала при помощи перенесенного в Европу христианства, затем благодаря почти неограниченно возросшим в современную эпоху мировым связям Восток и Запад не просто соприкоснулись, а словно были вынуждены проникнуть друг в друга в одном и том же сознании, в сознании, которое уже на одном этом основании должно было бы расшириться до мирового! Как повлиял на философию и что сделал для нее со времен Средневековья вплоть до наших дней один только немецкий дух! И все же мы вынуждены признать, что, пожалуй, никогда прежде потребность в философии, действительно берущейся за великие предметы, а не обходящей их с помощью голых формул, не была столь настоящей и всеобъемлющей, как теперь, и никогда прежде мы не могли, кажется, отстоять от подлинной цели философии дальше, чем сейчас. Если на протяжении длительного времени установился определенный однообразный ход человеческого бытия, то необходимые для жизни убеждения, приобретшие значимость независимо от всякой философии благодаря собственной необходимости, превращаются в своего рода сладостную привычку; в такие времена непросто задуматься об исследовании принципов, и даже если основоположения и учения, которые долгое время сохранялись, давно неминуемо ослабели, более того, по существу, потеряли свою первоначальную силу, именно это содержится в тайне. Из страха нарушить комфортное состояние избегают вникать в суть дела или произносить вслух то, что моральные и духовные устои, на которых хотя бы только в силу привычки держался мир, давно подорваны прогрессирующей наукой. Подобное состояние часто может длиться невероятно долго, возможно, именно потому, что шаткость былой веры (согласно прежним понятиям) настолько очевидна, что более сильные умы не находят достойным труда это раскрывать и по

большей части предоставляют слабым, не способным самостоятельно что-либо создать умам открыто выразить то, что для всех глубже видящих давно не является тайной, а именно, что этим истинам, рассматриваемым в качестве неприкосновенных, в сознании современности больше не находится места. Тогда подымается великий шум чаще всего не столько вокруг сути дела, которую уже давно нельзя было скрывать от себя и теперь нельзя не признать, сколько по поводу той вызывающей дерзости, с которой она была высказана. Дальше видящий, однако, распознает во всем этом лишь действительную потребность по-новому осознать принципы, на которых держится человеческая жизнь. Устарели не те истины, а сознание, в котором им, как говорят, больше не находится места, и именно оно должно уступить место другому, расширенному сознанию. Но переход к этому новому сознанию не *может* произойти без нарушения и даже мгновенного уничтожения прежнего состояния; в этом всеобщем потрясении в течение некоторого времени более не будет *ничего* устойчивого, к чему можно было бы примкнуть, на что можно было бы положиться; милые и отрадные иллюзии прошлого рассеиваются перед лицом безжалостной истины. Истины, *чистой* истины — вот чего требуют и к чему одному еще стремятся во всех жизненных обстоятельствах и установлениях, и можно лишь радоваться, если настало время, когда всякой лжи, всякому обману открыто объявлена война, когда в качестве принципа провозглашено, что к истине надо стремиться *любой*, даже самой дорогой, ценой. В особенности немецкий дух вот уже более полувека назад, начиная с «Критики чистого разума» Канта,<sup>6</sup> приступил к методическому исследованию фундамента всего знания, основ самого человеческого бытия и самой человеческой жизни, повел борьбу, подобной которой по продолжительности, по меняющимся сценам, по неослабевающему пылу никогда еще не доводилось вести, и, нисколько-

ко не жалея об этом, хотелось бы только призвать немцев выстоять в этой борьбе и не отступать до тех пор, пока не будет завоевана великая награда. Ведь чем ярче удастся изобразить разногласия, раздоры, грозящие распадом явления нашего времени, тем вернее поистине сведущий сумеет усмотреть во всем этом лишь предзнаменования нового творения, великого и непреходящего восстановления, которое, разумеется, было невозможно без болезненных родовых мук, которому должно было предшествовать беспощадное разрушение всего прогнившего, обветшавшего и испортившегося. Но должен последовать и конец этой борьбы, поскольку никакого бесконечного, т. е. бесцельного и бессмысленного, прогресса, как некоторые себе представляют, не может быть. Человечество не продвигается в бесконечность, оно *имеет* цель. А поэтому, конечно, нужно ожидать и того момента, когда стремление к знанию *достигнет* своей давно искомой цели, когда человеческий дух, испытывавший беспокойство в течение тысячелетий, обретет покой, когда человек наконец-то овладеет настоящим организмом своих познаний и своего знания, когда дух всестороннего опосредования прольется на все до сих пор отдельные, взаимоисключающие части человеческого знания, как некий бальзам, излечивающий все раны, которые человеческий дух нанес себе сам в ожесточенной схватке за свет и истину и часть которых еще кровоточит в наше время.

От философии, — так могут, к примеру, возразить на наши последние высказывания, — слишком много ждут, если считают возможным посредством нее осуществить восстановление эпохи; напротив, философия сама испытывает к себе пренебрежительное отношение, нигде больше не обнаруживается то всеобщее участие, то страстное увлечение философией, которые знавали в прежние времена. Быть может, при содействии случайных обстоятельств

в течение длительного времени проявлялся способ философствования, который в ином почтенном господине возбуждал известное отвращение к философии, возможно, такое время произвело целый класс достойнейших ученых, которые полагают, что могут обходиться без всякой философии, и не делают из этого никакой тайны, в каком случае, разумеется, если к чисто историческому знанию не добавляется дух античной классики и оно не замещается им, недостаток более глубокого образования вскоре становится весьма ощутимым. Однако если я в философии вижу средство исцеления от раздробленности нашей эпохи, то тем самым я, естественно, имею в виду не слабосильную философию, не один лишь артефакт, но сильную философию, такую, которая соизмерима с жизнью и которая, будучи далека от того, чтобы чувствовать себя беспомощной перед жизнью с ее ужасающей реальностью или чтобы ограничиваться жалким занятием одного только отрицания и разрушения, черпает свою силу из самой действительности, а поэтому и сама в свою очередь порождает действующее и постоянное.

Возможно, однако, скажут, что вообще не дело науки, а следовательно и философии, гармонизировать пронзительные диссонансы настоящего времени. Не следовало ли бы скорее от поэзии ожидать его исцеления и приведения в порядок? Но история ясно показывает нам, что счастливая, сама собой успокоенная и удовлетворенная эпоха будто бы сама по себе изливается и выражается в поэзии, что поэзия является как бы естественным продуктом такого успокоившегося относительно всех своих существенных интересов времени; напротив, в истории нет примера того, чтобы какая-либо глубоко разорванная, потерявшая доверие к себе самой и полная сомнений в себе эпоха исцелила или привела себя в порядок с помощью поэзии. Шиллер<sup>7</sup> говорил, что тайна — для счастливых. Пожалуй, можно было бы сказать

что и поэзия — для счастливых. Но где эти счастливицы в то время, которое, пребывая в разладе со своим прошлым и настоящим, не может найти прорыва в другую эпоху, в истинное будущее? Если в такое время найдется настоящий поэт, то он сумеет собрать в своем духе всю разноголосицу времени, соединить ее в искусное, но, самое большее, субъективно великое целое, как лорд Байрон;<sup>8</sup> менее значительные умы должны будут взяться за нечто ужасное, даже отвратительное по содержанию, с тем чтобы поэзия все же еще что-то представляла из себя по отношению к действительности. Однако, собственно говоря, мне нет нужды высказываться об этом; по слухам, в том, что касается поэзии, суждение о нашем времени, по крайней мере о Германии, уже высказано кем-то другим, тем, кто придерживается невысокого мнения о философии, а новой, здоровой поэзии ожидает опять-таки только лишь от политических переворотов. Пусть это останется *ego* мнением, останавливаться на котором у меня нет никаких причин. Но мне хотелось бы задать общий вопрос: как может кто-либо, кто не уделил никакого внимания такому существенному элементу немецкой литературы, как философия, приписывать себе способность предсказывать будущее всей немецкой литературы? Ведь философия настолько глубоко вмешалась во все отношения эпохи и литературы, особенно с поэзией она вступила в такую глубокую, внутреннюю связь, что впредь или хотя бы в ближайшее время судьба обеих может быть только общей и что, как раньше поэзия предшествовала философии и имела для нее, главным образом в лице Гете,<sup>9</sup> поистине пророческое значение, так и сейчас возрождающаяся философия предназначена привести к новой эре поэзии уже в силу того, что она возвращает поэзии, по крайней мере как необходимую основу, великие темы, в которые наша эпоха утратила веру, поскольку ранее у нее пропало всякое их понимание.

Но искренний преподаватель философии, разумеется, не должен ждать, пока другие выступят с возражениями против ожидаемого от нее воздействия; как только он показал возвышенную сторону философии, его долгом стало обнажить и ее мрачную, отпугивающую сторону, дабы никто не заблуждался в том, что достаточно материала для меланхолических размышлений о философии дает один только взгляд на ее прежнюю историю и заключается уже в том обстоятельстве, что до сих пор еще ни один способ философствования или, иначе выражаясь, ни одна из различных философских систем не смогла утвердиться надолго. Я говорю, что долгом преподавателя является обнажить и эту сторону философии, которая скорее отталкивает, чем притягивает. Ибо тот, кто задумается над тем, сколь многие потерпели крушение в этом полном подводных камней море, сколько людей без всякого призвания к философии потратило лучшие годы своей жизни на бесплодное и бессмысленное домогание философии, опустошив свой внутренний мир, кто затем пройдет меж обветшалых надгробий прошлых научных систем, не говоря уже об опустевших пристанищах мудрости древнейших школ, кто, уже ближе к нашему времени, подметит, как обладавшая практически исключительным господством на протяжении всего средневековья и даже еще в эпоху Реформации пользовавшаяся покровительством глав и учителей обеих церквей<sup>10</sup> схоластика в XVII веке без большого сопротивления пала перед философией Декарта<sup>11</sup> (которую можно назвать чуть ли не несовершеннолетней по сравнению с ней), если не в школах, то по крайней мере во всеобщем мнении, так внезапно и совершенно, что теперь поголовно начали выказывать неблагодарность по отношению к ней и потребовался весь авторитет Лейбница,<sup>12</sup> чтобы хоть в некоторой степени реабилитировать схоластику, а также как одухотворенная лейбницеvская система в той форме, какую придал ей Хрис-



тиан Вольф,<sup>13</sup> долгое время не в меньшей степени владела немецкими школами, но все-таки почти исчезла и стала насчитывать лишь отдельных разобщенных приверженцев ко времени, когда кантовская «Критика чистого разума» положила ей научный конец, и как ей еще до этого пришлось уступить место плоской популярной философии, лишенной принципов и путеводной звезды, как затем так называемый критицизм, пользовавшийся в течение определенного времени почти неограниченным, можно даже сказать деспотическим, авторитетом, в свою очередь ныне вряд ли еще известен многим хвастающимся своими философскими занятиями и познаниями, а тем более понять ими, как он потерял в особенности всякое влияние на все великие жизненные вопросы, как, далее, энергичный Фихте,<sup>14</sup> автор трансцендентального идеализма, явление которого подействовало наподобие молнии, на одно мгновение как бы поменявшей местами полюса мышления, но и так же, как молния, исчезло, в *нынешнем* сознании немцев едва ли бы нашел то место, на котором он в то время возвел свою систему, ведь обнаруживают трудность даже в том, чтобы всего лишь пояснить потомкам основную мысль его учения, кто потом обратит внимание на то, как после периода радостного возбуждения, когда казалось, что вместе с удавшимся уничтожением противоположности между реальным и идеальным миром рухнули все границы прежнего знания, сквозь мир природы и духа был проведен *один* закон, и как в ту пору благодаря ряду блестящих и светоносных открытий, следовавших за первым наблюдением гальванизма, одновременно сама природа представлялась шедшей навстречу новому знанию, как тогда казалось, что с небес на землю нисходит истинное знание, если воспользоваться выражением Гете, кто обратит внимание на то, как после такого времени все же наступило новое помрачение и великое начинание ничтожно закончилось, — тот, кто все это окинет присталь

ным взглядом, в самом деле может преисполниться меланхолии по поводу тщетности всех человеческих устремлений к высшему знанию, которого желают в философии, и в конце концов найти глубокую, хотя и горькую, истину в тех словах, которые Гете в «Фаусте» вкладывает в уста отрицающего духа:

O glaube mir, der manche tausend Jahre  
An dieser harten Speise kaut,  
Daß von der Wiege bis zur Bahre  
Kein Mensch den alten Sauerteig verdaut.  
Glaub' unser einem, dieses Ganze  
Ist nur für einen Gott gemacht.  
Er findet sich in einem ew'gen Glanze,  
Uns hat er in die Finsterniß gebracht,  
Und euch taugt einzig Tag und Nacht.<sup>15</sup>

Это несходство, эта смена не только отличающихся друг от друга, но и противоречащих друг другу систем есть явление, которое в любом случае извещает о весьма своеобразной природе философии; и если мы не отказываемся от совершенного познания этой природы, то должны принять во внимание именно это явление и по возможности понять его из самой природы философии.

С данным различием философских систем нельзя не считаться, как это делают тогда, когда говорят, что всякая философия все же есть философия, как и любой сорт фруктов есть фрукт, и как нашли бы странным, если бы кто-то отказался от винограда или какого-то другого сорта фруктов по той причине, что он хотел только фруктов, а не этого фрукта. Я не думаю, чтобы то возражение против философии, которое делают на основании наличия различных философских систем, можно было отклонить при помощи одного этого сравнения. Во-первых, неправда, что тот, кто желает фруктов, должен поэтому принять любой фрукт, ибо если бы ему под этим наименованием предложили, напри-

мер, лесные груши или так называемый недоспелый виноград, то он имел бы право сказать, что это не фрукты, а он хотел фруктов, а именно съедобных фруктов; равно как и испытывающий жажду не обязан пить разведенную азотную кислоту, ибо он хотел того, что пригодно для питья, — не того, что пригодно для питья лишь по физическому или механическому состоянию, *potile*, а того, что пригодно для питья по своему вкусу, *potabile*. Во-вторых, дело обстоит не так, что мы испытываем потребность лишь в философии *вообще*. Это было бы, к примеру, в духе отцов или опекунов, наставляющих своих подопечных слушать в университете также и философию — все равно какую, — раз уж в состав необходимого образования входит знать что-то и о ней, либо, сверх того, чтобы все же получить определенный навык в логическом и диалектическом аргументировании или, как обычно говорят, чтобы вообще привести голову в порядок. Что-то о философии стремится знать каждый; даже того, кто делает вид, что презирает ее, пожалуй, не обидело бы, если бы ему сказали, что он не умеет писать марши или сочинять латинские стихи, но его весьма задело бы, если бы ему решили сказать, что у него нефилософский ум.

Но *если* бы кто-то осмелился высказать, что он желает не просто философии вообще (*Philosophie überhaupt*), а настоящей Философии (*die Philosophie*), философии, которая *есть* таковая и которая, следовательно, ею остается, или что он намеревается излагать эту философию, то именно он больше всего был бы склонен к тому, чтобы воздать по заслугам всем предшествовавшим разработкам, которые ведь должны найти свою цель в истинной философии; он-то как раз и испытывает наибольший страх возбудить мнение, будто слушатели должны быть подготовлены исключительно к [восприятию] какой-то одной системы, а обо всех иных точках зрения, не совпадающих с данной, умышленно оставлены в неведении или осведомлены предвзято. Ничто

не могло бы возмутить юную и пылающую страстью к истине душу больше, чем намерение преподавателя подготовить своих слушателей к [восприятию] какой-то отдельной или частной системы, как бы увести у них таким образом из-под носа свободу исследования, обманным путем лишить их ее. А поэтому я, пожалуй, всем остальным моим философским курсам обычно предпосылал генетическое развитие философских систем от Декарта вплоть до современности; с тех пор было изложено в устной и письменной форме множество разработок такого рода, вот только, к сожалению, в очень многих из них слишком резко проступал партийный замысел, ибо, к несчастью, во многих кругах философия постепенно стала партийным делом, причем заботятся не об истине, а о поддержке какого-либо мнения. На этот раз я ограничусь тем, что начну с Канта или, скорее (поскольку в основании кантовской философии лежит старая метафизика, которая не была системой в том смысле, в каком ведут речь о системах со времен Декарта, но которая подобно тому, как в Германии говорится об общем немецком праве, в известной степени была общенемецкой, господствовавшей в школах философией, все еще удерживавшейся и после появления тех систем, потому что системы, допустим декартовская, никогда не воспринимались в привычную философию целиком, а в лучшем случае усваивались их отдельные части), я начну с прежней метафизики, чтобы показать, как вследствие необходимого последовательного развития философия должна была достичь того, что различила себя на негативную и позитивную, но и одновременно осознать, что только в объединении этих обеих сторон состоит ее полное и во всех отношениях удовлетворительное завершение. Вы видите, что здесь, где дело будет заключаться в изложении самой позитивной философии, я вновь затрагиваю этот пункт, которого уже касался в одном прежнем курсе, для того чтобы его еще больше обосно-

вать и развить. Поскольку же негативную, или рациональную, философию в этот раз я собираюсь осветить лишь со стороны ее всеобщего основания, ее идеи и метода, не разворачивая ее саму, то для этой цели я предприму другое, возможно, для многих из *вас* более доступное выведение этой науки.

## Вторая лекция

Самому изложению я предпослал еще некоторые общие замечания о слушании философских лекций. В отношении последних нет ничего более обычного, чем слышать жалобы на их непонятность. При этом к иному преподавателю относятся несправедливо, поскольку представляют себе, что вина заключается в его индивидуальной неспособности выразиться яснее, что у него вообще отсутствует дар доступного изложения, в то время как в этом виновен, скорее, сам предмет, ибо там, где предмет *сам по себе* непонятен, запутан, никакое искусство читать лекции не смогло бы сделать его понятным. Поэтому следовало бы сначала добиться ясности в самом предмете, тогда лекционный курс оказался бы понятным сам собой. Ведь и в данном случае имеет силу то, что говорит Гете:

Es trägt Verstand und rechter Sinn  
Mit wenig Kunst sich selber vor.<sup>1</sup>

Истинное никоим образом нельзя обнаружить лишь с помощью неестественных усилий или выразить неестественными словами и формулами. Большинство портит себе самое первое вступление в философию противоестественным напряжением, которое считает самым верным состоянием для того, чтобы приблизиться к ней. Немало людей относилось к философии подобно тем людям, которые в течение долгого времени привыкли жить только вместе с себе равными и которые держатся неуклюже, неловко и

неестественно, когда им приходится вступать в контакт с людьми высшего круга или представлять перед так называемым вельможей на этой земле; полагают даже, что в философии такое поведение настолько уместно, что о степени научного мастерства в конечном счете судят по степени противоестественности искажений и вывертов, в которые впадает какая-либо философия. Наоборот, можно смело придерживаться убеждения, что все то, что выразимо лишь извращенным и причудливым образом, уже поэтому не может быть истинным и подходящим. Истинное легко — утверждает один старик, но не в том смысле, что оно достается нам без усилий, ибо труднее всего найти именно это легкое и простое, и многих едва ли можно понять как раз потому, что они не нашли этого простого. Большинство представляет себе, что истинное должно быть трудным, чтобы быть истинным; но когда истинное найдено, оказывается, что оно всегда имеет в себе нечто от колумбова яйца. Совершенное произведение искусства, какая-нибудь картина Рафаэля, выглядит как нечто давшееся без труда, как нечто само собой возникшее, и всякий считает, что оно и не может быть иным, но только художник знает, сколько он должен был отбросить, чтобы достичь этой убедительной ясности. Разница между декоратором и подлинным художником в том-то и состоит, что первый застревает на подступах к искусству и науке, никогда не добираясь до них самих, второй же, минуя эти подступы, достигает свободы, властвует с помощью свободного искусства. Наберитесь смелости заняться философией; в философии дело заключается не во взгляде, который был бы взвален на человеческий дух словно обуза, словно тяжкое бремя; ее ноша должна быть легка, ее бремя должно быть приятно.<sup>2</sup> Платон не распинал себя, как иной современный философ, о нем можно сказать то же, что говорили об Орфее: своей музыкой

он двигал скалы и укрощал дичайших чудовищ в философии.

Таким образом, следует прежде всего стремиться к *объективной* ясности в предмете, субъективная же ясность, разумеется, допускает весьма различные степени, и если истинное может быть лишь в себе понятным, то из того, что нечто понятно, в свою очередь не следует, что оно истинно уже потому, что оно таково. Рядовое, повседневное, конечно, понятно всякому, и в философии имеется ясность, которая, скорее, приводит в отчаяние новичков и как раз лучшие умы. Я знаю об одном таком,<sup>3</sup> которому доброжелательный преподаватель вручил главную книгу тогдашней популярной философии, «Логiku и метафизику» Федера,<sup>4</sup> когда посчитал, что наступило время, чтобы тот занялся философией, книгу, которая весьма его огорчила, потому что он решил, что не понял ее, ибо то, что он понял, показалось ему слишком тривиальным, чтобы он смог счесть это за действительное содержание, и из-за слишком большой ясности книги он отказался от намерения когда-либо что-либо понять из философии. Когда же ему тот же самый учитель позже дал в руки афоризмы Лейбница, известные под названием «Theses in gratiam principis Eugenii» (написанные для знаменитого герцога Евгения Савойского и содержащие основоположения монадологии),<sup>5</sup> он вновь воспрянул духом и решил, что, пожалуй, все же еще в состоянии из нее что-то понимать. Нельзя также указать всеобщую мерку понятности, которая подходила бы каждому, и те, которые пришли, чтобы излагать философию искаженным, насильным образом, в таком случае найдут трудным именно простое, неискаженное; примерно так, как кто-то, кто весь день передвигался бы в ходовом колесе, вечером того же дня уже не смог бы приспособиться к обычному, естественному движению. С такими умниками (Verwöhnte) следовало бы поступать так, как Сократ обращался с приходившими к не-



му из школ софистов и элеатов учениками, которых он, при помощи несложных вопросов как бы сажая на скудный рацион, сначала старался вновь приучить к простому и здоровому. Однако в организации нашего университетского обучения о таком обращении еще не побеспокоились.

Если философия в общем пользуется репутацией в известной мере непонятной науки, то, пожалуй, тем важнее остановиться на обычных вспомогательных и облегчающих понимание средствах, которыми пользуются, чтобы какой-нибудь лекционный курс сделать для себя яснее. Я хочу кое-что сказать и об этом.

К вспомогательным средствам для устного курса лекций прежде всего причисляются учебники, чужие или собственные, которые лектор берет за основу, комментирует и разъясняет. В основу моих курсов, по крайней мере настоящего, я не могу положить никакого чужого учебника, равно как и своего, да и содержание именно этих курсов как раз неподходящее для формы обычного учебника, оно не заключается в последовательности готовых, выдвигаемых по отдельности тезисов, его результаты достигаются в ходе хотя и постоянного, но все же совершенно свободного, живого движения, моменты которого нельзя запечатлеть в памяти, а можно удержать только в уме. Значит, эти курсы, поскольку они являются чисто научными, следовало бы напечатать целиком; пожалуй, так и будет; моим господам слушателям я должен предоставить право решать, захотят ли они после данного заявления прибегнуть к помощи другого обычного средства или, быть может, найдут его излишним; я имею в виду широко распространенное конспектирование, которое особенно оправдывают тем, что оно позволяет останавливаться в соответствии с возникающей потребностью на любом месте [лекции] и вновь и вновь воспроизводить всю последовательность моментов. Правда, поскольку нет какого-либо учебника, я ничего не возражаю и против конс-

спектирования в этом смысле, а отношусь к нему снисходительно, особенно в случае, если дело действительно доходит до повторения и вся работа не заключается в одном лишь записывании. Впрочем, я не могу отрицать, что всегда одобрял конспектирование философских лекций лишь ограниченно, лишь весьма условно, причем не вследствие злоупотребления, с которым мне было суждено столкнуться лишь здесь и испытать, насколько наука еще отстает от искусства в части того, что касается защиты, на которую они вправе рассчитывать. Ибо если бы в этой метрополии немецкого образования, как я с полным убеждением назвал Берлин, на площади было выставлено произведение пластического искусства, то и среди самой последней черни не нашлось бы индивида, который был бы способен изуродовать, изгадить или забросать грязью это произведение непосредственно после выставления, настолько глубоко проникла с давних пор всеобщая образованность, и не нужно ни законов, ни предвидимого всеобщего возмущения, чтобы не допустить подобного кощунства. Но когда в публичных лекциях развернуто научное произведение, тогда грязному и нищенскому кропанию книжонок, которое искажает и оскверняет его, кажется, нечего опасаться ни выражения негодования, ни даже применения существующих законов. И все же, как было сказано, не из-за возможного злоупотребления подобного рода, а совершенно независимо от него конспектирование философских лекций, по крайней мере для себя самого, мне всегда казалось двусмысленным средством заручиться пониманием развития научной мысли. При чисто механическом записывании всегда есть опасение, что в то время, как думают лишь о том, чтобы уловить слово преподавателя, пропадет сама связь мыслей, которую напрасно потом силятся восстановить по полному ошибок конспекту. Когда-то один из учеников спросил известного греческого философа Антисфена,<sup>6</sup> главу школы киников,

что он должен иметь для того, чтобы посещать его занятия, философ ответил ученику, что ему необходимы βιβλαρίου καινοῦ, γραφεῖου καινοῦ и πίνακος καινοῦ, т. е. новая книжка (вероятно, для беловика), новый грифель и новая дощечка (вероятно, для конспектирования), ибо так могли быть поняты его слова, и ученик, если представить его себе наподобие фаустовского, наверное, в одно мгновение преисполнился совершенного удовлетворения, услышав из уст философа подтверждение собственному мнению, что для понимания философских лекций прежде всего нужны новый грифель и новая дощечка. Однако серьезный киник был плутом, как Мефистофель, и знал толк в каламбурах, хотя и не был французом; ибо если слово «καινοῦ» воспринять как два слова, то получится, что философ сказал ученику: нужны книжка и ум, грифель и ум, дощечка и ум, т. е., по существу, нужен лишь ум, а все остальное неважно; самое главное, о чем следует побеспокоиться, так это иметь самостоятельное мышление, свой собственный ум. Ответ Антисфена был подобен ответу известного генерала Монтекуколи,<sup>7</sup> который на вопрос императора, что необходимо для войны, сказал, что нужны три вещи: во-первых, деньги, во-вторых, деньги и, в-третьих, деньги. Тот же Антисфен одному слушателю, пожаловавшемуся ему, что он потерял тетради с записями его лекций, ответил: ты бы лучше записывал их в своей душе, а не на листках. Наиболее плодотворным конспектирование, пожалуй, бывает, когда выборочно помечают себе лишь существенные моменты и преимущественно переходы, связующие звенья исследования, а затем по этим фрагментам — по этой скиаграфии<sup>8</sup> — стараются воссоздать и восстановить целое, для чего на этот раз предоставляется полная возможность, поскольку между лекциями имеется промежуток в один день. (Я пришел к выводу, что при такой организации для понимания лекций по философии больше пользы, чем при непрерывном чте-

нии, которое не позволяет освоить основную массу услышанного.) Если таким образом попытаются возобновить для себя всю лекцию, то получают самостоятельно произведенное содержание, и эти усилия опять-таки выгодно отражаются на более продуманном и тонком ее усвоении, ибо в таком случае каждый учится больше внимания обращать на то, что при прогрессивном развитии мысли сообщает взаимосвязь, — на соединяющие звенья исследования. Еще лучше, когда это будут делать несколько человек вместе, один будет помогать другому, дополнять его и когда благодаря подобному взаимодействию только и будет вновь порождено целое. Лишь таким путем оно для каждого оживет, и обретенное в результате совместных усилий, глубже постигнутое в ходе коллективного обсуждения содержание одновременно свяжет вас узами *истинной*, духовной дружбы. Наибольшая привлекательность студенческой жизни как раз и заключается, или по крайней мере могла бы заключаться, в этом совместном бытии с другими, которые объединены ради одной общей цели так, как нелегко люди могут быть вновь объединены в течение последующей жизни.

В каком-либо университете дела обстоят лишь тогда хорошо, когда многие, по крайней мере все лучшие и одаренные, согласны друг с другом в том, к чему прежде всего стоит стремиться и что желательно в науке, и когда, таким образом, формируется своего рода дух научного товарищества, молодежь с характером вообще, которая не пребывает в колеблющемся состоянии, а решительно отворачивается от всего пошлого, в какой бы форме оно ни выступало. Среди взрослых имеется достаточно людей такого рода, — доктор Лютер<sup>9</sup> называет их ловцами ветра (Windfaher), — которые держат нос по ветру, чтобы знать, откуда ветер дует, и которые, по словам Лютера, сперва хотят посмотреть, кто окажется прав: Христос или Велиал. Молодости подобает стоять за ту правду, которую она признала в качестве тако-

вой, ни в чем не скрывать лучшего чувства. Величайший талант сам облагораживается только характером, последний же формируется лишь в борьбе при, впрочем, совместном стремлении к одной цели. Это взаимное возбуждение, взаимное одухотворение во имя науки только и является солью студенческой жизни, без которой все другие ее радости вскоре приедаются. Если у многих студенческая жизнь в Германии навсегда остается в памяти, если лица древних стариков еще просветляются при воспоминании об университете и той жизни, то это происходит несомненно не по причине припоминания чувственных удовольствий, а преимущественно из-за связанного с этим воспоминанием сознания совместного мужественного стремления к духовному развитию и высшей науке. Тот не наслаждался студенческой жизнью, у кого она не протекала в тесной связи с единомышленниками, в совместном поиске убеждений и света в важнейших вещах.

Благородному юношеству после лучезарного, беспечно-го и, пожалуй, бездумного веселья, на которое оно еще в известной степени имеет право, приличествует искать мрачных теней серьезности, и важно, чтобы эта серьезность не ошибалась ни в способе, ни в предмете. Тот не является другом молодежи, кто пытается озаботить ее скорбью и тревогой относительно течения мира или ходом государственного управления, в то время как она сначала должна приобрести силу руководящих взглядов и убеждений. Использование юношества для, как говорят, манифестации в пользу свободы мысли и преподавания точно так же чаще всего является лишь преследованием посторонних целей и к тому же обнаруживает собственную пустоту, я говорю: преследование посторонних целей, куда можно сомневаться, в какой мере именно те, которые постоянно твердят слово «свободомыслие», сами намерены признавать эту свободу мысли, к которой они, собственно говоря, апеллируют глав-

ным образом лишь ради своих собственных случайных мнений, между тем как отличающиеся и противоположные воззрения они считают себя вправе преследовать любым способом, который только находится в их власти, а что касается свободы преподавания, то те, которые говорят о ней, находят, например, совершенно естественным, что кто-нибудь пристраивается и кормится от церкви, основание которой он тайно пытается подорвать своими лекциями, но тем не менее сами не допускают никакой неограниченной свободы преподавания, поскольку, к примеру, преподавателю теологии на протестантском факультете, который (если бы это, конечно, вообще было возможно), взяв на вооружение весь свой ум и пыл, захотел бы выдвинуть и отстоять, допустим, тезис о необходимости иметь явного главу церкви, наивысшего и непогрешимого судью в вопросах веры, и другие основоположения римской церкви, они вряд ли разрешили бы сослаться на свободу преподавания. То, что мышление и исследование должны быть неограниченными, что наука и преподавание (последнее, по крайней мере, в пределах пристойного и подобающего) должны быть свободными, понятно само собой настолько, что говорить такие банальные вещи можно практически с единственным намерением безопасным путем дать *понять*, что здесь или там свобода мысли или преподавания поставлены под угрозу, и, таким образом, задешево приобрести славу особенного прямодушия. Разумеется, молодежь также следует воодушевить этим бесценным и дорого доставшимся Германии благом (дай Бог здравомыслия нашим государям, чтобы это благо из-за неумелого использования никогда не пропадало!), но только лишь с тем, чтобы она тем ревностнее стремилась приобрести себе те духовные и научные качества, которые необходимы, чтобы достойно употребить эту свободу и породить то, ради чего стоило труда ее завоевывать, ибо для повседневного и тривиального никакая сво-

бода мысли не требуется. Тотальный переворот человеческого мировоззрения, осуществленный коперниканской системой мира, побудил духовных властителей прежней эпохи заключить Галилея в тюрьму и принудить к отречению. Мир полностью сформированных и организованных животных, раскрывающийся перед человеческим взором лишь при помощи очень сильных увеличений, — открытие Эренберга,<sup>10</sup> — в прежнее ограниченное время мог бы показаться жутким и опасным, будто бы при этом было что-то нечисто. Таковы открытия, благодаря которым человеческое мышление освобождается, расширяется и действительно поднимается на более высокую ступень. Однако от того, читаем ли мы у некоего латинского автора *declarabat*<sup>11</sup> или *declamabat*,<sup>12</sup> в мире ничего не меняется; и начинать дедукцию категорий с категории количества, как это было принято с эпохи Аристотеля вплоть до последнего времени и имело под собой веское основание, или с категорий качества, как это было угодно одной новой логике, вероятно, потому лишь, что она не сумела начать с количества, пожалуй, имеет некоторое значение для школы, но в мире из-за этого не происходит ни малейшего изменения. Впрочем, нужно быть справедливым и признать, что относительно результатов мышления и особенно философии общество не может быть, по крайней мере полностью, равнодушным. Ибо если бы стало возможным, что верх одержала некая доктрина, в соответствии с которой наилучшим и самым разумным для человека было бы оставить еду, питье и все остальное, а все метафизическое вообще исключалось бы из человеческих убеждений, если бы когда-нибудь такая доктрина появилась, — что я, однако, так же мало считаю возможным, как и то, что обезьяны подчинили бы себе человеческий род или что люди навсегда исчезли бы с лица земли и обезьяний род стал бы властелином мира, — то государству в самом деле не оставалось бы ничего иного, кроме как с тупым сми-

рением ожидать своей гибели, как бы скрестив руки, наблюдать за ней.

Устройство человеческого бытия в целом сравнимо с тем образом, который видел во сне царь вавилонский: голова его была из чистого золота, грудь и руки — из серебра, чрево и бедра были из бронзы, голени — из железа, а его стопы были частично из железа, частично из глины. Когда же стопы были раздроблены, тогда раскрошились и железо, и глина, и бронза, и серебро, и золото, они стали подобны мякине на току, и ветер развеял этот прах, так что от него не осталось и следа.<sup>13</sup> Если бы когда-либо стало возможным изъять из государства и общественной жизни все то, что в них составляет метафизику, то они развалились бы аналогичным образом. *Истинная метафизика* есть честь, добродетель, истинная метафизика — это не только религия, но и почтение к закону, и любовь к отечеству. Что было бы концом и результатом философии наподобие вышеозначенной (если только нечто такого рода можно назвать философией)? Ответ: мораль Фальстафа в известном монологе перед началом сражения: «Честь подстегивает меня идти в наступление. Да, но если при наступлении честь подталкивает меня к смерти, что тогда? Может ли честь вернуть мне ногу? Нет. Или руку? Нет. Или успокоить боль раны? Нет. Значит, честь не сведуща в хирургии? Нет. Что есть честь? Слово. Что есть слово? Воздух. Следовательно, честь — это воздух. У кого она есть? У того, кто погиб в бою. Осязает он ее? Нет. Слышит он ее? Нет. Значит, она неосятима? Для мертвого нет. Быть может, она живет вместе с живыми? Нет. Почему нет? Клевета не допускает этого. Следовательно, мне она не нужна. Честь — лишь надгробный камень, и на том кончается мой катехизис».<sup>14</sup> Подобной моралью Фальстафа должен был бы закончиться и катехизис той доктрины, если бы только из общества и людской веры было исключено все метафизическое. Посредством математики,



физики, естественной истории (а я высоко чту эти науки), при помощи самих поэзии и искусства нельзя управлять человеческим бытием. Истинный смысл мира раскрывает как раз настоящая метафизика, которая лишь поэтому издавна называлась царской наукой. Именно на *том* основании, на котором кое-кто осуждает университеты, что они держат юношу в слишком большой изоляции от мира, как если бы он не очень-то нуждался в нем, с тем чтобы обеспечить спокойное, ничем не нарушаемое развитие и формирование его духовной силы, наши университеты представляют собой хорошо продуманные, достойные сохранения и славы учреждения. В священные часы этого счастливого времени принимаются великие решения, воспринимаются идеи, которые впоследствии осуществляются; здесь каждый должен определить и осознать задачу своей жизни. Пусть никто не думает, что в дальнейшем у него может возникнуть нечто, основы чего он не заложил уже здесь, или что ему может удалиться какое-то дело, которое он смог бы назвать делом своей жизни и которое не зародилось уже здесь в его душе, по крайней мере как предчувствие. Даже мечты юности — хотя бы они и оставались мечтами — не лишены значения, если они делают [человека] недоступным пошлости в будущей жизни, если к ним можно отнести слова Шиллера, обращенные к несчастному Дону Карлосу:

Sagen Sie  
Ihm, daß er für die Träume seiner Jugend  
Soll Achtung haben, wenn er Mann seyn wird;  
Nicht öffnen soll dem tödtenden Insekte  
Gerühmter besserer Vernunft das Herz  
Der zarten Götterblume — daß er nicht  
Soll irre werden, wenn des Staubes Weisheit  
Begeisterung, die Himmels-Tochter, lästert.<sup>15</sup>

Пусть это имеет силу и для *вашего* будущего. Не удивляйтесь, если в этом полугодии я буду обращаться непосред-

венно к *вам*, а не говорить вообще, как прежде, причиной тому является положительное разрешение вопроса о моем дальнейшем пребывании здесь. Тем самым я взял на себя долг быть для *вас* не только преподавателем, но и другом и советчиком, насколько это окажется в моих силах; мое призвание к этому заключается точно так же в преподаваемой мной науке, единственной, которая коренным образом охватывает всего человека, — в философии, как и в том, что я, как бы годы ни отдалили меня от *вас*, все же когда-то чувствовал так же, как вы сейчас, и до сих пор еще не научился чувствовать, как чувствуют в *ваши* годы.

Если состояние отношений общения, в которых существует у нас наука, не позволяет преподавателю учить так, как учили древние философы, если отношение ученика к учителю уже не может быть, по крайней мере в общем, жизненным отношением, как во времена Сократа и Платона, то хотелось бы по меньшей мере попробовать приблизиться к такому отношению, заботясь о том, чтобы сообщение между преподавателем и слушателем было не односторонним, а взаимным. Никто не сомневается, что для слушателя полезно, если он может высказаться перед преподавателем, изложить ему свои сомнения, потребовать разъяснений относительно оставшегося для него неясным и при помощи вопросов удостовериться, схватил ли он смысл сказанного учителем и в какой мере. Но и для желающего добра и добросовестного преподавателя не безразлично знать, был ли он понят, ведь он может со спокойной совестью перейти к последующему лишь тогда, когда убедится, что предыдущее, от которого оно зависит, усвоено правильно и полностью. Нередко лишь благодаря своим слушателям преподаватель обращает внимание на какое-либо недоразумение, о котором он не подозревал (ибо кто бы мог подумать обо всем возможном?), и в состоянии одним словом исправить ошибку, которая на все последующее оказала бы затемняю-

щее и запутывающее воздействие. Поэтому такое *обоюдное* сообщение я раньше пытался сделать возможным чаще всего при помощи связанного с лекциями конверсаториума, где любой мог задавать вопросы, высказывать сомнения и даже повторять услышанное в соответствии со *своим* пониманием, чтобы получить ему подтверждение или, в зависимости от ситуации, исправить и дополнить его. Возможно, в будущем я и здесь устрою нечто подобное; тем временем пусть каждый, для кого что-то осталось неясным или у кого есть какое-то сомнение, которое он не в состоянии для себя разрешить, обращается ко мне с этим при помощи подписанной и либо положенной на кафедру, либо отправленной на мой адрес записки, как прошлой зимой. На то, что я получу подобным образом, я непременно отвечу или сразу, если общая связь от этого не слишком сильно пострадает, или при подходящем случае. Я предполагаю, что среди моих слушателей нет того, кто мог бы после сказанного мной считать, что он находится здесь лишь затем, чтобы возражать, а не для того, чтобы прежде всего учиться. Я просто-душно, как то и подобает, предполагаю, что здесь нет никого, кто не имеет действительного, честного намерения — будь то больше или меньше, но в любом случае — *учиться* у меня. Если кто-то думает, что понимает лучше меня те вопросы, о которых здесь идет речь, пусть он даст мне об этом знать, чтобы я как можно быстрее предпринял попытку поучиться у него. По существу дела, о вопросах, сомнениях, возражениях речь может идти только тогда, когда какой-либо предмет обговорен со всех сторон, преподаватель в полной мере высказался о нем. Есть люди, не имеющие никакого воспитания, которым не терпится возражать, как только они слышат о чем-то для них неслыханном. Разумеется, я не хочу способствовать чему-то подобному, но я также убежден в том, что мне не придется беспокоиться на сей счет. Пифагорейское молчание<sup>16</sup> для каждого ученика должно

быть законом до определенного момента, до тех пор, пока предмет полностью не исчерпан.

Я остановился на различных вспомогательных средствах для устного курса лекций: учебниках, конспектировании, общении между учителем и учеником. Сейчас я хочу упомянуть еще об одном средстве, которое в зависимости от обстоятельств может быть одним из самых мощных вспомогательных средств при изучении любой науки, следовательно, также и для понимания философского курса. Я имею в виду *литературу*, изучение основных трудов, написанных по каждой науке и представляющих собой значительный момент в ее продвижении вперед или дальнейшем развитии.

Сказав об *основных работах*, я уже в достаточной степени дал понять, что *однодневную* литературу я так же мало считаю полезной для научных штудий, как не приносят никакой пользы повседневные сплетни, которые сегодня переходят из уст в уста, а завтра уже забываются, не оставив никакого следа в нашей душе. Но и среди серьезных научных трудов существует различие, не все они равным образом исходят из источника, не все одинаково первичны. Если кто-либо для понимания более важных работ совершенно не нуждается в этой вторичной литературе, то он хорошо поступит, если будет придерживаться исключительно первичных трудов, посвятит им тем больше времени и усилий. Один-единственный диалог Платона, например «Софист» или «Филеб», исчерпанный до основания и во всей глубине, несомненно принесет каждому гораздо более весомые плоды, чем вся лавина комментариев. Из подлинно оригинальных работ нам в то же время всегда идет навстречу своеобразный живительный дух, стимулирующий наши собственные продуктивные силы, в то время как в другом случае они засыпают.

И в моральном отношении далеко не так безразлично, как думают, что читать. В течение жизни не всегда в нашей

власти решать, кому мы позволим войти в наш внутренний мир; тем щепетильнее следует быть в выборе литературы, чтобы уже с ранних лет приучить себя к вечному, пребывающему, постоянному и научиться пренебрегать мимолетным.

Если бы мне теперь следовало указать, что прежде всего можно порекомендовать в отношении предстоящего курса или изучения философии вообще, то не обойтись без того, чтобы еще более определенно, чем прежде, не высказать следующее.

Еще со времен великого движения, начатого Кантом, речь идет не о той или иной философии, а о *самой философии*, как и в кантовской критике дело заключалось именно в ней. De caritate dimicatur,<sup>17</sup> вопрос стоит о главном, а именно о самой философии. Разумеется, тем людям, которые благодаря случайным обстоятельствам могли возомнить себя поощренными тем, что пришло-де время, когда их пустота, абсолютное отрицание всего метафизического в науке и человечестве наконец-то может взобраться на трон, должно быть, весьма неприятно слышать, что необходимо еще раз вернуться к фундаментальным исследованиям, говоря исторически, к Канту. Поэтому они приложат все усилия, чтобы по крайней мере навлечь подозрение на это предприятие, раз уж они не в состоянии ему помешать, и попытаются, к примеру, представить его так, что дело здесь якобы касается только религии (что это религиозный спор), что хотят-де лишь восстановить религию в старом духе, в особенности позитивную религию и т. д., ибо полагают, что тем самым уже в достаточной мере дискредитируют данное стремление. Но это не так. Речь еще раз (пусть этот раз будет последним!) идет, и притом очень серьезно, о значении самой философии.

Мы не будем предварительно признавать абсолютно никакой определенной философии, ни религиозной, ни той,

которая хвалится тем, что она иррелигиозна. Обе еще находятся под вопросом, потому что нельзя говорить о производном, прежде чем утвердилось в главном, в данном случае, стало быть, — в самой философии. Начиная с «Критики чистого разума» Канта философия находилась в непрерывном становлении, и, пожалуй, именно сейчас она пребывает в последнем кризисе. Хотя необходимый результат этого кризиса уже просматривается, все же нельзя, по крайней мере пока и до тех пор пока этот результат не получит всеобщее признание, представлять его независимо от исторического процесса, завершением которого он является, иначе говоря, мы вынуждены пройти весь путь философии от Канта до настоящего времени. Мнение же, будто бы можно было выдвинуть что-то, что совершенно освободилось бы от связи с Кантом, я должен со всей определенностью опровергнуть. Уже одно это имело бы успех, в то время как все, что попыталось уничтожить данную связь, выстроиться вне ее, хотя на него было потрачено много труда и остроумия, насилию сумело добиться того, чтобы его заметили в ограниченных кругах, но совершенно не смогло обратить на себя всеобщее внимание. В качестве примера я назову лишь то, что называют гербартовской философией.\*<sup>18</sup>

Философию, находящуюся именно в процессе становления, хотя бы и на последней его стадии, занятую разработкой своего конечного результата, нельзя, по крайней мере пока, излагать поучительно и убедительно для всех, не восходя к Канту. Поэтому если и следует что-нибудь порекомендовать для начала этого курса, то я не знаю ничего более назидательного и действенного, чем изучение «Критики чистого разума» Канта, с которой тем более следует начинать, что она вместе с тем является подлинным источником

\* Ср : Einleitung zu die Philosophie der Mythologie. S. 283. Anm. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга)

большей части сегодняшней философской терминологии. Тот, кто специально изучает философию, все еще должен начинать с Канта. Не все находятся в таком положении, однако и тем, которые уделяют философии лишь часть своего времени, не стоит отказываться от изучения краткого, но точного, одобренного еще самим Кантом извлечения из «Критики чистого разума», снабженного к тому же комментариями ее создателя, Иоганна Шульце.<sup>19</sup>

Теперь я опять вернулся к тому пункту, который заранее обозначил в качестве начала нашей собственной изложения, — к Канту.

## Третья лекция

Философия Канта в качестве своей предпосылки имеет старую метафизику, кантовская критика имеет непосредственное отношение к ней. Следовательно, мы также должны будем оттолкнуться от нее. Сама эта метафизика восходит к схоластике, которая на протяжении всего Средневековья в целом была господствовавшей философией. Различия, имевшие место внутри самой схоластики, не были настолько существенными, что из-за них могла бы измениться общая точка зрения. Со времени падения схоластики такой же продолжительный мир в философии не был достигнут вновь. Подлинной философией, наивысшей философской наукой была для схоластики метафизика; происхождение данного слова сомнительно, поскольку неизвестно, принадлежит ли заглавие, которое носит называемая ныне «Метафизикой» книга Аристотеля,<sup>1</sup> самому автору. Если следовать буквальному значению слова, метафизика есть наука, затрагивающая те предметы, которые выходят за пределы лишь физического и естественного. В такой мере ее можно было бы рассматривать как науку, которая занимается преимущественно сверхъестественным и сверхчувственным. Это и в самом деле было основным предметом прежней метафизики. Бог сам по себе и в его отношении к миру; мир, который, будучи мыслим в своей тотальности, как всё (АН), уже не является предметом *одного только* физического представления или познания; начало и конечная цель мира; человек как связь между физическим и выс-



шим миром; свобода воли человека; различие между добром и злом, его происхождение, возникновение зла вообще, бестелесность человеческой души, продолжение ее существования после смерти — все это непременно составляло основное содержание метафизики. Тем не менее нельзя было считать все вышеперечисленное ее исключительными предметами, она была не гиперфизикой, а метафизикой, ибо, например, и в видимой природе не все составляет предмет одного лишь физического исследования, чувственная природа тоже имеет свою метафизическую сторону. Кроме того, хотя абсолютно сверхчувственное, Бог, являлось *целью* всех метафизических устремлений, важно было также обнаружить духовные *средства* познания этого сверхчувственного. В качестве последних метафизика признала три различных *рода* познания, которые поэтому можно трактовать и как три источника нашего познания и которые следует знать точно, для того чтобы проникнуть в дух старой метафизики, потому что она в действительности была возможна лишь благодаря соединению или объединению этих трех источников человеческого познания.

Первым из этих источников был *рассудок*, intellectus, под которым понималась способность всеобщих понятий, применяемых к опыту в качестве всеобщих принципов.

Подобно тому, как можно заметить, что и в обиходном, и в научном рассуждении как бы инстинктивно употребляются и постоянно повторяются определенные формы суждения и заключения — формы, которые, будучи освобожденными от материала, к которому они применяются, и представленными в их чистоте, или абстракции, становятся содержанием так называемой традиционной, или формальной, *логики*, — было легко усмотреть, что в основе всех наших суждений и заключений лежат известные конечные всеобщие понятия, без которых *всякое* мышление, а не только

философское, было бы невозможным. Тот, у кого не было бы понятий субстанции и акциденции, причины и действия, не смог бы ни о чем помыслить. Когда химик доказывает опытное положение, что процесс горения заключается в соединении кислорода атмосферного воздуха со сгорающим телом, прежде всего фактом увеличения веса горящего тела, например какого-либо металла, и соответствующего уменьшения веса оставшегося воздуха, что он при этом молчаливо предполагает, вероятно, сам не отдавая себе в этом отчета? Ничто иное, кроме положения, что случайные способы явления тел могут меняться, а сама их субстанция не подвержена увеличению или уменьшению, т. е. он по меньшей мере отличает субстанцию тел от их акциденций, таким образом, он различает субстанцию и акциденцию вообще. Точно так же, если какое-нибудь новое явление привлекает внимание естествоиспытателя, и он чувствует себя обязанным отыскать его причину, он тем самым предполагает как нечто само собой разумеющееся, не ища из-за этого для себя никакого дальнейшего оправдания, понятие действия и причины, равно как и закон, что ни одно действие в природе невозможно без определяющей причины. Поскольку всякое мышление, всякое выхождение за пределы лишь чувственного представления само возможно только как следствие этих всеобщих понятий и принципов, поскольку, стало быть, *вместе с* упразднением этих понятий и принципов было бы уничтожено и *само мышление*, предположили, что они положены уже вместе с самой природой мышления, естественны для мышления или, как еще говорили позднее, врождены или прирождены ему, что их совершенно не нужно черпать из опыта, последний сам дает лишь материал для их применения, а они даны уже вперед опыта вместе с самим человеческим рассудком, на основании чего и получили затем название априорных понятий и законов.

Таким образом, в качестве первого источника познания старая метафизика установила чистый рассудок, определенный ею как источник или как способность всех тех понятий и законов, которые обладают для нас характером всеобщности и необходимости. Однако они не находили бы никакого применения, если бы к ним не добавлялся опыт.

Следовательно, за второй источник знаний, которые должны быть получены в метафизике, был принят *опыт*, далее в свою очередь разделенный на внутренний и внешний сообразно тому, дает он нам сведения о явлениях или состояниях вне нас либо в нашей собственной душе. Опыт открывает нам не всеобщее, необходимое и пребывающее, а лишь особенное, случайное и преходящее вещей. Но именно это особенное и случайное в вещах есть подлинная опорная точка данной науки, то, на что она опирается в *выработке* знания, ибо всегда между делом предполагалось, что метафизика не дана заранее и не существует без нашего участия, а есть наука, которую еще необходимо создать. В тех всеобщих понятиях и законах рассудка не заключается совершенно никакой производящей деятельности, сами по себе они ничего бы не произвели, в них самих по себе не заключается никакое действительное знание; еще Аристотель высказал знаменательные слова: *scire est agere, intelligere est pati*;<sup>2</sup> кажется, мы, скорее, держимся пассивно по отношению к необходимости, которую накладывают на наше мышление те понятия и принципы; точно так же обстоит дело с тем, что мы черпаем непосредственно из опыта, с тем, что мы *берем*, а не порождаем.

Производящая деятельность, которая только и может быть названа философской и благодаря которой только и возникает для нас метафизика, в тех первых источниках познания — интеллекте и опыте — имеет лишь свои предпосылки. Та самая способность, которая использует эти предпосылки как опорные точки, чтобы посредством них

достичь того, что не дано нам непосредственно ни при помощи чистого рассудка (который вообще не дает ничего конкретного, действительного, следовательно, тем более не дает ничего личного), ни при помощи опыта, — а это не данное ни при помощи чистого рассудка, ни при помощи опыта и есть абсолютно сверхчувственное, — таким образом, та способность, которая дает нам возможность, исходя из тех первых предпосылок, достичь познания сверхчувственного (познания, которое, как отсюда само собой следует, в любом случае может быть только опосредованным), есть третий источник познания вообще и непосредственный источник свободно производимых знаний. Она есть *ratio*, разум как способность заключать. Эта способность заключать состоит исключительно в применении всеобщих, данных *вместе с* самим рассудком принципов к наличествующему в опыте случайному, что приводит нас к третьему, которое, возвышаясь *над* тем и другим, одновременно должно иметь с ними нечто общее или которое их объединяет, т. е. приводит к совершенно всеобщему, которое как таковое вместе с тем есть конкретное, или к абсолютно конкретному, которое именно потому, что оно таково, вместе с тем есть совершенно всеобщее, к Богу как поистине *всеобщей* причине, который, однако, как таковой (как всеобщая причина) в то же время есть личное и поэтому особенное; и этого метафизика полагала возможным достичь только при помощи разума как способности заключать. Объединяя данные посредством опыта явления в понятие «мир» и определяя сам этот мир как *случайное* (которое могло бы и не быть), хотя и сущее, применяя затем к этому существующему случайному всеобщий закон рассудка, согласно которому все то, что выступает лишь как действие, т. е. как могущее и не быть (ибо таково подлинное понятие действия), не может существовать без *причины*, но определено к существованию только благодаря

определенной причине, я поднимаюсь отчасти к *понятию* абсолютной причины, благодаря которой определен к наличному бытию сам мир, т. е. комплекс всех частных и лишь относительных причин и действий, отчасти к осознанию *существования* этой абсолютной причины, познание которой рассматривалось в качестве конечной и наивысшей цели всей метафизики. Следовательно, прежняя метафизика в общем базируется на допущении, что благодаря применению всеобщих понятий и принципов к данному в опыте можно заключать о том, что превосходит всякий опыт. В Новое время эту метафизику пренебрежительно окрестили метафизикой рассудка. Остается лишь пожелать, чтобы обо всякой философии можно было сказать то же самое, а именно, что в ней вообще есть рассудок.\*

После того как разъяснены основы этой метафизики, не составит никакой сложности объяснить, каким образом *должен был* наступить момент, когда стало невозможным оставаться с этой метафизикой, и философия оказалась вынужденной все дальше удаляться от нее. Сразу бросается в глаза, что те источники, из которых эта метафизика черпает свое знание, — опыт, рассудок и разум, — эти три способности она принимает и допускает без всякого дальнейшего оправдания. Но не может случиться так, чтобы со временем эти источники сами не стали предметами сомнения или, по крайней мере, критики; как только это происходит, облик философии *по необходимости* меняется. Декарт был первым, кто высказал решительное сомнение относительно внешнего, чувственного опыта и тем самым упразднил его как *принцип* познания, так как последний сам теперь превратился в *предмет*. Данное сомнение не могло коснуться

\* Ср. параллельное изложение метода старой метафизики в: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 261, 262. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

необходимости представления нами внешних вещей, вопрос стоял о том, не введены ли мы в заблуждение именно в этом, к примеру Богом, который лишь для нас порождает данное представление внешних вещей, на самом деле не существующих вне нас, каковое мнение высказывали Мальбранш,<sup>3</sup> утверждавший, что мы видим все вещи лишь в Боге, и позднее даже знаменитый Беркли.<sup>4</sup> В этом уже заключалось требование доказать необходимость самих вещей.

Таким образом, сначала был атакован и даже поставлен под сомнение опыт как надежный источник познания. Однако еще до Декарта прославленный Бэкон Веруламский<sup>5</sup> в противоположность этому выставил чувственный опыт единственным настоящим изначальным источником всякого познания и, устав от силлогизмов школьной метафизики, вынужден был относительно всего этого способа действия духа признать, что род всеобщих понятий и построенных на них заключений вызывает к себе тотальное недоверие. Индукции, сочетанию, аналогии надлежало сначала выявить согласующееся, подобное, тождественное во всех явлениях и, таким образом, в конце концов самим выйти за пределы единичных явлений, возвыситься до их всеобщего. Этому сведению науки к непосредственному опыту как единственному источнику одно только содержание человеческих знаний было обьязано расширениями, по сравнению с которыми положения метафизики, с большим трудом и искусственно добытые силлогистическим путем, кажутся ничтожными и убогими. Все повернулись к этому непосредственному источнику познания и отвернулись от того, который для метафизики еще считался особым и независимым, от чистого рассудка, *intellectus purus*, пока благодаря Джону Локку<sup>6</sup> и позднее Давиду Юму<sup>7</sup> этот второй источник совершенно не утратил свои независимые от опыта вес и значение, ведь Локк, как известно, черпал те всеобщие понятия и принципы при помощи относящейся к опыту рефлексии *в конеч-*

ном-то счете только из опыта, следовательно, по сути дела, всего лишь *субъективно* наделял их характером всеобщности и необходимости. Но как только власть и не зависящий ни от какого опыта авторитет этих априорных понятий и принципов были подорваны, был порван нерв собственно метафизики. Лейбниц почувствовал это в полной мере, и с этих пор вопрос о том, существуют ли независимые от опыта, врожденные нам понятия, именно поэтому стал основным вопросом философии. Центральным произведением Лейбница, направленным против учения Локка, явилось «*Essai sur l'entendement humain*»,<sup>8</sup> однако оно так же мало, как и остальные его усилия, сдерживало за пределами Германии прокладывавший себе повсеместно путь эмпиризм. Итак, отныне более не существовало двух разнородных основ метафизики, осталась только однородная — опыт; ибо те понятия и законы, которые ранее признавались необходимыми и а priori присущими рассудку, теперь также были лишь результатами опыта, либо превратившегося в привычку посредством постоянного повторения, либо усиленного рефлексией. Однако из одного только однородного более ничего нельзя вывести, *одно сплошное a* (a und a) не оставляет никакой возможности для силлогизма; то, что до сей поры считалось *самим по себе*, т. е. независимо ни от какого опыта, всеобщим, утратило этот характер, превратилось само в нечто особенное, партикулярное или во всеобщее весьма сомнительного свойства. Но уже логическая аксиома *ex puris particularibus nihil sequitur*<sup>9</sup> свидетельствует о том, что таким образом более не была возможна никакая силлогистическая философия. Значит, прежняя метафизика, в течение длительного времени имевшая всего лишь договорное значение (она существовала в школах, собственно говоря, еще только в силу молчаливого соглашения), по существу, была повержена уже до Канта, собственная миссия которого заключалась лишь в том, чтобы возбудить

против нее окончательный, как бы формально и по всем инстанциям по всем правилам искусства ведомый процесс. Если учитывать только начавшуюся со времени свержения старой метафизики смену систем и волнение, которое этим было привнесено во все науки, в особенности в область академического исследования, то можно лишь пожалеть, что тому состоянию завершенности, в котором прежде находилась философия, был положен конец; однако не было никакого средства, чтобы сохранить его, если не привести в состояние абсолютного покоя сам человеческий дух. Последний не мог надолго удовлетвориться тем способом философского познания уже по той причине, что производившееся таким образом знание все время было исключительно искусственным, что связь, которой данный способ достигал, являлась лишь связью в нашем мышлении, а не в самом предмете. Путем того чисто силлогистического знания добились вообще лишь того, что была постигнута необходимость *положения*, выражавшего определенное содержание, а не самого этого содержания. Принцип субстанциальности позволял заключить, что в основе явлений и движений нашего внутреннего мира лежит некая субстанция, называемая душой (сами предметы *вообще* брались из опыта или общей веры, как например как раз человеческая душа; предметы были *даны*, и дело заключалось лишь в том, чтобы подыскать для них верные предикаты); знание в отношении человеческой души состояло лишь в том, что ее трактовали как субстанцию, которая затем посредством новых заключений должна была определяться как нетелесная, имматериальная и именно поэтому нерасторжимая или неразрушимая сущность. Можно было полагать, что обладаешь всеобщей истиной, когда знаешь следующее: *имеются* имматериальные, нетелесные сущности = души, которые неразрушимы; вопрос же, *почему* имеются подобные сущности, не находил никакого ответа; необходимость сущест-



воваания таких сущностей не была постигнута. Великий переворот последующей эпохи состоял именно в том, что перестали заниматься одними предикатами, что пожелали овладеть самими *предметами*. Еще и сейчас кое-кто приступает к философии, полагая, что в ней дело заключается в определенных положениях или высказываниях, которыми можно завладеть как бы в качестве некоей добычи. Но более этому нет места. Современная философия состоит в выведении самих предметов, которые в прежней метафизике попросту предполагались известными из опыта или всеобщего сознания. Поэтому данное содержание все время оставалось лишь внешним для разума. Даже если и допускали бытие, все равно природа, сущность предмета были разуму непонятны, так что от бытия ничего не имели. К примеру, могли считать доказанным следующее *положение*: вследствие очевидно целесообразного устройства мира необходимо предположить, что он имеет разумного (*intelligenten*) и свободного создателя; однако природа, сущность этого разумного творца мира этим не была постигнута, он также оставался для философии чисто внешним, взаимосвязь между ним и миром была только лишь *номинальной* (при которой, по существу, ничего не мыслилось), а не реальной, с которой было бы связано действительное понимание. Ибо если я не *понимаю*, каким образом некое существо, которое следует мыслить *вне* мира, которое возвышается над ним, может породить отличный от него и положенный вне него мир, то это предположение, вероятно, может встретить во мне веру и оказать влияние на жизнь, но мое понимание от этого не выигрывает ничего, кроме пустых, бессмысленных слов. Даже относительно *человека* понимание того, что он есть способное к свободному волеию и действию существо, не дало бы нам никакого действительного понятия, если бы с этой мыслью в нашем представлении одновременно не было связано знание средств и орудий соверше-

ния его свободных поступков, знание физической *возможности* их осуществления. Но этот способ знания раньше или позже должен был показаться человеческому духу неудовлетворительным, он должен был либо отказаться от всякой метафизики, т. е. от всякого познания того, что находится вне и над опытом, либо отыскать к ней другой путь.

Мостом, по которому метафизика намеревалась из чувственного мира попасть в сверхчувственное, служили всеобщие рациональные принципы, главным образом принцип каузальности. Их устранение как всеобщих и абсолютных означало, что этого моста больше нет. Но именно этим метафизика была направлена по предельному и последнему пути. Если она не в состоянии выйти за пределы лишь чувственного мира, то отпадает все то, что только и придает ей ценность и значение. А поэтому нападки, в особенности Давида Юма (чьи произведения неоднократно переводились на немецкий язык), точно так же должны были вновь вызвать в Канте дух старой метафизики, как в Лейбнице его пробудил Локк. Между тем, то, чтобы всеобщие законы рассудка, особенно закон причины и действия, получили независимый от опыта, более того, его самого *обуславливающий* характер, не в меньшей степени находилось в интересах самого опыта и опытных наук. Ибо если всеобщие законы рассудка, на которых основывается всякая взаимосвязь в опыте и всякая возможность опытной науки, суть лишь следствия случайного привыкания, то всякой опытной науке пришел конец. Это и в самом деле являлось основной движущей мыслью для Канта; он хотел спасти по крайней мере опытную *науку*, так как не мог скрыть от себя, что, хотя те принципы с величайшей надежностью применяются к предметам опыта и, следовательно, внутри мира опыта, их *силлогистическое* применение к предметам, находящимся за пределами всякого опыта, обеспечивает лишь в высшей степени ненадежную и слабую взаимосвязь. Ведь ненадеж-

ность подобных заключений ощущается даже в отношении предметов, которые не по своей природе, но лишь случайно и донныне еще находятся вне нашего непосредственного опыта. Так, до открытия Урана полагали, что есть основание заключить о существовании планеты за Сатурном, после — о существовании планеты между Марсом и Юпитером, из-за слишком большого промежутка между ними. Но как бы ни рассчитывали, в особенности в последнем случае, опереться на арифметическую прогрессию, которую, дескать, обнаружили в отношении удаленности планет друг от друга, все-таки были рады, когда опыт, как бы превосходя требование науки, в действительности продемонстрировал не одну, а целых четыре планеты в том пространстве, однако четыре, которые надо было рассматривать как эквивалент одной-единственной. Тем менее это можно было утаить от себя относительно предметов, лежащих за пределами опыта, и уже через это понятна защита Кантом не зависящего ни от какого чувственного впечатления авторитета всеобщих законов рассудка хотя бы лишь для сферы опыта, от чего, правда, метафизика в прежнем объеме, а именно в какой мере она захватывала и те предметы, которые находились выше всякого опыта, ничего не выиграла, тогда как Кант, как он полагал, а priori указал возможность собственно опыта, объективного познания чувственных вещей.

Впрочем, что касается Канта далее, то мы должны рассматривать его с двух сторон, во-первых, в его отношении к прежней метафизике и, во-вторых, в его отношении к философии вообще; а именно в какой мере его критика затрагивала не содержание прежней философии, а преимущественно основание предшествовавшей метафизики, чего не могло произойти, если бы он одновременно сам не выдвинул теорию человеческого познания, благодаря которой и стал создателем совершенно нового направления философии.

Итак, что касается критической позиции Канта, то он занял ее, разумеется, прежде всего по отношению к непосредственно предшествовавшей лейбницево-вольфовской философии, он сам начал с этой философии, его критика на этот счет не могла оказать никакого всеобщего воздействия, поскольку тот способ философии никогда не приобретал всеобщего значения и, по крайней мере, не мог считаться тем, с которым связано существование или падение метафизики. Зато в той мере, в какой она затрагивала конечный результат всей метафизики (тот результат, ради которого, собственно говоря, только и существовала метафизика), кантовская критика была решающей для всего ее будущего. Как известно, прежнюю метафизику составляли четыре различные науки. Первой была онтология, получившая свое наименование оттого, что должна была содержать в себе первые и самые общие определения сущего, все те понятия, которые выводимы из высшего понятия *сущего вообще* (*des Seyenden überhaupt*), *ens*;<sup>10</sup> если воспользоваться введенным Кантом языком, она была наукой о всеобщих понятиях рассудка, или категориях. За онтологией следовали рациональная космология и психология; венцом же всех этих наук являлась так называемая естественная, или рациональная, теология, которая, правда, просто брала *понятие* Бога из опыта или из предания, своей же основной задачей считала доказать *существование* Бога. Нельзя утверждать, что Кант в своей критике так называемых доказательств существования Бога во всем попал в самую точку, особенно в так называемом онтологическом аргументе (о котором впоследствии речь пойдет подробно) он, на мой взгляд, даже не вскрыл собственно ошибки заключения, и вообще в кантовской критике рациональной теологии положительный результат важнее отрицательного. Положительным результатом явилось осознание того, что Бог есть не случайное, а *необходимое* содержание последней, высшей идеи разума. Этого

не утверждала, по меньшей мере, непосредственно предшествовавшая метафизика или вообще метафизика, если, конечно, мы не восходим к Платону и Аристотелю, для последнего из которых Бог также был необходимым концом. Для последующей метафизики понятие Бога, по существу, было таким же случайным, как и все остальные понятия. Однако к положительному присоединился отрицательный результат, состоявший в том, что разум-де не в состоянии познать действительное бытие Бога, Бог якобы должен оставаться лишь высшей идеей, именно поэтому всегда только *концом*, который никогда не может стать *началом*, следовательно, принципом какой-либо науки, или, как выражается сам Кант, что эта идея находит всегда лишь регулятивное, а не конститутивное применение, т. е. что, хотя разум необходимо устремляется к нему, пытается все привести к этой высшей идее — именно это и входит в понятие регулятивного принципа, — однако сам ничего не может *начать* этой идеей, никогда не может сделать ее началом какого-либо знания. Этот отрицательный результат, по существу, теоретически упразднял всякую действительную религию, потому что всякая действительная религия может относиться только к действительному Богу, и притом лишь как *Господу* действительности, ибо существо, не являющееся таковым, никогда не может стать предметом веры, даже суеверия. Но этого, согласно отрицательному результату кантовской критики, никогда не может быть, ибо если Бог познаваем как *Господь* действительности, то имеется и наука, для которой он является *принципом*, в которой действительность может быть выведена из него, а это Кант отвергал. Еще менее оставалась возможной связь естественной теологии с религией *откровения*. Религия откровения предполагает открывающегося, следовательно, действующего и действительного Бога. От Бога, доказанного в качестве существующего, которым обладала, по ее мнению, старая ме-

тафизика, переход к открывающемуся Богу был возможен; о Боге же, который есть только высшая идея разума, можно лишь в очень переносном смысле сказать, что он открывается сознанию, — в совершенно ином смысле, чем тот, в котором говорит об откровении верующий в откровение божье.

Однако, разрушив старую метафизику, Кант одновременно стал создателем совершенно новой науки, так как под скромным наименованием «критики чистого разума» он выдвинул, как он уверял, полную и исчерпывающую теорию человеческой способности познания.

Свою теорию познания (которая между тем берет различные способности лишь из опыта, по существу, как случайные) Кант начинает с чувственности, которая, как он говорит, поставляет изначальный материал всех наших представлений, относящихся либо к вещам вне нас, либо к событиям в нас, в нашем собственном сознании. Первые мы воспринимаем посредством внешнего, последние — посредством внутреннего чувства. Но в этих чувственных представлениях обнаруживаются две формы, которые в качестве *условий* всякого чувственного созерцания совершенно не могут быть почерпнуты из последнего, таким образом, согласно изначальной организации нашей способности познания, должны быть в нас *a priori*, *вперед* действительного созерцания, как бы предобразованными, хотя используются только во время действительного созерцания. Эти две формы для внешнего чувства суть пространство, для внутреннего — время. Все внешнее мы созерцаем в пространстве, все происходящее в нас самих, следовательно, например само *представление* внешних предметов, — во времени.

От чувственности Кант переходит ко второму источнику познания — рассудку, который относится к чувственности, как спонтанность к рецептивности, Посредством пер-

вой (как он выражается) предмет нам *дается*, посредством второго он *мыслится*, и притом в соответствии с понятиями, которые а priori относятся к предметам и которые мы не почерпнули прежде из самих предметов, причем все же нельзя не заметить, что невозможно, чтобы посредством одной лишь рецептивности нам был дан уже *предмет*. Ибо как бы общо и неопределенно мы ни мыслили понятие «предмет», в нем уже можно встретить определения рассудка, по крайней мере *то*, что он есть сущее, действительное; но Кант сам перечисляет это понятие только среди категорий; то, что должно явиться в качестве предмета, не может быть поэтому чем-то данным посредством одной только рецептивности, предмет *как таковой*, в соответствии с собственной теорией Канта, уже предполагает использование категорий, по крайней мере самой общей, т. е. категории сущего. Следовательно, то, что дано посредством чувственности, еще не может быть предметом, а может быть лишь *чувственным впечатлением*. Разумеется, переход от ощущения, чувственного впечатления к представлению предмета в нашем сознании происходит настолько быстро, настолько непосредственно, что можно подумать, что последнее дано уже *вместе с* первым, т. е. чувственным впечатлением. Однако, что это не так, *обнаруживается*, когда я определяю предмет не более как предмет вообще. Если я в темноте наталкиваюсь на что-то, я говорю: здесь есть нечто, т. е. нечто сущее, некий предмет вообще. А некое сущее вообще отнюдь не может быть дано посредством ощущения, оно есть явное понятие и может мыслиться лишь в рассудке. Поэтому если Кант говорит, что предмет дан уже посредством ощущения или рецептивности, то это, по меньшей мере, неточное выражение. Впрочем, Кант самым определенным образом признает, что чувственное впечатление возвышается до представления и до объективного познания только при помощи тех понятий, которые он

предполагает *имеющимися* в нас независимо от чувственно-го впечатления, а *prîogî*, согласно одной только *природе* нашей способности познания. Я ничего не буду говорить о способе, каким Кант добывает эти понятия, о том, каким образом он овладел, как он полагает, их полным перечнем. Кантовская таблица двенадцати категорий в течение 10—20 лет пользовалась в немецкой философии авторитетом, вряд ли уступавшим авторитету скрижалей десяти заповедей, и всякий почитал своим долгом все трактовать в соответствии с этой таблицей; однако при ближайшем рассмотрении ее следовало бы значительно сократить. Но это явилось бы предметом специальной критики кантовского учения, которое здесь обсуждается не со стороны его особенного содержания, а со стороны его *всеобщего* значения.

В той мере, в какой всеобщим понятиям рассудка Кант отвел независимый от *действительного* познания, предшествующий ему корень уже в одной *способности* познания, он, конечно, устранил чисто апостериорное происхождение этих понятий, которое Локк, Юм и вся произошедшая от них сенсуалистическая школа приписывали им; однако в то же время он принизил их только лишь до субъективных форм способности познания, которым хотя и соответствует нечто в объектах, поскольку они являются предметами нашего опыта, но не в предметах *в себе* и независимо от опыта. Если же мы допускаем необходимые, предсуществующие в способности познания понятия, благодаря применению которых чувственное впечатление возвышается для нас до действительного опыта, до объективного познания, то вещи, встречающиеся в действительном опыте, по этой теории, составлены из двух элементов. В каждой вещи мы должны выделять определения способности познания: самое общее — это, пожалуй, то, что она есть именно вещь, предмет, т. е. вообще нечто сущее, действительное (таковой она должна быть еще независимо от категорий); следую-



шее — это то, что вещь находится в пространстве и во времени (и это определение, по Канту, происходит хотя и не из рассудка, но все же от способности познания), и, кроме того, то, что предмет есть субстанция или акциденция, причина или действие. Таким образом, в каждой познанной нами вещи имеется: 1) то, что внесла в нее способность познания и 2) то, что в ней остается *независимо от познавательной способности*. А это последнее есть неизвестное, математический  $x$ , как сам Кант его называет, который присутствует во впечатлении, из которого мы даже должны, хотим мы того или нет, *вывести* это впечатление, который мы не можем элиминировать. Но каким образом этот  $x$ , который мы ведь необходимо мыслим в каузальной связи с впечатлением, мог бы предшествовать всем категориям, не определяться ими, когда мы поневоле вынуждены мыслить его сущим, действительным и, соответственно этому, подпадающим под одну из категорий, когда мы даже не имеем для него никакого другого понятия, кроме именно понятия существующего; *последнее* остается, даже если все другие определения мы исключаем, по крайней мере, существующим он должен быть обязательно. Как могло бы быть свободным от всех определений то, к чему мы волей-неволей применяем понятие причины? Следовательно, здесь имеется явное противоречие; ибо, с одной стороны, то неизвестное —  $x$  — должно предшествовать применению категорий (оно должно это делать, потому что оно-то только и опосредует или вызывает их применение к чувственному впечатлению), с другой стороны, мы все же не можем не дать этому неизвестному какое-то отношение к способности познания, определить его, например, как причину чувственного впечатления. Категории сущего, причины и т. д. мы должны применять к тому, что, по предположению, находится вне всяких категорий, что сам Кант называет вещью в себе, т. е. обозначает как вещь до и вне способности познания.

*Вы* видите, что эта теория положительно заводит нас в тупик; даже не нужно ставить вопрос, каким образом та вещь в себе, которая не определима ни в пространстве, ни во времени и никакими категориями, тем не менее затем в нашей способности представления примиряется с ее формами, принимает определения нашей способности познания, имеющие свое основание лишь в нас как субъектах. Достаточно и того, что нет ответа на основной вопрос: что есть сама эта вещь в себе? Только лишь познав *ее*, я мог бы полагать, что знаю то, что на самом деле достойно знания. Таким образом, эта вещь в себе явилась камнем преткновения, который кантовская критика чистого разума не смогла преодолеть и о которой она *должна была* разбиться как автономная наука. С самого начала ее принуждали либо отбросить и эту вещь в себе, т. е. заявить себя полным идеализмом, превращающим весь мир в мир одного только необходимого представления, либо признаться в том, что здесь мышление иссякает, что эти различные элементы решительно невозможно мыслить вместе. Казалось, что сам Кант колеблется. Встречаются отдельные высказывания, которые совместимы только с совершенным идеализмом (я отсылаю *вас* ради этого к подборке, которую вы найдете в работе Якоби «Давид Юм, или Разговор об идеализме и реализме»),<sup>11</sup> однако этим высказываниям противоречат другие, при помощи которых была зафиксирована вещь в себе, а во второе издание своей «Критики» Кант даже вставил специальное опровержение идеализма. Стало быть, Кант остановился на этом противоречии как непреодолимым для него. Ясно, однако, что научное развитие не могло точно так же остановиться на этой теории. Кант утверждает, что имеется познание вещей а priori, но из этого познания а priori он исключает как раз самое важное, а именно: само существующее, в себе, сущность вещей — то, что, собственно, *Есть* в них, ибо то, что является в вещах, в силу так называ-

емых определений нашей способности познания, в них не *есть*; но что же в конце концов есть в вещах независимо от определений нашей способности познания? На это у Канта нет ответа. А поэтому следующим неизбежным шагом было осознание того, что, если вообще имеется познание вещей а рпоп, *само существующее* также может быть понятно а рпоп, что материя и форма вещей должны выводиться вместе из одного и того же источника. Этой мыслью преисполнился Фихте, великой, незабываемой заслугой которого навсегда останется то, что он впервые постиг идею *полностью* априорной науки. И хотя он не осуществил ее в действительности, однако философии он оставил великое завещание, а именно понятие абсолютной, беспредпосылочной философии, т. е. такой, в которой ничто не должно предполагаться в качестве *откуда-то данного*, но все должно в рассудочной последовательности выводиться из единого всеобщего *prius*<sup>12</sup> — единственного непосредственно полагаемого.\* Кант, сделав единственным содержанием философии критику способности познания, тем самым вообще обратил философию на субъекта. Фихте обнаружил это единое всеобщее *prius*, что было совершенно естественно, следуя данному направлению, в Я, а именно в Я человеческого сознания; его система явилась *полным* идеализмом, системой, для которой весь так называемый объективный мир не имеет никакого действительного объективного существования, а лишь наличествует в необходимых представлениях Я. Вместе с трансцендентальным, т. е. сверхэмпирическим, актом, выражением которого является «*Я есть*», вместе с самосознанием для каждого человека положена вся система существований. Источник, первооснова всякого существования находится в Я, или, в сущности го-

\* Ср.: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 369. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

воря, в «Я есть», том вневременном акте, посредством которого каждое разумное существо обретает сознание; вместе с этим вневременным актом для данного индивидуума как бы разом положена вся система внешних существований. Таким образом, по сути дела, существует только человеческий род, как выражался Фихте в одной из своих поздних популярных работ, все остальное существует лишь в необходимых представлениях Я.

Теперь, разумеется, следовало вывести из природы Я такую систему необходимых представлений, которая соответствовала объективному, наличествующему в опыте миру. Фихте считал себя свободным от этого, субъективная или индивидуальная энергия, с которой он утверждал: «Все есть только благодаря Я и для Я», и противоречия, в которых запутался Кант с вещью в себе, показались ему достаточным обоснованием. В особенности природа для него существует не самостоятельно, а лишь в Я, как его предел. Если бы Я исчезло, она потеряла бы всякий смысл; природа существует лишь затем, чтобы ограничивать Я, не подобна Я в себе самой и постольку также не субстанциальна, а есть именно чистое *не-Я*, собственно говоря, несамосушее, которое непостижимым образом Я противопоставляет себе в изначальном акте самополагания лишь с тем, чтобы оно имело нечто, чему оно противилось бы, что оно все больше и больше уничтожало бы, по отношению к чему оно могло бы все больше и больше расширяться или расширять свое сознание. И потому Фихте заводит речь о природе лишь в практической философии, главным образом в естественном праве; там, где ему приходится мыслить взаимодействие нескольких я, он дедуцирует, что всякое разумное существо вынуждено полагать или созерцать себя самого и остальные разумные существа вместе с телом, в отношении которого он, кроме того, располагает знанием, что оно должно состоять из косной и модифицируемой материи; здесь в качестве

условий сосуществования разумных существ (и, таким образом, опосредованно индивидуального самосознания) дедуцируются в том числе два средства или две среды, при помощи которых разумные существа взаимосообщаются: та среда, посредством которой они могут слышать друг друга и вести между собой разумные беседы, — воздух — и та, благодаря которой они во время разговора вместе с тем видят друг друга, — свет; другого значения этим великим природным стихиям он подыскать не в состоянии. Легко понять, что философская наука о природе, если он вообще задумывался о таковой, могла быть для него, самое большее, телеологической дедукцией природы, в которой природу в целом, все ее определения он лишь дедуцировал как условия самосознания разумных индивидов;\* только таким образом ему удалось привязать природу к самосознанию, а именно в качестве его предпосылки, впрочем, без того, чтобы между природой как предпосылкой и самосознанием как целью имела место некая реальная взаимосвязь, иное соединение, чем при помощи необходимого представления; по сути дела, он всего лишь доказал бы, что Я должно представлять себе такой мир с такими определениями и градациями. Тот, кто хочет познакомиться с Фихте во всей энергии его духа, должен обратиться к его основному труду «Основа наукоучения»<sup>13</sup> (наукоучение было для него философией, а философия, таким образом, в сущности, — наукой всех наук, важность этого определения обнаружится для нас впоследствии). Правда, даже тот, кто специально занимается изучением последних этапов развития философии, сегодня не без усилий проследит за ходом этой работы, хотя в свое время у него не было недостатка в поклонниках, которые хотели видеть в нем *non plus ultra*<sup>14</sup> диалектического

\* Ср. то, что Шеллинг собственноручно пишет Фихте: Briefwechsel. S. 105. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

искусства, шедевр, который невозможно превзойти, как это позже произошло с другой, впрочем, гораздо менее подлинно гениальной и более механистической философией; ведь значительная часть населения Германии втянулась в такую педантичную возню, что, если воспользоваться сравнением Ю. Мёзера,<sup>15</sup> не требует муки, а ограничивается и довольствуется лишь шумом мельницы. В более поздних работах, к примеру в прочитанном здесь, в Берлине, в качестве лекционного курса «Наставлении к блаженной жизни» — работе, за которую, вероятно, ухватятся многие вследствие ее большей понятности, — да и уже в разъяснениях, последовавших сразу за опубликованной в 1794—1795 гг. «Основой наукоучения», Фихте все больше работал над популяризацией своих представлений, он даже выпустил сочинение под заглавием «Ясное, как солнце, сообщение, или попытка принудить публику к пониманию наукоучения». Предмет здесь, конечно, стал довольно ясным, однако для того, кто прежде усматривал в наукоучении нечто более высокое, он в равной степени стал пошлым. В позднейших произведениях Фихте пытался связать некоторые поначалу чуждые ему идеи со своими первоначальными. Однако каким образом можно было с абсолютным божественным бытием, о котором он теперь учил, что оно есть единственно реальное, все еще связывать тот идеализм, основой которого было, напротив, то, что всякое я есть единственная субстанция? Фихте на самом деле поступил бы лучше, оставшись самим собой, так как вместе с тем синкретизмом его философия лишь расплзлась в неопределенность; из характерной, чем она поначалу отличалась, превратилась в нечто аморфное.

Истинное значение философии Фихте заключается в том, что она была противоположностью философии Спинозы<sup>16</sup> в той мере, в какой у последнего абсолютная субстанция была только лишь мертвым, неподвижным объектом.

Шаг, определивший бесконечную субстанцию как Я и, сообразно этому, вообще как субъект-объект (ибо Я есть не более чем то, что есть субъект и объект самого себя), сам по себе настолько значителен, что забываешь о том, что получилось из этого благодаря усилиям самого Фихте. В Я дан принцип *необходимого* (субстанциального) движения, Я не стоит на месте, а необходимо все дальше и дальше определяет себя, однако Фихте это не использует. Не Я движется у него по всем ступеням необходимого процесса, в результате которого оно достигает самосознания и который проходит сквозь природу, благодаря чему последняя только и превращается в природу, поистине положенную β Я, не Я само движется у него, напротив, все привязывается к Я чисто внешне, субъективной рефлексией, рефлексией философа, приобретается не благодаря внутренней эволюции Я, следовательно, не благодаря движению самого предмета, и это субъективное привязывание к принципу происходит при помощи настолько произвольного и случайного резонирования, что, как было сказано, нужно употребить все силы, чтобы уловить пронизывающие целое нити.\*

\* Ср.: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 370. (*Примеч. К.Ф.А. Шеллинга.*)

## Четвертая лекция

Философия Фихте с двух сторон определила всю последующую философию. Во-первых, в ограниченной форме, которую Фихте придал принципу, — ограниченной в той мере, в какой он был выражен *только* как Я, а именно как *Я* человеческого сознания, — в этой ограниченной форме *все же* по материи, или по существу, был найден истинный исходный пункт той априорной науки, которая благодаря Канту стала насущной потребностью. Этот принцип в самом деле нуждался лишь в уничтожении того ограничения, в соответствии с которым Я являлось лишь Я человеческого сознания, чтобы превратиться в поистине *всеобщее* *princ*, как я впоследствии изложу более подробно. Но, во-вторых, уже благодаря тому, что Фихте потребовал *одного* абсолютного *princ*, был указан путь за пределы Канта. У последнего имелось тройное априорное: а) априорное чувственного созерцания — пространство и время, б) априорное чистых понятий рассудка, в) априорное понятий, которым он дал особое название понятий разума, или идей в узком смысле слова, впрочем, им он приписал всего лишь априорно регулятивное значение, а не конститутивное, как категориям рассудка. Но *поверх* всего этого различного априорного находилось нечто высшее, которое в свою очередь было общим *princ* чувственности, рассудка и разума; то, что возвышалось над всеми этими особенными формами познания, могло быть только самой способностью познания, или самим разумом в том всеоб-



щем и наивысшем значении, в каком сам Кант называл свою критику способности познания «критика *разума*», хотя затем вновь определял разум как особенную способность познания, как относящуюся именно к сверхчувственному. Основание, благодаря которому Кант считал, что разум следует специализировать как способность сверхчувственных идей, заключалось в том, что разум, как только он добирается до сверхчувственного, конечно, уже не обременен опытом, следовательно, остается в своей *чистоте* или сам по себе, без опыта; здесь разум является как разум, в то время как в чувственном он является опосредованным чувственностью. Но разве на этом основании априорное в трансцендентальных, обуславливающих всякое созерцание формах чувственности — пространства и времени, — разве априорное в этих формах, к которым не примешано совершенно ничего эмпирического, осязаемого, не есть именно априорное разума, только в особенном применении? Или откуда могло бы происходить то необходимое и всеобщее, которое выступает в этих формах благодаря математике, если не из разума? Уж во всяком случае не из чувственности как таковой, которую Кант объявляет голой рецептивностью. Стало быть, то, что Кант именует трансцендентальной чувственностью, есть не что иное, как сам разум в особенном отношении к чувственному; и точно так же, откуда могли бы проистекать не знающая исключений всеобщность и всеобъемлющая необходимость понятий рассудка, если не из разума, который при их образовании и применении лишь вновь является в особенной функции, стараясь данные в формах пространства и времени явления связать в единство сознания, в собственно опыт? И уж никак нельзя не видеть, что в том, что Кант называет именно разумом, заключается собственно априорное разума, нельзя не видеть потому, что здесь последний как бы остается наедине с собой, покинут опытом, сле-

довательно, находится вне всякого отношения к чему-то вне его. И, таким образом, высказанная Фихте необходимость единого выведения всякого априорного познания из одного принципа должна была привести к абсолютному разуму, к разуму в том абсолютном смысле, который я только что попытался объяснить, следовательно, должна была привести к понятию безусловной *науки разума*, в которой более не *философ*, а сам разум познает разум, где разум противостоит только себе самому и есть как познающее, так и познаваемое, и которая именно поэтому одна заслуживает по материи и по форме имени науки разума и только и является поднявшейся до полностью независимой и самостоятельной науки критикой чистого разума. Ибо в последней разум не достиг самостоятельности, поскольку он относился лишь к данному и поскольку, даже если способность познания в целом, что превозносил Кант, и была правильно измерена, ее устройство в целом (как Кант имел обыкновение выражаться, будто бы речь шла о некоей машине) и было разгадано, все же, несмотря на все это понимание, способность познания, или разум, осталась непонятной самой себе и непрозрачной для самой себя, потому что это так называемое устройство опять-таки было понятно не из самого разума, а дано извне.

Если таким образом выдвигается понятие науки чистого разума, которая, исходя из себя самой, добирается до всякого бытия и ничего более не берет лишь из опыта, то естественно возникает вопрос, должен ли теперь опыт — другой, равный разуму источник познания — быть совершенно устранен, полностью исключен? Я отвечаю: совсем нет. Он исключается только как *источник* познания. Какое все-таки отношение наука разума имеет к опыту, *вы* поймете, приняв во внимание следующее.

Как только разум обращается на самого себя, становится для самого себя предметом, он находит в себе *pius*, или

субъект, *всякого* бытия и в нем также обладает средством или, скорее, принципом априорного познания всего сущего. Но спрашивается, *что* таким образом, а именно а priori, познается во всем сущем? Сущность ли, суть сущего, или что оно есть? Ибо здесь необходимо отметить, что все действительное можно познавать двояко: знать, что есть некое сущее, *quid sit*,<sup>1</sup> и что оно *есть*, *quod sit*,<sup>2</sup> — это две совершенно различные вещи. Первое — ответ на вопрос, *что* оно есть, — дает мне уяснение *сущности* вещи или означает, что я понимаю вещь, что я обладаю ее смыслом или понятием или что я имею *ее саму* в понятии. Второе же, уяснение того, что оно есть, предоставляет мне не голое понятие, а нечто выходящее за его пределы, что есть существование. Последнее есть *познание*, причем ясно, что хотя понятие возможно без действительного познания, однако познание невозможно без понятия. Ведь то, что я в познании познаю как существующее, есть именно «*что*» (*das Was*), *quid*, т. е. понятие, вещи. Познание по преимуществу, собственно говоря, есть узнавание, например, если я познаю какое-то растение и знаю, что это за растение, то я в имеющемся передо мной, т. е. в существующем, растении узнаю понятие, которое у меня раньше о нем имелось. В познании всегда должны быть два, которые оказываются вместе на это указывает латинское *cognitio*.<sup>3</sup>

Следовательно, уже теперь (сразу после этого различия) нам покажется правдоподобным, что в том случае, если вопрос касается «*что*», этот вопрос адресуется *разуму*, тогда как тому, что что-либо *Есть*, хотя оно и понято исходя из разума, т. е. что оно существует, может научить только опыт. Доказательство того, что оно существует, не может быть делом разума уже по той причине, что большая часть того, что разум познает, исходя из себя самого, *встречается* в опыте, а для того, что относится к опыту, не нужно никакого доказательства существования, оно именно в этом

уже определено как действительно существующее. Таким образом, доказательство существования по крайней мере всего того, что встречается в опыте, не может быть делом науки разума; это было бы излишним. То, *что* существует, или, определеннее, будет существовать (ибо выведенное из *prius* сущее выступает по отношению к нему — к *prius* — как будущее; стало быть, с точки зрения этого *prius* я могу спрашивать, что будет, что будет существовать, если вообще что-нибудь существует) — вот задача науки разума, это можно понять а *priori*, но из этого еще не следует, что оно существует, ведь вообще ничто могло бы не существовать. То, что вообще нечто существует и что в особенности это определенное, понятое а *priori* существует в мире, разум никогда не может утверждать без опыта.

Когда я впервые высказывал это различие, я вполне предвидел, что может произойти; многие в отношении этого простого различия, которое совершенно невозможно не признать, но именно поэтому в высшей степени важного, выказали крайнее изумление, ибо в одной предшествовавшей философии они наслушались о ложно понятом тождестве мышления и бытия. Я, конечно, не буду оспаривать это тождество, понимаемое в верном смысле, потому что оно исходит от меня, но ошибочное понимание и вытекающую из него философию я, пожалуй, *должен* опровергнуть. Между тем, не надо углубляться в «Энциклопедию философских наук» Гегеля,<sup>4</sup> чтобы на первых же страницах обнаружить повторяющееся выражение, что разум имеет дело с *β себе* (*An sich*) вещей. *Вы* могли бы спросить, что означает это в себе вещей. Может быть, то, что они существуют, их бытие? Никоим образом! Так как в себе, сущность, понятие, природа человека, например, остается той же самой, даже если бы в мире не было ни одного человека, как в себе геометрической фигуры остается тем же самым независимо от того, существует она или нет. В том,

что есть некое растение вообще, нет ничего случайного, если только вообще что-либо существует; не случайно, что вообще имеются растения, но ведь не существует никакого растения вообще, существует лишь это определенное растение, в этой точке пространства, в этом моменте времени. Следовательно, несмотря на то, что я понимаю (вероятно, это следует понимать а priori), что в ряду существований должно встретиться это растение вообще, все же, обладая таким пониманием, я еще не вышел за пределы понятия растения. Данное растение все еще есть не действительное растение, но голое понятие растения. Никто не двинется с этим дальше, и я вовсе не допускаю, чтобы кто-нибудь возомнил, что может а priori или из разума доказать существование этого определенного растения здесь или теперь; как бы он ни старался, он докажет всего лишь то, что вообще имеются растения. Если кого-нибудь хотят почитать как философа, то должны ухватить его основную мысль тогда, когда он еще не перешел к следствиям, потому что при дальнейшем развитии он может заблуждаться относительно своего собственного замысла, и нет ничего легче, чем заблуждаться в философии, где каждый ложный шаг влечет за собой многочисленные последствия, где вообще идут по тропе, со всех сторон окруженной пропастью. *Подлинная* мысль философа есть именно его основная мысль, та, из которой он исходит. Основная мысль Гегеля заключается в том, что разум относится к в себе, сущности вещей, из чего непосредственно следует, что философия в той мере, в какой она является наукой разума, имеет дело лишь с «что» вещей, их сущностью.

Это различие истолковали таким образом, будто бы философия или разум вовсе не имеют дела с сущим; разум, который не имел бы дела с сущим, следовательно, был бы занят, вероятно, только какой-нибудь химерой, в самом деле был бы жалок. Однако это различие было выражено

не так; напротив, разум имеет дело не с чем иным, как именно с сущим, но с сущим по *материи*, по *содержанию* (во что есть сущее в своем в себе), он не должен показывать, что оно есть, ввиду того что это дело уже не разума, а опыта. Разумеется, если я понял сущность, «что» вещи, к примеру какого-либо растения, то я понял нечто действительное, ибо растение не есть нечто несуществующее, некая химера, но есть нечто существующее, и в этом смысле верно, что действительное не противостоит нашему мышлению как что-то чуждое и закрытое, недоступное, что понятие и сущее едины, что сущее имеет понятие не вне, а внутри себя; но при этом речь идет только о *содержании* действительного, то, что последнее существует, в отношении к этому содержанию есть нечто чисто случайное; то обстоятельство, существует действительное или нет, в моем понятии и содержании не производит ни малейшего изменения. То же самое [имеет силу], если придерживаются противоположного: вещи существуют вследствие необходимого, имманентного движения понятия, логической необходимости, в силу которой они именно сами разумны и представляю связь разума; если же из этого сделали бы дальнейшее заключение, что, следовательно, и их существование есть некая необходимость, то нужно было бы ответить, что, конечно, в вещах есть логическая необходимость, конечно, это не случайно, — так далеко, до такого понимания продвинулась наука, что, например, сначала выступает и организуется в мире космический принцип, затем партикулярная природа, которая прежде всего проявляется как неорганическая, и лишь над последней возвышается органическое царство растительности, а над ним — животное царство, — все это можно понять а priori; однако ясно, что при всем этом речь идет только о *содержании* существующего — если имеются существующие вещи, то они будут такими и в такой и никакой другой последовательности, вот како-

смысл; того же, что они существуют, я таким способом не могу знать, в этом я вынужден убеждаться каким-то иным путем, а именно из опыта. С другой стороны, действительность ничего не значит для «что», необходимое есть независимое ни от какой действительности. Так, к примеру, неделимость пространства не присуща действительному пространству, и то, что в действительном пространстве есть порядок, симметрия, определение, — всецело логического происхождения.\* Таким образом, *вы* осознаете важность того различия. Разум дает по содержанию все, что встречается в опыте, он понимает *действительное*, однако на этом основании еще не *действительность*, а это большая разница. Действительное существование природы и ее *единичных* форм наука разума не предоставляет; постольку опыт, посредством которого мы знаем именно действительное существование, составляет независимый от разума источник и, стало быть, движется параллельно с ним; *здесь-то* и наступает момент, когда отношение науки разума к опыту может быть определено положительно. А именно, наука разума, весьма далекая от того, чтобы исключать опыт, напротив, сама его требует. Как раз потому, что наука разума а priori понимает или конструирует сущее, ей должно быть важно иметь контроль, посредством которого она доказывала бы, что то, что она нашла а priori, *не* является химерой. Таким контролем служит опыт, ибо о том, что сконструированное действительно существует, говорит только опыт, а не разум. Следовательно, в опыте наука разума обладает не *источником*, подобно тому как для прежней метафизики он составлял один из источников, но спутником. Таким способом немецкая философия заключает эмпиризм, которым все остальные европейские нации вот уже сто лет

\* Пожалуй, нечто подобное этой мысли имеется в так называемом платоновском различении ἀριθμῶν εἰδητικῶν и μαθηματικῶν.<sup>5</sup>

как отдали исключительное предпочтение, в себе, не будучи поэтому сама эмпиризмом. Однако наступает момент, когда тому отношению приходит конец, потому что вообще приходит конец опыту. Согласно Канту, Бог есть последнее, все завершающее понятие разума (и это понятие разум, таким образом, все еще исходя из *себя самого*, найдет не как случайный, а как *необходимый* конец), но в отношении того, что Бог существует, разум не может, как в случае всех других а priori постигнутых понятий, отослать к опыту. На что решится философия, добравшись до этого пункта, здесь пока еще не может быть разъяснено. Я должен прежде всего растолковать, *каким образом* наука разума приходит к этому пункту.

Если произошедшая опосредованно от Канта, а непосредственно от Фихте философия по отношению к Канту более не была лишь критикой, а являлась наукой *разума* — наукой, в которой разуму полагалось, исходя из *себя самого*, т. е. из своего собственного изначального содержания, найти содержание всего бытия, — то спрашивается, что есть это изначальное, следовательно, также единственно *непосредственное* содержание разума, которое в то же время таково, что, отправляясь от него, — стало быть, опосредованно — можно добраться до *всего* бытия? Разум, по Канту, есть не что иное, как способность познания вообще, согласно этому, положенный в нас, однако превратившийся в философии для нас в объект разум, который, соответственно этому, следует рассматривать совершенно объективно, есть *бесконечная потенция познания* (таким он остается несмотря на его субъективное положение, несмотря на его бытие в каком-либо субъекте). *Потенция* есть латинское *potentia*, мощь; потенция противопоставляется акту. Обычно говорят, к примеру, что растение в *зародыше* есть растение в голой потенции, *in pura potentia*, действительно выросшее или развившееся растение есть растение *in*



actu;<sup>6</sup> здесь потенция понимается только как *potentia passiva*, пассивная возможность, т. е. семенное зерно является потенцией растения не безусловно; для того чтобы эта потенция стала актом, должны сверх того добавиться внешние условия: плодородная почва, дождь, солнечный свет и т. д. Разум как *способность* познания, конечно, также выступает как *potentia passiva*, в какой мере он есть сила, способная к развитию и в этом отношении, разумеется, также зависящая от внешних влияний. Но здесь разум берется не как способность познания, не субъективно, но в качестве предпосылки уже имеется то состояние разума, когда он есть объект для самого себя, а взятый как объект, в котором, стало быть, ограничения мысленно устраняются субъектом, он может быть только бесконечной потенцией познания, т. е. такой, которая в своем собственном изначальном содержании, не завися ни от чего другого, испытывает принуждение продвигаться ко всему бытию, так как только *все* бытие (вся полнота бытия) может соответствовать *бесконечной* потенции. Итак, спрашивается, каково это изначальное содержание? Кажется, что каким-либо содержанием может обладать одно только *действительное* познание, а не лишь бесконечная потенция познания, и все же последняя имеет его; но только — это можно отметить заранее — это должно быть такое содержание, которое еще не есть познание, кроме того, которым она обладает без собственного участия, без какого-либо акта с ее стороны; в противном случае она перестает быть *чистой* потенцией познания; это должно быть врожденное и прирожденное ей, положенное вместе с ней самой содержание (как говорят, например, о дарованиях и талантах, доставшихся не собственным трудом), содержание, которое служит предпосылкой всякому действительному познанию, которым данная потенция, следовательно, обладает и до всякого действительного познания; это содержание мы поэтому мо-

жем назвать ее априорным содержанием, и теперь, после *этого* разъяснения, пожалуй, будет нетрудно определить его ближе. Поскольку всякому познанию соответствует бытие, действительному познанию действительное бытие, то бесконечной потенции познания может соответствовать только *бесконечная потенция бытия*, значит, последняя и составляет врожденное и прирожденное разуму содержание. На это непосредственное содержание разума прежде всего была бы направлена философия, или разум, поскольку он выступает в ней как субъект; в этой обращающейся на свое содержание деятельности разум есть мышление — мышление *кат' ἐξοχήν*<sup>7</sup> — т. е. философское мышление. Но это мышление, как только оно обращается на содержание, непосредственно открывает в кем абсолютно подвижную природу; тем самым дан принцип движения, который необходим для возникновения действительной науки. Этой подвижностью своего наивысшего понятия современная философия отличается от схоластики, которая, как могло бы показаться, имела похожее начало. Бесконечной *потенции* бытия в последней соответствует *ens omnimodo indeterminatum*,<sup>8</sup> из которого она исходила; под ним она понимала не нечто как-либо уже существующее, но, как она говорила, существующее вообще. Это *ens* схоластики было чем-то совершенно мертвым, по сути дела, наивысшим родовым понятием, *ens in genere*,<sup>9</sup> от которого именно поэтому было возможно лишь *номинальное* продвижение к родам и видам бытия, к *ente composito, simplici*,<sup>10</sup> и как там дальше были определены особенные классы сущности. В вольфовской философии *ens*, толковавшееся схоластами как *aptitudo ad existendum*,<sup>11</sup> было истолковано даже как лишь *non repugnantia ad existendum*,<sup>12</sup> вследствие чего непосредственная потенция совершенно поблекла и была низведена до одной лишь пассивной возможности, которой, естественно, вновь ничего нельзя

начать. Однако бесконечная *потенция* бытия или *бесконечная возможность быть* — непосредственное содержание разума — есть не голая способность существовать, а непосредственное *prius*, непосредственное *понятие* самого бытия; следовательно, по своей природе, стало быть, всегда и вечным образом (*modo aeternao*<sup>13</sup> в логическом смысле) она, как только она мыслится, стремится перейти в бытие; ибо она есть не что иное, как понятие бытия, значит, ее невозможно удержать от бытия, и потому для мышления она непосредственно переходит в бытие. Из-за этого необходимого перехода мышление и не может остановиться на возможности быть (в этом оправдание всякого продвижения в философии). Здесь, однако, многие неизбежно в первую очередь подумают о действительном переходе и представят себе, что тут должно найти объяснение действительное становление вещей, но это идет совершенно вразрез со смыслом. Конечно, наука разума выводит в том числе и то, что встречается в опыте, при его условиях, в пространстве и времени, как единичное и т. д., однако сама она продвигается только лишь в мысли, хотя содержание мысли или понятия не составляют вновь голые понятия, как в гегелевской логике. Именно в том, что наука разума выводит содержание действительного бытия, следовательно, обременена опытом, для многих коренилось заблуждение, что она якобы поняла не только *действительное*, но и действительность, или что действительное-де и *возникло* таким способом, этот чисто логический процесс есть якобы также процесс действительного становления. Однако при этом ничего не происходит вне мышления, здесь развертывается не действительный, а только лишь логический процесс; бытие, в которое переходит потенция, само входит в состав понятия, следовательно, есть лишь бытие в понятии, а не вне его. Переход есть *simpliciter*<sup>14</sup> становление иным; вместо чистой потенции, которая как таковая есть *не-сущее*, по-

является нечто сущее (ein Seyendes), однако определение «нечто сущее» само здесь лишь quidditative,<sup>15</sup> а не quodditative,<sup>16</sup> это схоластические выражения, однако они вкратце обозначают следующее: при этом для меня дело заключается только в quid, а не в quod. Нечто сущее, или нечто, столь же есть понятие, сколь сущее *вообще* (das Seyende), или потенция. Нечто сущее — это уже не сущее вообще, оно есть иное, чем последнее, однако оно иное лишь *по существу*, т. е. по понятию, а не actu. Растение есть не сущее *вообще*, а уже нечто сущее, однако оно есть нечто сущее, даже если бы оно никогда действительно не существовало. Поэтому мир, в котором мы движемся в науке разума, только логический; представлять себе, что здесь якобы подразумевается действительный ход событий, или утверждать, что этот ход событий имел место при изначальном возникновении вещей, было бы не только противоположно вкладываемому нами смыслу, но и само по себе являлось бы бессмыслицей. Поскольку же бесконечная потенция выступает как *prîus* того, что для мышления возникает посредством ее перехода в бытие, и так как бесконечной потенции соответствует не меньше чем именно *все* бытие, то разум благодаря обладанию этой потенцией, из которой для него может произойти все действительное, и притом обладанию ею как сросшимся с ним самим, неотъемлемым от него содержанием, поставлен в *априорное* положение по отношению ко всему бытию (постольку понятно, каким образом имеется априорная наука, наука, которая а *prîogî* определяет все, *что* есть, но не то, что оно есть) и таким способом наделен возможностью, исходя из себя самого, не прибегая каким-либо образом к помощи опыта, добираться до *содержания* всего существующего, стало быть, до содержания всякого действительного бытия; следовательно, он а *prîogî* познает не то, что то или иное действительно существует (ибо это совсем другое дело), он а *prîogî* знает

только то, что есть или что может быть, если что-либо есть, а *ratio* определяет понятия всего сущего. То, что может быть или будет, разум получает (если потенция мыслится движущейся) только в понятии, следовательно, в сравнении с действительным бытием опять-таки лишь как *возможность*. Вещи суть лишь особенные возможности, указанные в бесконечной, т. е. во всеобщей, потенции.

Но какая причина заставляет мышление следовать за потенцией в ее становлении иным? На это можно ответить следующее. Разум стремится только к своему изначальному содержанию. Однако это изначальное содержание в своей непосредственности имеет нечто случайное, непосредственно могущее быть есть и не быть таковое, и точно так же сущее — сущность, — как оно непосредственно представляется в разуме, *есть* сущее и не быть таковое, — оно не есть сущее, как только оно движется, ибо тогда оно превращается в случайно сущее. Стало быть, по правде говоря, в первом понятии я также *имел* сущее, однако не так, чтобы оно не могло от меня исчезнуть (*entwerden*) и стать иным; значит, я его столь же и не имел. Но мне нужно оно, в сущности говоря, мне нужно только *сущее*, однако мне нужно *поистине* сущее, которое уже не может стать иным. А из первого и непосредственного понятия возможность становления иным не исключить. Стало быть, я должен позволить ей выйти из сущности, исключить саму себя; она исключает себя, переходя в случайно бытие; чтобы достичь существенного и тем более истинного, я должен сначала предоставить возможность устранить себя тому случайному, которое есть у изначального содержания разума. Непосредственное содержание разума еще не есть истинное или пребывающее, в противном случае не было бы совершенно никакого движения, не было бы никакой необходимости продвижения вперед, т. е. никакой науки. В данной же науке все чисто случайное, т. е. неистинное, этого содержания

постепенно устраняется или, скорее, устраняет само себя, ибо бесконечная потенция, будучи *непосредственным* содержанием разума, по своей природе переходит в иное и, таким образом, выступает как *prius* всего, что, стало быть, находится вне разума (что существует).

*Непосредственное* содержание разума, таким образом, не есть нечто абсолютно непременное, пребывающее. Собственно пребывающее в нем еще должно быть выявлено. Происходит это вследствие того, что случайное выделяется. Не каждому будет ясно изначальное бытие друг в друге (самого) сущего и не-сущего (случайного). Между тем, имеется весьма близкое сравнение. К счастью, наивысшие спекулятивные понятия в то же время всегда суть самые глубокие понятия нравственности, которые для каждого более близки; а поэтому, чтобы разъяснить различие, важное для всего последующего, я не стану пренебрегать этим сравнением. Человеческая воля относительно (т. е. в пределах той сферы, которая вообще находится в компетенции человека) также есть *бесконечная* потенция; нет вообще ничего, кроме сферы воли, в чем понятия акта и потенции выражались бы более определенно. Воля в самом деле есть не только *potentia passiva*, но и то, что в царстве опыта представляет собой самую определенную *potentia activa*,<sup>17</sup> более всего родственную чистой возможности быть. Конечно, в иных людях вопя действительно есть *potentia passiva*, такой человек нуждается в возбуждении, чтобы стать деятельным, однако в людях, способных принять свободное решение и могущих начать что-либо самостоятельно, стать инициаторами ряда поступков, воля вполне определенно проявляется как *potentia activa*. Просто воля, воля в бездействии — в неволеии — есть бесконечная потенция. Само воление есть не что иное, как переход а *potentia ad actum*,<sup>18</sup> притом самый наглядный пример этого перехода. Человек, знающий, что у него есть эта бес-

конечная потенция воли, может посчитать, что она ему дана для того, чтобы он *хотел* безусловно и любым образом; следовательно, он будет применять свою волю к множеству вещей, которые не только на самом деле не стоят этого, но и которые лишь сковывают его волю, отягощают ее и делают несвободной; он как бы будет хотеть лишь для того, чтобы хотеть, чтобы проявлять свое воление. Однако человек может быть настроен и таким образом, что для него подлинное благо составляет не воление, а *сама воля* (стало быть, потенция), что он почитает эту волю слишком возвышенной и священной, чтобы расточать ее на все что попало, что он находит свой рай скорее в бездействующей воле, чем в волении. Подобным образом обстоит дело с той бесконечной потенцией бытия, которую разум находит как свое непосредственное содержание. Если потенция сама есть сущее (как в приведенном случае сама воля, а не воление — именно сама воля уже есть *сущее*), то она есть то, что *Есть*, если же не сама она есть сущее, то она необходимо выступает как не-сущее. Эту амфиболию невозможно исключить из понятия бесконечной потенции, следовательно, из непосредственного содержания разума, именно эта амфиболия возбудила разум, привела к деятельности, т. е. побудила к науке, и притом, как *вы* здесь же можете видеть, прежде всего к устраняющей, выделяющей (а именно выделяющей чисто случайное того непосредственного содержания), т. е. к критической (всякое выделение есть кризис) или, поскольку она является устраняющей, к негативной, науке. Следовательно, такая наука в самом начале обнаруживает себя потомком так называемой критической науки, следствием той точки зрения, на которую была возведена философия кантовской критикой разума. Без этой амфиболии непосредственного содержания разума у мышления не было бы повода двинуться от данного содержания вперед и продвигаться вплоть до того, в чем эта

амфиболия полностью уничтожена и о чем можно сказать лишь, что *оно Есть*.

Стало быть, разум в двойном отношении призван последовать за той выходящей за пределы самой себя возможностью быть. Во-первых, поскольку он знает, что благодаря этому он придет в априорное отношение ко всему имеющемуся вне его, таким способом (а именно последовав за потенцией в бытие) а priori поймет все имеющееся вне его. Я говорю: все иное, имеющееся *вне* его, ибо выходящая за пределы самой себя возможность быть тем самым выходит также за пределы разума и порождает именно то бытие, которое (хотя и а priori, т.е. как возможность) как действительность есть не в разуме, а только в опыте.

Но, во-вторых, не в одном этом заключается для разума побуждение последовать за возможностью быть в ее выходе за пределы самой себя, при этом он имеет еще и другой, высший интерес. Собственно говоря, разум стремится только к своему изначальному содержанию, однако, как было показано, это содержание в своей непосредственности имеет в себе нечто случайное. Движущаяся в бытие потенция, поскольку она еще не двигалась, есть субъект бытия, равна тому, *что Есть*, однако она имеет лишь видимость этого, потому что представляется как то, что не есть, как только становится иным. Ведь становящееся вообще именно потому, что оно *становится*, не есть то, что *Есть*. Она — непосредственная потенция, — стало быть, лишь по материи, лишь по существу, т.е. лишь случайно, есть сущее, т.е. таким образом, что тем, что *Есть*, она может и не быть; она лишь как бы *предварительно*, пока не движется, есть сущее, но как только эта потенция выходит из своей возможности, она тем самым покидает и сферу того, что *Есть*, вступает в сферу становления, а поэтому она есть сущее и не есть таковое; предварительно или а priori она есть сущее, однако после действия (*nach der Hand*) она не



есть сущее. Но именно потому, что она есть и не есть сущее, она не есть *само сущее*, αὐτὸ τὸ ὄν, ибо последнее есть не то, что *есть* и не есть, а только то, что *Есть*, ὄντως ὄν,<sup>19</sup> как его весьма метко называли греки, которые, наверное, не зря отличали просто ὄν<sup>20</sup> от ὄντως ὄν. Хотя разум, поставленный в данное положение, и стремится к самому сущему, ибо только его он рассматривает как свое истинное, поскольку пребывающее, содержание, однако этого *самого сущего* — что есть само сущее, а не что имеет лишь его видимость и может стать иным, может перейти в чужеродное разуму: в природу, опыт и т. д. — он может достичь только посредством исключения иного, что не есть само сущее. Но это иное в первой непосредственной мысли не отделить от того, что есть само сущее, оно неизбежно одновременно с последним включено в первую мысль; каким же другим образом разум может исключить то иное, которое, по сути дела, есть не желаемое для разума, не собственно положенное, а то, что только нельзя не положить, что он лишь в первой мысли не в состоянии исключить, каким же другим образом он может его исключить, кроме как позволив ему выйти, перейти действительно в его иное, чтобы освободить и представить в его чистоте поистине сущее, ὄντως ὄν? К чему разум стремится, невозможно добиться по-другому, ибо о том, что есть само сущее, разум — это крайне важно и есть наш ближайший результат — имеет только *негативное* понятие. Несмотря на то, что конечной целью и последним устремлением разума является только сущее, которое *Есть*, все же он не может определить его иначе, не имеет для него никакого другого понятия, кроме понятия не не-сущего, не переходящего в иное, т. е. кроме негативного понятия; настоящим, следовательно, дано также понятие негативной науки, которой как раз и надлежит породить *понятие* того, что есть само сущее, таким образом, а именно тем, что все не-сущее, что

implicite<sup>21</sup> или potentia<sup>22</sup> содержится во всеобщем и неопределенном понятии сущего, последовательно исключается. Эта наука может привести не далее чем к указанному негативному понятию, следовательно, вообще лишь к *понятию* самого сущего, и только при ее завершении возникает вопрос, станет ли или может ли стать это понятие, которое есть результат той негативной науки и получено лишь *via exclusionis*,<sup>23</sup> в свою очередь предметом другой, позитивной науки.

Поскольку я определяю мою позицию таким образом, что для меня поистине *сущее* есть только то, что есть само сущее, а все иное есть лишь мнимо сущее, то с этой точки зрения само собой объясняется, причем впервые в полной мере становится ясным, что это иное может иметь значение только лишь *возможного* и поэтому, как уже было показано, дедуцируется не как действительное (согласно его действительности); это различие между лишь мнимо сущим, которое есть только могущее быть, и поистине сущим, которое, как уже сказано, я признаю только в самом сущем, имеет огромное значение. В то время как я мысленно следую за могущим быть, то, что есть само сущее, остается для меня, естественно, вне этого движения, оно не втягивается в это движение, где я занят только лишь могущим быть, возможным (к этому возможному относится не только природа, но и возвышающийся над ней мир духа; отсюда априорная наука необходимо есть натурфилософия и философия духа). Так как я различаю само сущее и то, что есть лишь могущее быть, и исхожу из этого, то совершенно естественно, что тогда, когда я следую за могущим быть, само сущее в это движение я не втягиваю, оно остается для меня вне этого движения и появляется лишь в конце как результат данного выделения. Значит, во всем этом движении я имею дело только с могущим быть, возможным. Является ли то, что я нахожу

подобным образом, с другой точки зрения, с точки зрения опыта, действительным, меня здесь не интересует; с той высоты, с которой я на него смотрю, а *ргіогі*, оно есть лишь возможное.

Путаница, в которой в последнее время оказалась философия, происходит главным образом из-за того, что не было произведено того различения, что то, что есть *само сущее*, было втянуто в процесс, вместо того чтобы ему быть лишь результатом совершенного посредством этого процесса выделения того, что *не* есть само сущее, только результатом, говорю я, следовательно, только концом, который не может быть вместе с тем вновь началом, как то было превратно предположено. Но сколь мало само сущее входит в этот процесс (посредством которого, наоборот, должно быть отделено все, что не есть оно само), столь же необходимо, с другой стороны, пуститься в него, потому что только вследствие этого для нас логически — в мысли — осуществляется идея самого сущего, а именно сущего благодаря пребыванию в себе самом, благодаря не становлению иным. Значит, чтобы иметь это в себе пребывающее, самому себе абсолютно равное *само по себе*, мы должны сначала отделить все то, что в еще неопределенном сущем, возможно, есть могущего быть (транзитивным). А это мы не можем сделать иначе, кроме как рассматривая сущее сначала как могущее выйти из себя, т. е. как могущее быть и вне себя; только таким образом мы можем найти и вскрыть все то, что в сущем есть могущего быть транзитивным (что, следовательно, может перейти в бытие), чтобы достичь того, что не существует, как переходящее в бытие, но *что Есть*, чисто Есть.

Кант определил Бога как последнее, *необходимое* для завершения человеческого познания понятие. Однако он и эту высшую идею, собственно говоря, лишь взял из опыта, из традиции, из всеобщей веры человечества, короче говоря,

лишь принял в качестве имеющегося понятия, он не дошел методически до этой мысли. А так как другая философия в силу объективного метода действительно добралась до указанного понятия как наивысшего, то это дало видимость *познания*, однако данное познание ограничивалось тем, что это понятие было *познано* как наивысшее и крайнее, а не просто *допущено* или *предположено*, как у Канта. Все это породило иллюзию, что достигнут результат; противоположный кантовской критике, тогда как, правильно понятый, результат был, в сущности, *совершенно тем же самым*. В этой философии все последующее, правда, было основано на предыдущем, однако же основано только лишь как *понятие*. С начала и до конца она являлась *имманентной* философией, т. е. продвигающейся в одном только мышлении, но никоим образом не *трансцендентной*. А поэтому если в конце она притязала на *познание* Бога, между тем как Бога она лишь показала как необходимую идею разума, в чем Кант только *уверял*, то необходимым следствием было то, что Бог был лишен всякой трансцендентности, втянут в это логическое мышление, превратился в одно только логическое понятие, в *саму идею*, а поскольку с понятием «*Бог*» было неразрывно связано представление существования, и притом самого что ни на есть живого, то отсюда пошли те употребляемые противозаконно и в несобственном смысле выражения относительно *самодвижения* идеи, те слова, которыми идея была персонифицирована и которыми ей было приписано существование, какового она не имела и не могла иметь. С этим было связано и другое недоразумение. Данная философия продвигалась от постепенно определяемого как не-сущее и вследствие этого как познаваемое к всего лишь мыслимому как *сущее* и поэтому уже не могущему быть определенным как познаваемое *на той же самой линии продвижения*, т. е. в той же самой науке, к тому, что называлось *трансцендентным*

именно потому, что возвышалось над данной наукой. Однако как раз это продвижение от относительно не-сущего к сущему, а именно к сущему по своей природе или по своему *понятию*, рассматривалось как последовательная реализация этого сущего, как последовательное *самоосуществление* идеи, хотя было дано лишь последовательное возвышение или возрастание понятия, остававшегося в своей наивысшей потенции понятием, без того чтобы этим был указан переход к *действительному* наличному бытию, к существованию.\*

\* Ср.: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 373 ff. (*Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.*)

## Пятая лекция

Я получил в письменной форме вопрос, каким образом мы приходим к бесконечной потенции познания, когда-де мы не сознаем никакого бесконечного предмета для нее. «Предмет» — конечно, не то выражение, которое можно было бы здесь употребить в прямом смысле, однако некое непосредственное содержание мы во всяком случае сознаем в разуме, правда, оно есть не предмет, т. е. уже нечто сущее, а только бесконечная потенция сущего. Это отношение нельзя перевернуть и сказать: достань мне бесконечный предмет познания, и я дам тебе бесконечную потенцию познания, — ибо это потребовало бы от нас — ни много ни мало — непосредственно перешагнуть через разум, между тем как нашим намерением было, напротив, полностью замкнуться в нем и не признавать ничего, кроме того, что открывается в нем самом. Спрашивающий, видно, полагает, что не может якобы быть никакой бесконечной потенции познания, пока нет некоего бесконечного предмета познания. Однако это вообще не вопрос, может ли быть потенция бесконечного познания, ибо это равносильно тому, чтобы спрашивать, *может* ли быть разум, что еще никому не приходило на ум; каждый предполагает, что разум есть. И то, что есть эта голая, бесконечная, т. е. во всех отношениях свободная, ничем еще не связанная (*von nichts voreingenommene*) потенция познания, равным образом нужно будет допустить, не связанная ничем, сказал я, а именно ничем действительным (как известно,

имеются теологи и философы, которые превращают *Бога* в непосредственное содержание разума, чему мы здесь противоречим, ибо под Богом все же должно мыслить нечто действительное); напротив, голой потенцией бытия, которая, однако, именно потому, что она голая, в известном смысле = ничто, без сомнения, связан разум, он есть ко всему открытое, всему равное (*omnibus aequa*), ничто не исключаящее — единственное, что ничто не исключает, он есть чистая потенция. Уже одно женское в этом слове или то, что мы говорим «*die Vernunft*»,<sup>1</sup> намекает на свойство разума быть потенцией, в то время как мужское в рассудке указывает на то, что рассудок есть акт; немецкий язык, как выразился еще Лессинг,<sup>2</sup> рожден для философии.

Естественно, тот, кто полагает, что в науке чистого разума обладает изложением действительного хода событий, действительного возникновения вещей, не склонен к слову «потенция», которое напоминает именно о том, что в науке разума, или, что то же самое, в чисто априорной науке, понимается лишь возможность вещей, а не их действительность. Разум, однако, есть только бесконечная *потенция* познания и как таковой имеет своим содержанием также только бесконечную *потенцию* бытия, именно поэтому он может, отправляясь от этого содержания, достичь только а priori возможного, которое, конечно, в свою очередь есть действительное, встречающееся в опыте, однако он достигает его не как действительного, а лишь как а priori возможного. Когда-нибудь, в какой-то момент своего развития человеческий дух ощутит потребность как бы докопаться до того, что кроется за бытием — это вульгарное выражение, которым я, однако, охотно и намеренно пользуюсь, ибо подобные выражения носят объяснительный характер, — хотят же, как говорится, разузнать, что кроется за чем-либо (*hinter eine Sache kommen*). Но что есть здесь «за

чем-либо»? — Не бытие, ибо оно, скорее, перед этого нечто (*Vordere der Sache*), то, что непосредственно бросается в глаза и что при этом уже предполагается; ведь если я намереваюсь разгадать, что кроется за чем-либо, к примеру за неким событием, то мне оно, в данном случае, стало быть, это событие, уже должно быть дано. За этим нечто, следовательно, находится не бытие, а сущность, потенция, причина (все это, собственно говоря, равнозначные понятия). И, таким образом, в момент своего наивысшего развития столь глубоко в человеке укоренившаяся и непреодолимая склонность понимать, вероятно, также пожелает раскрыть не просто то, что кроется за тем или за другим, но что кроется за бытием вообще, узреть не то, что находится *над* бытием, ибо это совсем другое понятие, а то, что лежит *по ту сторону* бытия. Значит, когда-нибудь дело дойдет до того, что человек должен будет освободиться отнюдь не только от откровения, но от *всего* действительно-го, чтобы искать спасения в совершенной пустыне бытия, где не встретишь ничего как-либо действительного, но лишь бесконечную потенцию всего бытия, единственно непосредственное содержание мышления, с которым последнее движется только в себе самом, в своем собственном эфире. Но именно в этом содержании разум обладает тем, что дает ему совершенно априорное положение по отношению ко всему бытию, так что он в состоянии, отправляясь от него, познать не только какое-то сущее вообще, но все бытие в целом во всех его градациях. Ибо в бесконечной, т. е. еще в остальном неопределенной, потенции непосредственно открывается, и притом не как случайный, но как необходимый, тот *внутренний организм* следующих друг за другом потенций, в котором он имеет ключ ко всему бытию и который есть *внутренний организм* самого разума. Сорвать покров с этого организма — дело рациональной философии.



Старейшее и, понимаемое верно, несомненно самое правильное объяснение философии — это то, что она есть наука о сущем, ἐπιστήμη τοῦ ὄντος.<sup>3</sup> Однако найти, что есть сущее, а именно поистине сущее, hoc opus, hic labor est,<sup>4</sup> установить это еще должна сама наука, и притом на следующем основании: сущее, *так*, как оно обнаруживается в качестве непосредственного содержания разума (= бесконечной возможности быть), точно так же есть Оно само, как и материя иного бытия. Потенция (непосредственное содержание разума) сама по себе есть неопределенное (τὸ ἄοριστον), а именно поскольку она может быть потенцией, субъектом, материей (ибо это равнозначные выражения) или сущим. А поэтому самого сущего не *имеют* до тех пор, пока не исключат то материальное или лишь потенциальное, лишь могущее быть в нем, каковое есть именно материя иного бытия. Однако для того, чтобы это осуществить, мышление прежде всего должно войти в данное непосредственное содержание разума, раскрыть его для себя, оно должно спросить: что есть это сущее — непосредственное содержание разума, — что есть в нем такого, что оно есть сущее? Ибо это само собой не разумеется. Понятие сущего, стало быть, должно быть выработано. Очевидно, сначала и прежде всего ему (сущему) принадлежит то, что оно есть *субъект* бытия; однако тем, что оно есть голый *субъект* бытия, т. е. лишь то, о чем может быть высказано «бытие», оно еще не есть сущее (в том четком смысле, в каком мы понимаем его здесь, где оно обозначает самый прообраз всего бытия). Сущее должно, разумеется, быть сначала субъектом бытия — тем, что может быть, — постольку потенцией бытия, но не потенцией чего-то, что оно *еще не есть* (ведь тогда оно не было бы сущим), но потенцией того, *что оно уже Есть*, что оно есть непосредственно и без перехода. Повторю: искомое нами сущее непосредственно и в первой мысли есть потенция бытия, субъект, но субъект, который

вместе с собой непосредственно несет свое наполнение (субъект сам по себе есть пустота, которая должна быть наполнена лишь при помощи предиката), а поэтому сущее так же непосредственно есть сущее, как оно есть могущее быть, и притом *чисто* сущее, полностью и всецело объективно сущее, в котором столь же мало есть нечто от какой-то возможности, сколь в субъекте есть нечто от какого-то бытия; и так как в бытии субъектом или потенцией оно непосредственно есть также объект, то к полному понятию сущего относится еще и то (третье), что оно есть субъект и объект, мыслимые в одном, нераздельный субъект-объект, так что последнее следует различить как третье определение.

*Вы* видите: то, что мы здесь постигли под именем сущего, есть не что иное, как субъект-объект произошедшей от Фихте философии, равно как, когда этот субъект-объект в первой мысли был определяем как *неразличенность субъекта и объекта*, данное выражение было бы абсолютно равнозначно предыдущему: непосредственное содержание разума есть бесконечная потенция бытия. (У Фихте же субъект-объект имелся только в человеческом сознании; произошедшая от него философия уничтожила это ограничение и на место субъект-объекта в человеческом сознании поставила всеобщий и безусловный субъект-объект.) Субъект-объект, однако, нельзя действительно мыслить, не различая трех моментов: 1) субъект, 2) объект, 3) (или как третье) субъект-объект. *Непосредственно*, т. е. без предпосылки, может мыслиться только субъект. Слово «субъект» и означает предпосылку. Единственное, что позволяет *себя* предположить, т. е. чему ничего нельзя предпослать, есть именно субъект (в старом философском языке *subjectum*<sup>5</sup> и *suppositum*<sup>6</sup> равнозначны): ничто *непосредственно* не может быть объектом, ибо ничто не есть объект иначе, чем по отношению к субъекту, но именно поэтому ничто непосредственно не может быть и субъект-объектом. Последнее

предполагает и то, и другое: единственно могущее быть без предпосылки — субъект — и объект. *Именно то*, что было субъектом и объектом, может быть субъект-объектом только как третьим.

Однако мы тотчас должны добавить, что ни субъект, ни объект и даже ни третье, или субъект-объект, ни одно из них, если мы их обозначим числами, то ни 1, ни 2, ни 3 само по себе не есть сущее *вообще* (*das Seyende*); само сущее есть только то, что есть  $1+2 + 3$ .<sup>\*</sup> Следовательно, чтобы достичь самого сущего (в чем, собственно, и дело), чтобы в нашем мышлении достичь самого сущего, мы должны сначала устранить 1, 2, 3, которые в своем первоначальном единстве равны самому сущему, т. е. мы должны сделать их неравными *друг другу*, так чтобы они уже не были вместе сущим вообще, но чтобы каждое само по себе было неким сущим. Это происходит вследствие того, что тому, что в сущем есть субъект, следовательно, потенция, бытия, мы позволяем быть потенцией *для самого себя*, т. е. потенцией своего *собственного* бытия, и мыслим его переходящим в бытие, вместе с чем оно, однако, перестает быть субъектом и становится объектом, тогда как то, что в сущем было объектом, естественно, должно перестать быть объектом и само становится субъектом, как и то, что было субъект-объектом, точно так же исключается и равным образом полагается как само по себе сущее. Этот прием возможен благодаря тому, что то, что есть субъект, без сомнения, есть также потенция самого по себе бытия (*eines für-sich-Seyns*) — также могущее быть в *транзитивном* смысле, — в каком случае оно вместо того, чтобы быть обращенным к положенному в сущем объекту, т. е. быть *для*

<sup>\*</sup> Ср.: Einleitung in die Philosophie der Mythologie, die zwölfte und dreizehnte Vorlesung, besonders S. 291, 313, 319, 320. Ebenso S. 365 und 387. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

него субъектом, становится субъектом для самого себя, т. е. потенцией своего собственного бытия. Хотя рассмотренные таким образом 1, 2, 3 в своем единстве есть сущее, однако они им могут и не быть, т. е. в сущем они есть случайное, что нужно устранить, чтобы достичь его, чтобы достичь самого сущего в его чистоте, достичь превосходящего всякое сомнение сущего, — они суть тождественное, но не само абсолютно тождественное.

Наука, осуществляющая эту элиминацию случайного в первых понятиях сущего и тем самым это выделение самого сущего, — критическая, негативного рода, и в результате она имеет то, что мы назвали самим сущим, только лишь в мысли. Познать же то, что оно и *существует* в своей собственной чистоте, исключая лишь случайное бытие, *над* этим бытием, уже не может быть делом негативной науки, это может быть делом только иной науки, могущей быть названной в противоположность ей позитивной, для которой первая лишь разыскала подлинный, наивысший предмет.

Я сейчас опять привел *вас* к тому моменту, где противостоят друг другу философия, еще только *ищущая* свой крайний и наивысший предмет, однако доходящая в его поисках лишь до логически — в мышлении — опосредованного понятия, будучи не в состоянии показать данный предмет в его собственном существовании, и философия, лишь теперь непосредственно сносящаяся с этим предметом, превосходящим всякое сомнение сущим.

Именно здесь, в неразличении негативной и позитивной философии, и в том, что с помощью одной философии, которая, будучи правильно понятой, могла иметь только негативное значение, намеревались достичь того, что возможно лишь для позитивной, как было сказано, лежит основание путаницы и дикого, сумбурного состояния, в котором очутились, сначала попытавшись представить Бога заключен-

ным в некоем необходимом процессе, а потом, поскольку с этим дело дальше не пошло, найдя себе прибежище в дерзком атеизме; эта путаница помешала даже простому пониманию того различения.

Только верно понимаемая негативная философия влечет за собой позитивную, и наоборот, позитивная философия возможна лишь по отношению к верно понимаемой негативной. Последняя, если она отступает в свои пределы, делает первую сначала различимой, а затем не просто возможной, но необходимой.

Когда я впервые в своих публичных лекциях заговорил о позитивной философии, нашлись некоторые, посчитавшие своим долгом отстаивать вопреки мне негативную философию, обнаружив мнение, что последняя, по-моему, должна быть совершенно преодолена, так как я во всяком случае о гегелевской высказывался в таком духе; однако это происходило не потому, что гегелевскую философию я считал негативной. Этой чести я не могу ей оказать, я совершенно не могу признать ее негативной философией; ее основная ошибка, напротив, состоит именно в том, что она желает быть позитивной. Различие между Гегелем и мной в отношении негативной философии не меньше, чем позитивной. Философия, изложенная Гегелем, — это негативная философия, вышедшая за свои пределы, она не исключает позитивное, но, по ее мнению, имеет его в себе, подчиняет себе; громкой, неоднократно повторявшейся учениками фразой прозвучало, что ею осуществлено всеобъемлющее действительное познание божественного бытия, в котором Кант отказал человеческому разуму; даже христианские догматы были для нее мелочью. Данную философию, раздувавшую себя до позитивной, тогда как по своему конечному основанию она может быть лишь негативной, я не только здесь, а уже много раньше в своих публичных лекционных курсах опроверг и буду оспаривать

беспрестанно, т. е. пока это еще будет казаться необходимым, в то время как истинную негативную философию, которая, отдавая себе отчет в себе самой, завершается в благородной умеренности, не выходя за свои пределы, я счел за величайшее благодеяние, могущее, по меньшей мере, сначала быть оказанным человеческому духу; ибо при помощи подобной философии разум вступил и введен в свое законное, неотъемлемое право понять и представить сущность, в себе вещей. Таким образом успокоившись и найдя полное удовлетворение всем своим справедливым претензиям, разум уже не будет испытывать никакого искушения вторгнуться в область позитивного, которое, в свою очередь, раз и навсегда избавляет разум от постоянного вмешательства и посягательства со своей стороны. Со времен Канта в Германии не появлялось такой философии, против которой (но прежде всего против самого Канта) тотчас не выступали бы с обвинением в атеизме сторонники позитивного; философии же, которая честно и откровенно довольствуется выдвиганием понятия Бога как последней, высшей и необходимой идеи разума, не притязая на то, чтобы доказать существование Бога, более не угрожает подобное вмешательство и посягательство позитивного, она может спокойно завершиться в себе самой.

Еще и сейчас часто происходит так, что осведомленные лишь наполовину считают, что прежнюю философию я объявил негативной для того, чтобы *на ее место* поставить позитивную. В этом случае, пожалуй, можно было бы говорить и о перемене взглядов. Однако если для чего-нибудь требуются два элемента — А и В, — а у меня сначала есть только один — А, то ведь из-за того, что к А прибавляется В, или того, что я теперь обладаю не только А, но А+В, А, собственно говоря, не *изменяется*; недопустимо лишь полагать, что с помощью А я уже могу обладать тем или достичь того, что возможно только благодаря присоединению В.

Именно так обстоит дело с негативной и позитивной философией. Если к первой добавляется вторая, то с первой не происходит никакого изменения, наоборот, благодаря этому она только и вводится в ее истинную сущность, дабы она больше не могла быть подвержена искушению отклоняться за свои границы, т. е. самой быть позитивной.

Уже вскоре после того, как кантовская «Критика чистого разума» проникла в умы, начали говорить о *критической философии*. Затем, однако, спросили себя, разве эта критическая философия составляет все, нет ли помимо нее еще какой-либо философии. Что касается меня, то позволю себе заметить, что вскоре после всестороннего изучения кантовской философии мне стало ясно, что невозможно, чтобы эта так называемая критическая философия являлась *всей* философией, я даже сомневался, может ли она быть собственно философией. Испытывая подобное чувство, я еще в 1795 году в «Письмах о догматизме и критицизме»<sup>7</sup> утверждал (чем навлек на себя немедленное публичное возражение со стороны Фихте), что в противовес этому критицизму (так называлась критическая философия как система) когда-нибудь еще выступит догматизм совершенно иного рода, гораздо более смелый, чем ненастоящий, половинчатый догматизм прежней метафизики. Слово «догматизм», правда, уже начиная с Канта пользовалось дурной репутацией, но окончательно приобрело ее как следствие того логического догматизма, который позже лишь на абстрактном понятии стремился основать Гегель, — самого отвратительно из всех, ибо самого мелкого, по сравнению с которым догматизм старой метафизики все еще представляет из себя нечто грандиозное. Однако в отношении старой метафизики мы должны провести различие между догматической и догматизирующей философией; старая метафизика являлась догматизирующей и она безвозвратно разрушена Кантом. А собственно догматическую философию, т. е. ту, ко-

торая действительно бы ею была, а не только хотела бы быть, как старая метафизика, которую я на этом основании называю догматизирующей, кантовская критика не затрагивает. Старая метафизика полагала, что сумела рационально доказать существование Бога, что доказала это, постольку она была, по выражению Канта, рациональным догматизмом, или, если данное выражение перевернуть, как я хочу это сделать, позитивным рационализмом. Последний был так подорван Кантом, что впредь кажется невозможным, как и в наши дни даже те теологи, которые с удовольствием хватаются за любую опору, у старой метафизики более не ищут помощи. Но именно благодаря тому, что тот позитивный рационализм был подорван, открылась перспектива для чистого рационализма — чистого, который мы, однако, не будем называть негативным, ибо это предполагало бы в качестве возможного позитивный рационализм, тогда как не имеется никакого позитивного рационализма со времени Канта. Рационализм может быть лишь негативной философией, оба понятия совершенно равнозначны. По сути тот *чистый* рационализм содержался уже в кантовской критике. Кант оставляет разуму, как было сказано, лишь *понятие* Бога, и поскольку он отклоняет так называемый онтологический аргумент, с помощью которого намеревались, отправляясь от понятия Бога, заключить о его существовании, то даже для понятия Бога он не делает исключения из правила, что *понятие* вещи содержит в себе лишь ее чистое «что», но совершенно не включает в себя *существование*. Кант показывает в целом, насколько тщетно стремление разума при помощи заключений выйти за пределы самого себя к существованию (в этом устремлении разум, однако, есть не догматический, ведь он не достигает своей цели, но догматизирующий), — значит, Кант не оставляет разуму вообще ничего, кроме науки, ограничивающейся чистым «что» вещей, и его ясно выраженное мнение состоит в том,



что данный чистый рационализм есть то единственное, что остается на месте старой метафизики. Правда, то, что он доказал лишь относительно *разума*, Кант распространяет на *философию* и молчаливо допускает, что никакой иной философии, кроме чисто рациональной, нет; однако последнее он никоим образом не показал; следовательно, сразу же должен был возникнуть вопрос: разве подрыв старой метафизики привел к совершенному уничтожению *другого*, позитивного элемента, не должно ли, напротив, позитивное, после того как негативное нашло свое выражение в чистом рационализме, только теперь свободно и независимо от него сформироваться в своей собственной науке? Но наука, однажды приведенная в состояние кризиса, прогрессирует не столь поспешно, ибо и в движениях науки господствует не голый случай, но чем они глубже, чем они более решающие, тем больше они подчиняются необходимости, не допускающей никакого скачка, настоятельно требующей, чтобы сначала было завершено ближайшее, разрешена непосредственно предлежащая задача, прежде чем очередь дойдет до более отдаленного. Тот чистый рационализм, который должен был быть необходимым результатом кантовской критики, содержался в ней лишь *косвенно* и был смешан с множеством случайного; следовательно, вначале было необходимо отделить его от этого, разработать саму кантовскую критику до форменной науки, до действительной философии. Те, кто были первыми призваны изложить тот *чистый* рационализм, должны были представлять его себе *целью*. Они должны были быть поглощены им настолько, что ничто не могли мыслить вне его: они должны были полагать, что все имеют в нем; пока они были заняты *им*, они не могли думать ни о чем выходящем за его пределы. В такой мере, разумеется, о позитивной философии речь еще не шла, и поэтому и негативная философия еще не была осознана и признана *как таковая*. Чтобы полностью отступить в пре-

дела негативного, *лишь* логического и признать себя негативной, эта философия должна была решительно *исключить позитивное*, а это могло случиться двояким способом: тем, что она полагала его вне себя, или тем, что она совершенно отрекалась, полностью отказывалась от него или его упраздняла. Последнее было чрезмерным требованием, ведь даже Кант полностью элиминированное им из теоретической философии позитивное вновь ввел через «заднюю дверь» практической. К такому средству та в любом случае стоявшая на более высокой ступени учености философия прибегнуть не могла. А чтобы она исключила из себя позитивное другим образом, чтобы она положила его *вне* себя как предмет иной науки, безусловно, должна была быть изобретена *позитивная философия*. Однако последнего как раз и не было сделано, для нее Кантом не было указано решительно никакой возможности. Кант направил философию по пути окончания и завершения в качестве негативной, или чисто рациональной; для позитивной же философии он не дал совершенно никаких средств. Но вот в природе, к примеру в органической, мы видим, что какое-то предшествующее решается признать *себя* причастным негативному или негативным лишь в тот момент, когда ему дается позитивное вне его. Значит, было невозможно, чтобы та философия решалась на чистую негативность, которая от нее требовалась, прежде чем была открыта и действительно имела позитивная философия. К тому же данная философия развивалась в остальном в очень позитивное время, громко и определенно требовавшее познания; на его фоне отказ от всякого положительного познания был, пожалуй, отречением, которое с большим трудом давалось пылким умам. Эта философия противостояла в том числе и тем, кто находился *только* на точке зрения позитивного и кто, отвергая всякую научную философию, в то же время словно для того, чтобы вознаградить себя за это унижение, лишь с

тем бóльшими претензиями хотел основать все высшие убеждения на слепом чувстве, на вере или напрямую на одном только откровении. Одним из них был Якоби, выдвинувший в качестве основоположения, что всякая научная философия ведет к атеизму. Он не боялся трактовать кантовское положение, что разум не в силах доказать бытие Бога, как всецело тождественное со своим собственным, хотя между ними колоссальная разница. А так как Кант ни о слепой вере, ни о голом чувстве и слышать ничего не хотел в философии, то отрицательный результат его философии по сравнению с выводами Якоби показался чуть ли не атеизмом, и Якоби едва сдержался, чтобы не высказать это. Помимо этих людей, для которых дело заключалось лишь в том, чтобы отыскивать подтверждения своему положению, что всякая научная философия ведет к атеизму, и которые поэтому видели атеизм везде — и там, где он был, и там, где его не было, — сильное воздействие все еще оказывал Спиноза, первым внесший в философию эту путаницу позитивного и негативного, превратив необходимо *существующее* в *принцип* (начало), однако выводя из него *действительные* вещи лишь *логически*.

Естественно, что именно в тот момент, когда негативное и позитивное должны были навсегда разделиться, стало быть, в момент возникновения чисто негативной философии, позитивное лишь тем мощнее должно было выступить и дать о себе знать. А я еще заблаговременно имел ясное предчувствие того, что по ту сторону критицизма, разрушившего догматизирующую философию, должна зародиться другая, притом не затрагиваемая им догматическая философия, поэтому можно вообразить, как после того, как та подготовленная Кантом рациональная система теперь стояла у меня перед глазами в виде чистой, доведенной до очевидности, освобожденной от всего случайного действительной системы, то же самое ощущение, только с большей

тяжестью, должно было давить мне на сердце. Чем чище было выставлено негативное, тем сильнее должно было возвыситься по отношению к нему позитивное, и, казалось, не сделано ничего до тех пор, пока последнее хотя бы не найдено. Пожалуй, этим можно объяснить, отчего почти непосредственно после первого изложения той образованной из критицизма системы данная философия ее автором была как бы оставлена, до поры до времени предоставлена любому, кто был готов ею овладеть и, говоря словами Платона, привлеченный блеском освободившегося места, с жадностью устремиться занять его. Для меня та философия в действительности была лишь переходом; по правде говоря, в ней я испробовал именно лишь ближайшее возможное после Канта и был внутренне далек (никто не сможет указать на противоположное этому высказывание) от того, чтобы принимать ее за *всю* философию в том смысле, в котором это произошло впоследствии; и если о позитивной философии, даже после того как она была открыта, я заставлял догадываться не более как при помощи намеков, в том числе посредством известных парадоксов полемической работы против Якоби,<sup>8</sup> то, как полагаю, эту сдержанность нужно было также скорее хвалить, чем порицать, ибо тем самым я предоставил достаточно времени развиваться и высказаться направлению, с которым я не желал иметь ничего общего, так что теперь уже никто не может пребывать в сомнении ни на счет его самого, ни на счет моего отношения к нему, в то время как в противном случае я, должно быть, никогда бы не избавился от него. Все, что я предпринял против того течения, — это предоставил его самому себе, причем я был совершенно убежден в том, что оно быстрыми шагами пойдет навстречу своей гибели.

*Истинным* исправлением, которое могло бы выпасть на долю моей философии, было бы именно ограничение ее только логическим значением. Однако Гегель выдвинул

претензии, что и позитивное он понял гораздо более определенно, чем его предшественник. Об отношении того и другого вообще в большинстве случаев составили себе совершенно неверные понятия. Полагают, что первый якобы обиделся на второго за то, что тот пошел дальше него. Однако дело обстоит с точностью до наоборот. Первый, который должен был преодолеть еще очень многое, о чем ныне уже ничего не знают, и осилить весь материал, найденный вторым уже подчиненным понятию, вполне мог мириться с тем, что второй поправлял его. И если от меня, конечно, не могли укрыться враждебные в особенности всему остроумному и гениальному элементы в манере Гегеля в целом, то, с другой стороны, я видел, что он с силой и послужившей истинному благу основательностью образа мыслей и науки выступал против многого псевдогениального, действительно слабого, даже ребяческого, вводившего в заблуждение мнимой привлекательностью, что он встречал у современников, и в то время как другие почти исключительно блуждали, он, по крайней мере, вообще твердо придерживался метода, а энергия, с которой он излагал хотя и ложную, но все же какую-то систему, будучи направлена в нужное русло, могла бы принести неоценимую пользу науке. Именно эта сторона преимущественно и обеспечивает ему влияние, как и я видел, что наиболее ревностно восхвалявшие его, за исключением отдельных ключевых положений и слов, мало говорили о частностях, однако всегда подчеркивали, что его философия есть *система* и притом завершенная. С одной стороны, в этом безусловном требовании системы находит выражение та высота, на которую вознесена философская наука в наше время; все убеждены, что ничто более нельзя знать по отдельности, но все можно знать только во взаимосвязи и в качестве звена великого, всеобнимающего целого. С другой стороны, находятся многие, которые, как они говорят, готовы любой ценой примкнуть к какой-либо

системе и этим придать себе больше важности, чувствуя себя по-детски счастливыми, хотя это по преимуществу скверно, когда появляются или вновь набирают силу партии или секты. Ибо мне представлялся случай наблюдать иного, который сам по себе не значил ничего, но, когда он называл себя либералом или человеком, настроенным монархически, самому себе и другим он действительно казался чем-то. Впрочем, поэтому не каждый призван к тому, чтобы быть творцом системы. Нужно иметь художественное чутье, чтобы стремлением к завершению не увлечься к бессмысленному или причудливому и оставаться в границах естественного. Гегель, столь пронизательный в отдельных вещах, ничем так сильно не был обойден, как художественным, в особенности направленным на целое, чутьем, в противном случае он должен был бы ощутить ту заминку в движении, которая происходит у него между логикой и натурфилософией, и уже из одного того способа, каким последняя прибавлена к первой, заключить, что он находится не на верном пути. Я не принадлежу к тем, которые вообще ищут источник философии в чувстве, однако для философского мышления и творчества, как и для поэтического или художественного, чутье должно быть голосом, предостерегающим от неестественного и неочевидного, и тот, кто слушается его, избавлен от иного ложного пути исключительно благодаря тому, что его чувство страшится уже сделанного, достижимого лишь посредством тягостного и неясного образования. Тот, кто действительно стремится к завершенной системе, должен смотреть вдаль, в перспективу, а не только на отдельное и ближайшее, как близорукий.

Предшествовавшая философия не могла выставить себя *безусловной* системой в том смысле, в каком это сделала гегелевская, однако ее нельзя было на этом основании упрекнуть в том, что она вообще не являлась системой. Она совершенно не нуждалась в систематизации, она была при-

рожденной системой; ее своеобразие состояло именно в том, чтобы быть системой. Проводилось внешнее изложение более или менее школьно, не играло никакой роли, система заключалась в *сущи*, и тот, кто владел сущью, тем самым обладал и системой; но как абсолютная, ничего вне себя не оставляющая система она замкнуться не могла, хотя до тех пор, пока не была изобретена позитивная философия, она столь же мало могла помешать в случае, если бы кто-нибудь другой выставлял ее философией как таковой. Гегель, как казалось, в начале осознавал *чисто логическую природу* той науки. Но если с чисто логическим значением дело обстояло у него всерьез, то логика не должна была быть для него *частью*. Вся эта философия, также и воспринятая от предшественника натурфилософия и философия духа, должна была быть для него логической, стало быть, логикой, а то, что он в особенности выдвинул в качестве логики, не должно было быть столь ошибочным, как это у него получилось. Вместо того, чтобы взять за основу истинную и действительную логику, отправляясь от которой и осуществлялось бы продвижение вперед, он гипостазирует понятие, намереваясь придать логическому движению, которое, как бы независимо его ни брали от всего субъективную, все же всегда может иметь место лишь в *мысли*, значение объективного движения, даже *процесса*. Он столь мало освободился от реального, мешавшего его предшественнику, что, стоя на своей точке зрения, даже *аффектирует* его, заимствуя у предшественника выражения, созданные отнюдь не для нее. При переходе в натурфилософию, который в выдерживающей себя чисто негативной философии может происходить лишь гипотетически (благодаря чему и природу получают лишь в возможности, не принимают попытки объяснить ее как действительность, право на что должно быть оставлено за совершенно другой стороной философии), Гегель пользуется такими выраже-

ниями (например, идея *решается*; природа есть *отпадение* от идеи (Abfall von der Idee)), которые либо ни о чем не говорят, либо, по его замыслу, должны являться *объясняющими*, следовательно, включают в себя нечто реальное, некое действительное происшествие, некое событие. И поэтому если ошибкой первого изложения было то, что оно не положило позитивное *вне* себя, то последующее (гегелевское) изложение превзошло его, однако лишь усовершенствованием этой ошибки.

Я возвращаюсь к мнению, которое усвоили себе некоторые, издали услышавшие о позитивной философии, состоящему именно в том, что она якобы должна полностью занять *место* негативной, стало быть, вытеснить ее и упразднить. Ни о чем таком я никогда не помышлял, и так легко изобретение, подобное той философии, которая тем временем предназначила себя мне в качестве негативной, не сдается. Эта философия возникла в прекрасную эпоху, когда благодаря Канту и Фихте человеческий дух сбросил с себя оковы, обретя действительную свободу в отношении всего бытия, и счел себя вправе спросить не «что́ есть?», а «что́ *может* быть?», когда вместе с тем Гете служил высоким образцом художественного совершенства. Между тем позитивная философия не могла быть открыта, не могла быть развиваема без соответствующих успехов в негативной, которую сейчас можно изложить совсем иначе, чем 40 лет тому назад, и хотя я знаю, что эта простая, легкая и все ж таки грандиозная архитектоника, непосредственно в первых мыслях перемещавшаяся в природу и, таким образом, исходя из широчайшего базиса, находившая свое завершение на устремленной к небу вершине, что эта архитектоника в *совершенной* разработке, особенно бесчисленных частных, на которые она способна, даже которые она требует, сравнивая в этом только с произведениями старой немецкой архитектуры, не может быть созданием



одного человека, отдельного индивидуума, и даже одной эпохи, между тем как ведь и готический собор, не завершённый предками, достраивался потомками сообразно с его принципом; зная это, я все же надеюсь не уйти из жизни, не укрепив на ее истинных основах и не выстроив, насколько это возможно сейчас и насколько это в моих силах, и систему негативной философии.

Из сказанного одновременно явствует, сколь излишним было намерение защитить от меня или взять под свое покровительство рациональную, или негативную, философию, словно я о философии чистого разума и слышать более ничего не желаю. Впрочем, те, которые полагали себя призванными к этому и в особенности считали своим долгом в этой связи взять на себя защиту от меня гегелевской философии, делали это, по крайней мере отчасти, вовсе не для того, чтобы оказать сопротивление позитивной философии, напротив, они сами *также стремились* к чему-то вроде того, только они придерживались мнения, что эта позитивная философия должна быть построена на основе гегелевской системы и не может основываться ни на чем другом; гегелевской системе не хватает-де лишь того, чтобы *они* распространили ее на позитивное, что, как они возмнили, может совершиться при неизменном продолжении, без прерывания и без всякого обращения. Этим они доказали, во-первых, что они никогда не располагали верным понятием о предшествовавшей философии, иначе они должны были знать, что эта философия являлась замкнутой, полностью законченной в себе системой, целым, имевшим *настоящий* конец, т. е. не такой, за который можно вновь выйти в зависимости от обстоятельств или по усмотрению, но который должен оставаться концом; во-вторых, что они не были в курсе дела даже относительно той философии, которую стремились улучшить и расширить, т. е. гегелевской, поскольку данная философия менее всего нуждается

быть расширенной ими до позитивной, скорее, она сама уже сделала это, ее ошибка как раз и заключалась в желании быть тем, чем она по своей природе, по своему происхождению совершенно не могла быть, а именно в то же время догматической философией. В частности, их мнение (должно быть, почерпнутое с чужих слов) состояло в том, что позитивная философия исходит из личного Бога, и именно его они думали обрести благодаря продолжению гегелевской философии как *необходимое* содержание разума. Стало быть, им было неведомо, что Кант, равно как и произошедшая от него философия, уже имел Бога как *необходимое* содержание разума; об этом никто не спорил, на этот счет никто не сомневался, о *содержании* речь больше не шла. Что касается Гегеля, то ведь он похвалялся тем, что Бог в конце философии был у него абсолютным *духом*. Можно ли помыслить абсолютный дух, который не был бы одновременно абсолютной личностью, абсолютно сознающим себя самого? Быть может, они считали, что этот абсолютный дух не есть свободно поступающая личность, свободный творец мира и т. д.; конечно, дух, который появляется лишь в конце, *post festum*,<sup>9</sup> после того как все сделано, и которому нечем заняться, кроме как подбирать под себя все имеющиеся до и независимо от него моменты процесса, не мог быть таковым. Но это же в конце концов почувствовал и Гегель и в позднейших дополнениях указал, что данный абсолютный дух свободно решается на творение мира, свободно овнешняет себя в мир. Так что и в этом отношении они опоздали. Они не могли сказать, что немислимо, чтобы гегелевская философия сотворила мир, ведь как раз этого они и стремились достичь при помощи именно этой философии. Их мнимое улучшение гегелевской философии, таким образом, было поистине, как говорится, *moutarde apres diner*,<sup>10</sup> и теперь скорее имели бы основание вступить за Гегеля и оградить его от этих его учеников, как дол-

жны были испытывать не меньшую склонность защитить его от позора, которым он был покрыт, когда другие его ученики при помощи душераздирающих, т. е. у всякого глубокого мыслителя могущих вызвать лишь отвращение сентиментально-пиетистических фраз рассчитывали возвеличить в глазах части публики его философию, стремились заимствованные из другого источника идеи вместили в узкий сосуд, который все снова и снова выталкивает их назад.

Основной аргумент тех защитников Гегеля, которые одновременно хотят улучшить его, таков: рациональная философия есть нечто само по себе необходимое, но в особенности она незаменима для обоснования позитивной философии. На это можно возразить, что для свершения философии необходима как негативная, так и позитивная философия, однако последняя обосновывается первой не в том смысле, в каком они это допускают, а именно не таким образом, что она является лишь продолжением негативной, так как в позитивной философии имеет место, скорее, *soverшено* другой *modus progrediendi*,<sup>11</sup> чем в негативной, ввиду того что и форма развития здесь полностью оборачивается. Обоснование позитивной философии посредством негативной требовалось бы лишь в том случае, если бы негативная философия передавала позитивной ее предмет как уже познанный, с которым она лишь теперь могла бы начинать свои операции. Но дело обстоит не так. То, что становится собственным предметом позитивной философии, в предшествующей остается как более не познаваемое, ибо в ней все познаваемо лишь постольку, поскольку оно имеет *prius*, у этого же последнего предмета нет никакого *prius* в том смысле, как у всего остального, но здесь происходит переворачивание: что в чисто рациональной философии было *prius*, тут превращается в *posterius*.<sup>12</sup> В своем конце негативная философия сама содержит требование позитив-

ной, и, разумеется, отдающая себе отчет в себе самой, вполне саму себя понимающая негативная философия *имеет* потребность положить позитивную вне себя; в этом смысле можно было бы сказать, что негативная философия со своей стороны обосновывает позитивную, но не наоборот, что позитивная философия, как и потребность в ней, должна *быть* обоснована негативной. Обоснование, которое мы, конечно, признаем со *стороны* негативной (но не позитивной) философии, нельзя понимать таким образом, будто бы конец негативной философии есть начало позитивной. Это не так. Негативная философия передает позитивной свое последнее (Letztes) только как *задачу*, а не как *принцип*. Скажут, однако, что, следовательно, она все ж таки обоснована негативной в той мере, в какой получает от нее задачу. Совершенно верно, но средства для разрешения задачи позитивная философия должна добыть себе исключительно самостоятельно. Если первая доходит до требования второй, то это происходит только в ее *собственных* интересах, с тем, чтобы *она* завершилась, а не потому, будто бы позитивной *нужно* было получить от нее задачу или быть обоснованной ею; позитивная философия может начаться совершенно сама по себе, даже, например, с простого высказывания: я хочу того, что находится *над* бытием, что есть не только лишь сущее, но больше, чем это, *Господь* бытия. Ибо начать с воления она вправе уже как философия, т. е. как наука, которая сама себе свободно определяет свой предмет, как философия, которая уже сама по себе и по имени своему есть воление. Свою задачу, стало быть, она может получить и *лишь* от самой *себя*, и уж тем более может дать сама себе свое действительное начало; ибо оно такого рода, что не нуждается ни в каком обосновании, оно есть благодаря самому себе достоверное и абсолютное начало.

## *Шестая лекция*

Основным возражением против различения негативной и позитивной философии, пожалуй, является следующее: философия должна быть единой, не может быть двух родов философии. Прежде чем выдвигать это возражение, следовало бы знать, действительно ли негативная и позитивная философия являются двумя различными философиями или, быть может, они суть только две стороны одной и той же философии, суть одна философия в двух различных, но необходимо составляющих единое целое науках. Это решит последующее рассмотрение. Предварительно следует заметить лишь то, что противоположность, лежащая в основе данного различения, имелась с давних пор, и притом в самих рациональных системах, пытавшихся соединить несоединимое. Мы не только, стало быть, не создали эту противоположность, наше намерение как раз-таки обратное: навсегда уничтожить ее посредством строгого разделения.

Откуда бы, если не от этих двух сторон, вероятно, все же единой философии, пошло то, что издавна находили столь трудным и даже невозможным дать удовлетворительную дефиницию философии, такую, которая одновременно выражала бы ее метод, *modus procedendi*?<sup>1</sup> Если ее толкуют, к примеру, как науку, которая уходит в чистое, т. е. здесь же одновременно необходимое, мышление, то это вполне допустимая дефиниция негативной философии; но если ее принять за абсолютную, что с необходимостью последует

отсюда? Так как философия, в общем, все-таки не может уклониться от ответа также и относительно действительного *существования* природы и мира вообще, от занятий не одной только сущностью вещей, то, если быть последовательным, следствием этого допущения будет необходимость утверждать, что и в действительности все взаимосвязано исключительно логически, а свобода и деяние — лишь пустые слова, против чего, однако, нелогическая природа существования восстает столь решительно, что даже тот, кто последовательно при помощи своих понятий объясняет мир также и в его существовании как исключительно логическое следствие какой-то изначальной необходимости, не сознается в этом, но, оставляя точку зрения чистого мышления, скорее прибегает к выражениям, которые на его точке зрения совершенно недопустимы, даже невозможны.

Значит, дело, в сущности, состоит в следующем. Требуется и то и другое: наука, понимающая сущность вещей, содержание всего бытия, и наука, объясняющая действительное существование вещей. Эта противоположность налицо, ее нельзя обойти, к примеру, посредством замалчивания одной из двух задач или при помощи того, что обе задачи смешиваются, из-за чего могут возникнуть лишь путаница и противоречие. Следовательно, не остается ничего иного, кроме как допустить, что каждая из этих двух задач должна выдвигаться и рассматриваться сама по себе, т. е. в особой науке, что, однако, не препятствует тому, чтобы отстаивать взаимосвязь и даже, возможно, единство обеих. Может ли нас дальше удивлять, если обнаруживаются две подобные стороны философии, когда (и это центральный пункт, на котором я намереваюсь остановиться более подробно) можно показать, что с давних пор обе линии в философии всегда наличествовали рядом друг с другом, а если и вступали в конфликт, одна все же беспрестанно удерживалась рядом с другой?

Если начать с древности, то Аристотель, сочинения которого являются основным источником по античной философии, не раз говорил о классе философов, называвшихся им *теологами*. Хотя мы теперь и предполагаем, что под ними он разумел прежде всего тех философов античности, которые еще вдохновлялись мифологией или которые помимо фактов природы и деятельности человеческого рассудка принимали во внимание также и религиозные факты, главным образом мифологические предания, как так называемые орфики<sup>2</sup> или авторы тех *παλαίων λόγων*,<sup>3</sup> что иногда упоминаются у Платона, все же в одном месте «Метафизики»\* Аристотель говорил и о философах *своего времени*, обозначавшихся им тем же именем (речь идет о θεολόγων τῶν νῦν τισί<sup>4</sup>), и под ними не могли подразумеваться никакие другие, кроме тех, которые сводили мир к Богу, таким образом, догматические философы; от них тогда другие могли отличаться лишь тем, что всё старались объяснить естественно, или из разума. К числу последних, бесспорно, принадлежали прежде всего ионийские физики,<sup>5</sup> в особенности Гераклит,<sup>6</sup> учение которого о том, что ничто никогда не *есть*, что ничто не пребывает, но все всегда лишь течет или *движется* подобно реке: τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν,<sup>7</sup> как выражает это учение Платон, или: ὅτι πάντα χωρεῖ,<sup>8</sup> что все уступает или снова и снова дает место, по существу, описывает только науку разума, которая, конечно, также не остается с ничто, но то, что только что было определено как субъект, в следующий момент обратилось в объект, следовательно, оно в самом деле *уступает* и освобождает дорогу другому, которому в свою очередь предназначено не оставаться, а уступать следующему, более высокому, пока не будет достигнуто то, что ни к чему боль-

\* Lib. XIII, p. 300 (ed. Brandis).

ше не относится как не-сущее, стало быть, уже не может уступать.

Но в высшей степени к числу этих рациональных философов относились элеаты,<sup>9</sup> которых Аристотель порицает главным образом за то, что они, в то время как их наука является лишь логикой, тем не менее с ее помощью хотят одновременно *объяснять*. В этой связи он говорит, что философия элеатов вызывает лишь головокружение и не оказывает никакой помощи; ибо одно только движение в мысли исключает всякое действительное событие; если это чисто логическое движение все-таки хочет проявить себя как объясняющее, то оно при этом предстает как топчущееся на месте (*так как* логическое не может быть действительным разворачиванием событий, но все происходит в мышлении, то в том случае, если логическое принимается за действительное объяснение, данное объяснение предстает как топчущееся на месте) и именно этим вызывает головокружение, как всякое вращательное, кружащееся движение.\* Еще Сократ направлял чрезвычайно развитую им диалектику, которая, не будучи ничем позитивным, ничего не знача сама по себе, имела *для него* значение лишь орудия разрушения, отнюдь не только против софистов,<sup>10</sup> т. е. против субъективно-логического мнимого знания, но столь же и против выдвигавшего претензию на объективность рационального мнимого знания элеатов, и лишь тот правильно понял Платона, кто осознал, сколь близки и внутренне родственны друг другу у Сократа софисты и элеаты; его диалектика точно так же затрагивала легкость и поверхностность софистов, как и напыщенность элеатов, в связи с чем Плутарх<sup>11</sup> говорит о Сократе, что ту напыщенность, ту спесь (τῦφος<sup>12</sup>), которая являлась чем-то вроде дыма в филосо-

\* Пифагорейцев мы не можем причислить ни к теологам, ни к рационалистам в особенности, но вынуждены допустить, что они пытались объединить то и другое, хотя нелегко сказать, каким образом они это делали.



фии ( $\omega\zeta\pi\epsilon\rho\ \tau\acute{\iota}\nu\alpha\ \kappa\alpha\tau\upsilon\nu\delta\acute{\omicron}\nu\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\acute{\iota}\alpha\varsigma$ <sup>13</sup>), он сбил со своих противников. Средством для этого ему служили вопросы, которые *нам* кажутся детскими, порой скучными, но которые имели цель того, кто чванился мнимым знанием софистов или напыщенностью элеатов, при помощи этой диеты сперва сделать вновь восприимчивым к истинному знанию, как и толковый врач, собирающийся воздействовать на больное тело сильными средствами, сначала применяет очищающие средства, с тем чтобы не оказать воздействие вместо сохраняющего и *восстанавливающего* принципа организма, напротив, на саму причину болезни и, увеличив ее действие, таким образом усилить недуг, вместо того чтобы ослабить его. Главным образом против этого мнимого знания обращает Сократ свои слова о том, что разница между ним и другими заключается в том, что хотя последние также ничего не знают, однако мнят, что что-то знают; он же-де в этом отношении лучше, поскольку знает, что ничего не знает. Относительно этих знаменитых слов надо прежде всего отметить, что Сократ отказывает себе не во *всем* знании, а именно в том, которым похвалялись другие и с помощью которого они, как им казалось, действительно знали, его он приписывает также и себе, только, как он прибавляет, осознает, что данное знание не есть действительное знание. Следовательно, эти слова уже с самого начала имеют иной вес, чем у некоторых, которые в Новое время стремились подделаться под сократовское неведение и *начинали* сразу с признания неведения, хотели в самом начале успокоить себя незнанием. Сократовскому незнанию должно предшествовать значительное, даже выдающееся знание, знание, относительно которого стоит труда сказать, что оно не *есть* знание или что с его помощью ничего не познано. Незнание должно быть *docta ignorantia*, *ignorance savante*,<sup>14</sup> как выразился еще Паскаль.<sup>15</sup> Без предшествующего серьезного знания заявление, что ничего не знаешь, просто смеш-

но; ибо если действительно несведущий уверяет в том, что он ничего не знает, что же в этом примечательного? Было бы примечательным, скорее, если бы он что-нибудь знал; что он ничего не знает, известно и так, насчет этого ему не нужно беспокоиться. У юристов имеет силу изречение: *quilibet praesumitur bonus, donec probetur contrarium*.<sup>16</sup> У ученых наоборот: *nemo praesumitur doctus etc.*<sup>17</sup> Но если знающий говорит, что он ничего не знает, то это имеет совершенно другой смысл, да и звучит по-иному.

Стало быть, заявляя о незнании, Сократ предполагает какое-то знание. Вопрос теперь таков: *что это за знание*, которое он приписывает *себе*, равно как и другим философам, но которое для него является незнающим, таким, с помощью которого он ничего не может знать? Давайте вначале попробуем это негативное определение незнающего знания превратить в позитивное. *Мышление* — это еще ни в коем случае не знание, постольку незнающее знание мы сможем назвать *мыслящим* знанием, незнающую науку — *наукой мышления*; такой, к примеру, является геометрия, которую, бесспорно, поэтому Платон в знаменитой генеалогии наук (*Republ. VI*)<sup>18</sup> относит не к *ἐπιστήμη*,<sup>19</sup> а только к *διάνοια*;<sup>20</sup> и, таким образом, знание, которое у Сократа, по его словам, общее с другими, но которое *он* почитает за незнание, возможно, есть именно наука чистого разума, каковую он знал так же хорошо, даже лучше, чем элеаты, но отличался от них именно тем, что *они* хотели превратить логическое знание в *знающее* знание, тогда как оно, по мнению Сократа, может считаться лишь незнающим. Сделаем же теперь еще один шаг. Объявляя науку, содержащуюся *только* в мышлении, незнающей, Сократ вместе с тем полагает вне ее — по крайней мере, должен положить вне ее как идею — *знающую*, т. е. позитивную, науку, и только здесь его признание в неведении получает позитивное значение. Ведь можно признавать себя незнающим либо по отноше-

нию к действительно существующей науке, о которой говоришь лишь, что она на самом-то деле не есть знание, либо по отношению к науке, которой еще не обладаешь, которая нас как бы еще ожидает. Очевидно, что у Сократа имеет место и то и другое. В первом смысле он высказывается, имея в виду чисто логическое знание, однако вместе с тем он предполагает другое знание, и если в отношении этого другого знания он признает себя незнающим, то данное незнание *опять-таки* имеет совершенно иное значение, чем обычно себе представляют. Ибо иное дело быть несведущим или незнающим по недостатку науки, чем быть незнающим из-за безмерности должного быть познанным. Также и в последнем смысле был вправе гордиться незнанием такой человек как Сократ; ясно, однако, что не каждому подобает подражать ему в этом. Сократ явно предполагал знание, к которому наука одного только разума относилась лишь как незнание. Здесь, правда, неуместно подробно раскрывать истинное намерение этого единственного в своем роде человека, который недаром навлек на себя ненависть и вызвал антипатию софистов всех времен вплоть до современности. Его внутреннее величие еще окутано пеленой, которая полностью не снята, но кое-что уже налицо, из чего можно заключить, что его дух парил именно на границе чисто логического и позитивного. Одним из указаний на это, которыми нельзя пренебречь, служит мифический, т. е. исторический, поворот, который Сократ, как водится, дает всему, что является у него *учением* или заслуживает имени учения (например, продолжение существования после смерти); не расположенный к обычной мифологии, он искал вместо нее *более высокую* историческую связь, как будто бы только в *ней* и заключалось действительное знание.\* Но больше всего в пользу этого свидетельствует то, что

\* Ср.: Philosophie der Mythologie. S. 284. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

наиболее одухотворенный из его учеников, Платон, весь ряд остальных произведений которого насквозь диалектичен, в «Тимее», являющемся их вершиной и точкой просветления, — по крайней мере таковым считает его Шлейермахер,<sup>21</sup> — или, быть может, этот диалог есть произведение, к которому философа-поэта увлекла юношеская горячность? — как бы то ни было, в «Тимее» Платон становится историчным и прорывается, правда лишь насильно, в позитивное, а именно таким образом, что след научного перехода вряд ли или с большим трудом можно обнаружить — это скорее обрывание предыдущего (т. е. диалектического), чем переход к позитивному. Оба, Сократ и Платон, относятся к этому позитивному только как к будущему, относятся к нему пророчески. Лишь у Аристотеля философия очистилась от всего профетического и мифического, однако же именно благодаря тому, что Аристотель отворачивается от *одного лишь* логического и всецело обращается к доступному *для него* позитивному, эмпирическому в широчайшем смысле слова, тому, у чего «*существует*» (что оно существует) есть первое, а «*что*» (что оно есть) — только второе и вторичное, он выступает как их ученик.

Аристотель отворачивается от логического, поскольку оно желает быть *объясняющим*, стало быть, позитивным: Λογικῶς, διαλεκτικῶς и κενῶς<sup>22</sup> — для него здесь равнозначные выражения, он прицелен всех тех, кто, находясь лишь в логическом (ἐν τοῖς λόγοις), тем не менее хочет понять действительность; он распространяет это даже на платоновского «Тимея» и на особое учение о μέθεξις, т. е. причастности, вещей идеям, которое раскрывает свой настоящий смысл, если понимается логически, т. е. только лишь таким образом, что нечто красивое, нечто благое, например (что встречается только в опыте), есть не само благо и не сама красота, а есть красивое и благое только благодаря причастности самой красоте и самому благу; но если

μέθεξις превращается в объяснение становления, действительного возникновения вещей либо рассматривается или используется как достаточная для этого причина, в таком случае, разумеется, возникает та ошибка, что при помощи имеющего лишь логическое значение делают попытку дать реальное объяснение. В этом смысле Аристотель прав, упрекая Платона, что тот не может сказать ничего вразумительного насчет того, каким образом идеи сообщились конкретным вещам. Только в отношении *объяснения*, которое было задумано осуществить с его помощью, и неспособности к тому Аристотель называет все это платоновское учение о μέθεξις пустым, применительно к нему он даже употребляет слово κενολογεῖν.<sup>23</sup> Вообще же логически философствующему он противопоставляет то, что между логической необходимостью и действительностью пролегает непроходимая пропасть. Именно ему он бросает упрек в путанице, возникающей тогда, когда логический порядок смешивается с порядком бытия, и далее неизбежно действительные причины *бытия* перепутываются с формальными принципами *науки*. Но как раз поэтому мы должны признать, что каким бы отличным путем Аристотеля не был от пути негативной философии, все же по существу результата ничто столь сильно не соответствует верно понимаемой негативной философии, как именно дух Аристотеля. Как это возможно, выяснится благодаря рассмотрению обоих методов, которое не преминет отразить в новом свете и уже пройденное до сих пор.

Таким образом, я отмечаю, что тот рационализм или негативная философия, какой бы чисто априорной она в самом деле ни была, столь же не является логической в *том* смысле, который придает этому слову Аристотель. Ибо априорное не является, как понял это Гегель, пустым логическим, мышлением, имеющим содержанием опять-таки лишь мышление, вместе с чем, однако, действительное

мышление прекращается, как вместе с поэзией о поэзии прекращается поэзия. *Истинное* логическое, логическое в действительном мышлении, имеет в себе необходимое отношение к бытию, оно становится содержанием бытия и необходимо переходит в эмпирическое. А поэтому негативная философия как априорная не есть лишь логическая философия в *том* смысле, что она исключала бы бытие. Бытие, правда, только в качестве потенции, есть содержание чистого мышления. А то, что есть потенция, по своей природе как бы собирается [перейти] в бытие. Стало быть, самой природой своего содержания мышление выводится из себя самого, так как перешедшее в бытие уже не есть содержание голого мышления — оно превратилось в предмет превосходящего голое мышление (эмпирического) познания. Мышление в каждом моменте доходит до совпадения с имеющимся в опыте. Соответственно этому, в каждом моменте перешедшее в бытие покидается мышлением; оно лишь послужило мышлению ступенью к более высокому. С последним происходит то же самое, оно вновь оставляется мышлением (которое, разумеется, овладевает его *содержанием*, понимает его), понятное, оно оставляется мышлением и вверяется иному познанию, эмпирическому, так что во всем этом движении мышление, собственно говоря, ничего не имеет *для себя*, но все предоставляет стороннему познанию, опыту, пока не приходит к тому самому, что уже не может быть вне мышления, что остается в нем, одновременно с чем мышление, следовательно, приходит к себе самому, т. е. становится осознающим себя свободным, миновавшим *необходимое* движение мышлением, с чего теперь именно поэтому начинается наука свободного мышления, более не предающегося необходимому движению, как в негативной философии. Следовательно, рациональная философия по сути столь мало противоположна опыту, что, напротив (как Кант учил о разуме), не выходит *за пределы*

опыта, и там, где заканчивается опыт, она признает и свою собственную границу, оставляя то последнее (Letzte) как непознаваемое. Рациональная философия также есть по материи эмпиризм, она есть лишь априорный эмпиризм.

Но сколь мало, как мы видели, априорное исключает эмпирическое, к которому оно, напротив, имеет необходимое отношение, столь же мало и эмпирическое свободно от априорного, но очень много априорного имеет в себе и даже, я бы сказал, одной ногой полностью стоит в априорном, и не только в той мере, в какой во всем эмпирическом есть всеобщие и необходимые, т. е. именно априорные, формы, но *также* и в той, что *сущность*, подлинное «что» всякой вещи есть априорное, и только как действительно существующая она принадлежит эмпирическому. Сущность вещи должна быть понята a priori в завершенной науке; только то, что она существует, надлежит постичь эмпирически, лишь a posteriori.

Однако именно поэтому, как есть путь от логического к эмпирическому, имеется также и путь, по которому, отправляясь от эмпирического, можно достичь логического, врожденного и присущего природе. По этому пути, и притом весьма широкому для своего времени, пошел Аристотель; так можно сказать потому, что он в качестве предметов своего аналитического исследования рассматривал не только всю природу, насколько она была ему доступна, не только нравственные и политические отношения человеческого рода и своей эпохи, но точно так же и всеобщие, постоянно употребляющиеся категории и понятия, причем не в их абстрактном восприятии, а именно в их употреблении — в действительной деятельности рассудка, затем не в меньшей степени всю историю философии вплоть до своего времени и так постепенно поднимался к конечной цели первой науки, πρῶτη ἐπιστήμη<sup>24</sup> или первой философии. Но как раз на этом пути, особенно в его *конечном пункте*, Аристотель должен сой-

тись с негативной философией. Если проследить, что есть то глубочайшее, из которого он исходит, то окажется, что свою восходящую прогрессию Аристотель начинает с *потенции* (соответствие начала), в которой всякая противоположность еще свернута; эта прогрессия заканчивается в акте, который находится над всякой противоположностью и поэтому также над всякой потенцией, который есть чистая энтелехия; ибо энтелехией для него является то, что для нас есть акт, противоположность  $\deltaύναμις$ .<sup>25</sup> Из лона неопределенности и бесконечности потенции, возможного природа постепенно восходит к цели, которой она, как говорит Аристотель, притягивается. Во всяком последующем, как он выражается, предыдущее есть еще только в качестве потенции, не-сущего, как и в натурфилософии, к примеру, материя по отношению к свету есть всего только объект, а то и другое относится к органическому принципу в свою очередь как не-сущее. Как утверждает Аристотель, предшествующее всегда заключается в последующем потенциально или как потенция —  $\alpha\epsilon\acute{\iota} \gamma\alpha\rho \epsilon\nu \tau\omega \epsilon\phi\epsilon\chi\eta\varsigma \upsilon\pi\alpha\rho\chi\epsilon\iota \delta\upsilon\nu\alpha\mu\epsilon\iota \tau\omicron \pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ .<sup>26</sup> Каждая точка, любая граница ряда является целью предшествующего ряда, всякий член ряда на своем месте точно так же есть целевая причина, как последний член есть целевая причина всего, ибо ряд не может потеряться в бесконечности, восходящее движение природы не может раствориться в пустоте, должна быть конечная цель пути, направленного а *potentia ad actum*, а именно также и в том смысле, что начало есть чистая потенция, конец — столь же чистый акт. По мере приближения к концу бытие господствует над небытием, акт — над потенцией; всякая  $\upsilon\lambda\eta$ <sup>27</sup> (равнозначная потенции) последовательно устраняется, последнее (*Letzte*) есть уже не потенция, но  $\tau\omicron \epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\alpha \omicron\upsilon$ ,<sup>28</sup> потенция, полностью положенная как акт. Это последнее само не есть вновь член ряда, как все остальное, но есть над всем рядом независимо и само по себе сущее. У Аристо-



теля оно, правда, есть действительно существующее (а не как в негативной философии — только идея), — здесь, стало быть, различие, но лишь потому у Аристотеля последнее есть действительно существующее, что у него вся его наука основана на опыте. Следовательно, у Аристотеля весь этот мир, который в рациональной философии имеется в мысли, есть существующий, но важно все-таки не *существование*, оно есть как бы случайное в нем и имеет для Аристотеля ценность, лишь в какой мере является тем, из чего он извлекает «что» вещей, оно есть для него лишь предпосылка, подлинная цель его есть сущность, «что» вещей, существование — это только исходный пункт, и, таким образом, у Аристотеля последнее — хотя между прочим оно есть действительно существующее — по своей *природе* (и она-то, собственно, только и важна) есть чистый акт, а как раз это, т. е. сущее, которое по своей природе есть акт, составляет последнее рациональной, или негативной, философии. Поэтому Аристотель также *не* использует последнее — *Бога* — как действительно существующее, но недвусмысленно отвергает это, всегда определяя его только как целевую причину (как αἰτίον τελικόν, а не ποιητικόν<sup>29</sup>), так что он совершенно не пытается на том основании, раз он обладает этим последним как действительно существующим, превратить его в действующее начало; оно остается для него *концом*, он не помышляет о том, чтобы сделать его вновь началом, принципом объяснения. Все движение становления есть лишь движение к этому концу, не исходя из него как начала, и *если* тем последним он пользуется как основанием объяснения действительности, например, движения неба, то данное движение он объясняет не при помощи толчка или воздействия того ἐνεργεία ὄν, а посредством влечения, стремления к наивысшему, ὄρεξις,<sup>30</sup> которое испытывает подчиненная природа, небесные тела. Если Бог для него в общем и целом

на самом деле является причиной движения, то он все же есть для него таковая причина только ὡς τέλος,<sup>31</sup> αὐτὸς ἀκίνητος,<sup>32</sup> так что он сам при этом недвижим. Это «αὐτὸς ἀκίνητος» вплоть до недавнего времени понималось лишь таким образом, что Бог сам в свою очередь не приводится в движение *чем-то другим*. Но имеется в виду не это, а то, что и сам он не движется, не поступает, что он, даже будучи действующим, тем не менее остается неподвижным; он действует, не приходя в движение, потому что он действует только как целевая причина, как тот, *к которому* все стремится. Бог при этом выступает в роли предмета желанья, ὡς (столь определенно выражается Аристотель) ἐρώμενον,<sup>33</sup> как возделемое нами, чего мы держимся или за что мы ухватываемся, что движет нас, не приходя в движение само. Урезанный (abgeschnitten), каким у Аристотеля является этот недвижимый Бог, не способный ни к какому воздействию вовне (ἄπρακτος τὰς ἔξω πράξεις<sup>34</sup>), он может беспрестанно только мыслить и только самого себя, он есть ἑαυτὸν νοῶν.<sup>35</sup> Для Аристотеля последнее (Letzte) настолько есть акт, что Бог у него, по сути дела, более не есть νοῦς,<sup>36</sup> отделенный от νόησις<sup>37</sup> (действительного мышления), более не есть одна только потенция мышления. Он есть у него чистый, непрерывный *actus*<sup>38</sup> мышления (но только не мышления без содержания). Так как ему, как говорит Аристотель, затруднительно сказать, что он мыслит (ибо, по его словам, даже для нас, людей, недопустимо мыслить иное, как для нас лучше иное не видеть, чем видеть, βέλτιον ἔνια μὴ ὁρᾶν<sup>39</sup>), то еще больше это имеет место в отношении Бога. На этом основании Аристотель решается утверждать, что Бог беспрестанно мыслит только самого себя; т. е. тем самым, по-видимому, выражено лишь, что этот акт есть *бесконечный* акт, что в нем вплоть до бесконечности нет ничего ему чуждого (никакого ограничивающего его предмета). По этой причине он говорит о

νοήσεως νόησις,<sup>40</sup> которое есть лишь содержание для самого себя.\*

Философия Аристотеля есть логическая философия, однако исходящая из предпосланного существующего и постольку из опыта. Ее начало — опыт, конец — чистое мышление, логическое в наивысшем смысле слова, а в целом она

\* Едва ли можно согласиться с тем, что блаженство Бога состоит-де, согласно Аристотелю, в том, чтобы беспрестанно философствовать на гегелевский манер. В середине прошлого столетия, после того как явились Лессинг и Клопшток,<sup>41</sup> немцы обрадовались тому, что у них теперь тоже есть собственная литература, тем более что вскоре к ним присоединился целый ряд критиков и поэтов различных жанров, а затем появились и общепризнанные историографские и философские труды (ибо в узком смысле литература народа включает в себя прежде всего поэзию и ее критику, историографию и, наконец, философию). В этих условиях началось сравнение, и очень скоро немцы уже не испытывали недостатка в своем Гомере,<sup>42</sup> Тиртее,<sup>43</sup> Феокрите,<sup>44</sup> в немецком Фукидиде<sup>45</sup> и, в конце концов, в нескольких Платонах (то Гердер,<sup>46</sup> то Якоби был для публики немецким Платоном). Где же тогда немецкий Пифагор, немецкий Гераклит (разве только что первый — это Лейбниц, а второй — Я. Бёме<sup>47</sup>), немецкий Аристотель? Никто не имел больших прав на последний титул, чем Кант. Между тем одна позднейшая философия оставила за собой право называться аристотелевской. Эта философия вела речь о некоем *круговороте* божественной жизни, а именно о том, что Бог постоянно опускается до самого низкого, самого бессознательного бытия; хотя он и тут якобы есть абсолют, однако всего лишь устричное, т. е. слепое и глухое, абсолютное; но Бог беспрестанно опускается вниз только для того, чтобы столь же непрерывно подниматься, минуя все более высокие ступени, к человеческому сознанию, где он, отработывая свою субъективность, становится абсолютным духом, т. е. впервые собственно Богом. Признаюся, что среди всех обративших на себя внимание философий та, которая утверждала подобный круговорот божественной жизни, кажется мне наиболее антиаристотелевской, и в такой же мере сомневаюсь, чтобы кто-либо обладающий разумом мог усмотреть, что в подобном учении было достигнуто последнее слово немецкой философии наподобие того, как в лице Аристотеля, без сомнения, была достигнута вершина античной философии, завершившейся этим весьма своеобразным соединением логического с действительным.

(Ср. с последними рассуждениями насчет теологии Аристотеля: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S.559. Anm. *Примеч. К.Ф.А. Шеллинга.*)

есть дух, полученный из горнила совершеннейшего анализа, извлеченный из всех элементов природы и человеческого духа.

Только неоплатоники, относящиеся уже, однако, к переходному в новую эпоху периоду и возбужденные либо наступающим, либо уже наличным христианством, пытались вновь вызвать те порывы позитивной философии, которые имели место особенно у Платона, но которые были подавлены Аристотелем. Аристотель не мог допустить позитивной философии, которая у Платона была только лишь антиципацией и к которой у него также не было найдено научно-го перехода. Даже и сейчас еще можно было бы идти путем Аристотеля — от эмпирического, данного в опыте, постольку существующего, к логическому, к содержанию бытия, — единственным путем, на котором можно без позитивной философии достичь *действительно* существующего Бога, однако если бы мы захотели удовольствоваться по-аристотелевски найденным Богом, то мы должны были бы также выказать способность к аристотелевскому отречению и остановиться на *Боге* как *конце*, не стремясь иметь в нем производящую причину; однако такой Бог не соответствовал бы требованиям нашего сознания, перед которым растиается мир, неведомый Аристотелю. Я имею в виду не одно только христианство, ибо и мифологическая религия имела для Аристотеля значение лишь незаконченного явления; он не мог видеть в мифологии ничего изначального и того, что было бы достойно его рассмотрения либо могло считаться для него источником познания.\*

Еще раньше время от времени поднимался вопрос, почему Карл Великий<sup>48</sup> согласился или соизволил, чтобы в учрежденных им академиях были введены и положены в осно-

\* См.: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 256. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

ву обучения книги Аристотеля, т. е. книги философа, которого ведь можно считать не более чем атеистом, — в каком смысле это можно было утверждать, явствует из сказанного мной ранее: Аристотель не ведал, разумеется, такого Бога, которого можно было бы использовать как принцип, чтобы исходя из него объяснить мир; его Бог мог быть, самое большее, идеальным творцом, тем, в которого все превратилось, но не *благодаря* которому все стало; также и провидение в аристотелевской системе имеет место лишь настолько, насколько все нацелено к концу и не может произойти ничто, что не было бы определено этой конечной целью движения и постольку, без сомнения, Богом как целевой причиной, — тогда как платоновская философия, гораздо более родственная христианству, была исключена? Один автор XVII века дает наивный ответ на этот вопрос: теологам-де только того и надобно, чтобы они находили в философии недостатки, заслуживающие порицания; ибо если бы удалось добиться полного соответствия между учениями христианства и философии, то кое-кто, поддавшись дьявольскому искушению, мог бы додуматься до того, что само христианство есть не что иное, как человеческое изобретение, творение либо мыслящего, либо хитрого разума. На самом же деле в христианских школах преподавалась совсем не чисто аристотелевская философия. Христианская теология и, стало быть, также и христианские школы нуждались в Боге, которым можно было что-то начать, которого можно было мыслить как создателя мира и в особенности автора откровения. А поэтому, как негативная философия не могла бы вобрать в себя христианство, по крайней мере, всецело не изменив себя, так и чисто аристотелевская философия не могла сохраняться в христианских школах. И потому ее место заняла схоластическая метафизика, которая уже была охарактеризована, поскольку была названа рациональным догматизмом, или позитивным рационализмом. Уже из са-

мого способа, каким эта философия взялась за то, чтобы рациональным путем добраться до позитивного результата, в особенности до существующего Бога (главным средством для этого, как мы видели раньше, был силлогизм, заключение, в основе которого лежали, с одной стороны, данное в опыте, с другой,  $\kappa\omicron\iota\nu\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha\iota$ ,<sup>49</sup> всеобщие и одновременно представляющиеся необходимыми понятия и принципы), уже из самого способа, каким эта философия, положив в основу опыт и прирожденные понятия рассудка, пыталась заключить о *бытии* Бога, можно видеть, что в той философии рационализм обладал лишь формальной функцией. Материал, положенный в основу заключений, например, целесообразное устройство природы в частном и целом и т. д., был взят из опыта, другую, рациональную составную часть этих заключений метафизики образовывали всеобщие принципы, к примеру, причины и действия, и более определенно, что причина и действие должны быть пропорциональны, целесообразное целое предполагает разумную причину; применение этих принципов к опыту должно было сделать возможным заключение о том, что находится *над* опытом. Вследствие данной связи элементов, стало быть, в той метафизике ни рационализм, ни эмпиризм не могли выступить чисто и свободно. Это искусственное соединение уже в силу своей искусственности не могло быть долговечным; по существу, лишь диктат церкви удерживал его столь *долго*. После Реформации и вследствие ее оно не могло далее держаться, возникло то движение в философии, которое в конце концов должно было вызвать ранее описанное разложение этого догматического рационализма. А из данного разложения мог произойти, с одной стороны, только *чистый* рационализм, с другой, *чистый* эмпиризм.

Если мы рассмотрим эмпиризм пока еще в общем в его отношении к чистому рационализму, то окажется, что чистый рационализм, будучи понимаем правильно, все же

не может желать ничего иного, кроме того, чтобы в итоге согласоваться с действительностью, как она дана в опыте; с другой стороны, даже самый ограниченный эмпиризм не может признавать никакой иной цели своих усилий, кроме следующей: во всяком отдельном явлении, равно как и во взаимосвязи всех явлений, находить *разум* — обнаруживать и выявлять этот разум, предполагаемый как в отдельных явлениях, так и в сфере явления в целом. Эмпиризм, который отказался бы от этой цели, был бы вынужден признать самого себя неразумием. Следовательно, эмпиризм не столько противоположен верно понимаемому рационализму (а именно в каком виде он сформировался начиная с Канта), сколько, напротив, есть параллельное ему явление, и этот эмпиризм имеет совершенно *иное* отношение к догматизирующему рационализму прежней метафизики, чем к чистому рационализму, возникшему благодаря разложению того догматизирующего рационализма и являющемуся и поныне нашей немецкой философией. Если восходишь к началу, источнику (Бэкону Веруламскому) этого эмпиризма, которому как единственно истинному методу в философии в течение определенного времени предается вся Европа за исключением Германии,<sup>1</sup> прослеживаешь в обратную сторону его путь и видишь, в каком объеме, зачем и как он развивался, то необходимо убеждаешься, что в его основе лежит нечто другое, чем может показаться на первый взгляд, и менее всего голое *собрание* фактов. Тот, кто рассмотрит это рвение по отысканию *чистых* фактов в особенности в естествознании, не сможет не распознать в нем все ж таки чего-то высшего, хотя бы лишь инстинктивно действующего, находящуюся на заднем плане мысль, выходящее за преде-

\* В любом случае стоит отметить, что это поголовное рвение к эмпирическим, или опытным, исследованиям сначала разгорелось благодаря изменению философии, следовательно, пошло от самой философии.

лы непосредственной цели стремление. Ибо как иначе объяснить себе важность, придаваемую фактам, даже самим по себе самым ничтожным, в частности, в естественной истории, например, числу и форме зубов или когтей, а также религиозную добросовестность, с которой производятся эти исследования, упорство, с которым они осуществляются несмотря на трудности и лишения всякого рода, подчас даже с риском для жизни, как это объяснить себе иначе, чем при помощи, по крайней мере, смутного сознания, что во всех этих фактах интерес представляет что-то большее, чем только они сами? Каким образом объяснить себе этот энтузиазм настоящего исследователя природы без, по меньшей мере, неясного чувства, которое подсказывает ему, что этот расширившийся до своих пределов и одновременно постепенно очистившийся благодаря самому себе от пустых гипотез эмпиризм наконец должен встретиться с более высокой системой, которая, объединившись с ним, образует незыблемое целое, представляющееся совершенно одинаковым результатом опыта и чистого мышления, без предчувствия, каким бы отдаленным оно ни было, что этому эмпиризму в конце концов в самой природе откроется, как ей присущий, тот разум, та система врожденной ей логики, овладеть которой в мышлении составляет высшую задачу философа-рационалиста, что, следовательно, вообще имеется точка, в которой на первый взгляд и даже и сейчас еще столь далеко отстоящие друг от друга или кажущиеся столь далекими потенции человеческого знания, мышление и опыт, совершенно проникают друг в друга и вместе образуют одно непреодолимое целое? Бесспорно, это было конечной мыслью Бэкона, которого бездумные эмпирики-ремесленники напрасно призывают в свои защитники. Во всяком случае до сих пор подлинными философами Франции и Англии — великие естествоиспытатели



ли.\* Тем временем пусть французские и английские естествоиспытатели или философы научатся понимать положение немецкой философии по отношению к эмпиризму, состоящее в том, что она сама есть эмпиризм, только априорный. Как только они уразумеют суть немецкого рационализма, они более не будут требовать того, чтобы мы предпосылали науке необходимого мышления, начинающегося само собой и внутри себя продвигающегося, однако вместе с тем непосредственно себя в опыте реализующего, — этой единственно истинной онтологии, — эмпирические, например психологические, факты, и пусть, напротив, *они* подумают над тем, как они сами посредством ограничения своего философского эмпиризма наблюдением и анализированием психологических фактов исключают себя из того великого круга подлинного эмпиризма, который не исключает *ничего*, что имеется в природе и в великой истории развития человеческого рода, как они сами исключают себя из этого величественного эмпиризма, согласоваться с которым и в конце концов действительно совпасть является истинным устремлением чистого рационализма, который, ничего не исключая, точно так же охватывает как всю природу, так и великие факты истории.

Если таково положение философского эмпиризма по отношению к чистому рационализму, то теперь мы поведем речь об уже обозначившемся втором отношении, перейдем

\* То, что в Англии, впрочем, по известной причине (потому что в английском языке «физика» обозначает медицину, «physician» — врача, как и у нас судебные врачи называются «physici»), «философия» (однако обычно с добавлением «natural philosophy») обозначает физику, не было нужды доказывать именно названиями новейших химических журналов или заголовками газетных объявлений о парикмахерах; проще было сослаться на известнейшее, издающееся в течение двух веков периодическое английское издание «Philosophical Transactions», в многочисленных томах которого тщетно искали бы что-то из того, что мы в Германии называем философией.

к вопросу о том, каким образом противопоставленная нами рационализму *позитивная философия* относится к философскому эмпиризму. Ибо если чистый рационализм есть априорная философия, то позитивной философии, как кажется, в самом деле не остается ничего иного, кроме как быть эмпиризмом. Однако, как я уже показал, чистый рационализм не исключает эмпирическое, поэтому и позитивная философия вряд ли могла бы быть голым эмпиризмом, эмпиризмом в том смысле, в каком он чаще всего имеется в виду, так что о некоем априорном и вовсе не было бы речи. Но какая-то связь между позитивной философией и эмпиризмом должна все-таки иметь место. В мое намерение не входит это отвергать. Я, скорее, хочу обратить внимание на то, что понятие, которое согласно расхожему объяснению связывается со словом «эмпиризм», слишком ограничено. Под опытом, если речь идет о философии, обычно понимают лишь достоверность внешних вещей, существования внешнего мира вообще, которую мы получаем посредством внешних чувств, или достоверность происходящих в нас самих движений и изменений, приобретаемую нами при помощи так называемого *внутреннего* чувства (которое между тем, разумеется, еще весьма нуждается в критике). Стало быть, здесь предполагается, что *все* эмпирическое может находиться только во внешнем или внутреннем чувственном мире. Если эмпиризм становится совершенно замкнутым, то он отрицает реальность всеобщих и необходимых понятий; он может дойти до того, что даже правовые и нравственные понятия принимает за нечто ставшее нашей натурой посредством одного лишь привыкания и воспитания, что, пожалуй, является самой крайней ступенью ограниченности, до которой он может пасть. Однако неправильно считать все это необходимо связанным с понятием эмпиризма наподобие того, как Гегель в своей «Энциклопедии философских наук»\*

\* Zweite Ausgabe. S. 213.<sup>50</sup>

явление правовых и нравственных определений и законов в виде чего-то случайного, отказ от их объективности указывает в качестве необходимого следствия эмпиризма.

Неправильно вообще ограничивать эмпиризм одним только чувственно воспринимаемым, будто бы он лишь это имел своим предметом, ибо, к примеру, свободно водящая и поступающая интеллигенция, каковой является каждый из нас, как *таковая*, как интеллигенция, чувствами не воспринимается и все же есть эмпирическая интеллигенция, даже *только* эмпирически познаваемое, так как никто не знает, что внутри у человека, разве только он обнаружит себя; по своему интеллектуальному и моральному характеру он познаваем лишь *a posteriori*, т. е. благодаря его высказываниям и поступкам. Если допустить, что речь идет о поступающей и свободно водящей интеллигенции, которая должна быть предпослана миру, то и она будет познаваема не *a priori*, а только при помощи ее деяний, относящихся к сфере опыта, следовательно, будучи сверхчувственным, она, несмотря на это, будет все-таки лишь эмпирически познаваемым. И поэтому эмпиризм как таковой никоим образом не исключает всякое познание сверхчувственного, как это обычно допускают и как это предполагает Гегель.

Следует различать, что есть предмет *действительного* опыта и что эмпирично по своей *природе*. В самой природе много такого, что никогда не было предметом действительного опыта, но на этом основании все же еще не находится за пределами сферы, по крайней мере, возможного чувственного опыта. А по ту сторону этой сферы тогда сразу обрывается всякое эмпирическое, как себе представляют? Если даже предположат, что это так, то все же не допустят, что прекращается *все*, пожалуй, не допустят даже, что по ту сторону этой границы прекращается всякое движение. Ибо вместе с движением прекратилась бы и наука, так как наука по существу есть движение. Однако скажут, что это еще

предполагаемое там движение может быть лишь в *чистом* мышлении познаваемым, т. е. (если быть последовательным) быть движением, из которого всякое свободное деяние исключено. Ведь свободное деяние есть нечто большее, чем то, что можно познать в одном только *мышлении*. Но этому взгляду противятся все те, кто распространяет действительное *событие*, решение и деяние за пределы чувственного мира. Нетрудно осознать, что только решение и деяние могут служить *обоснованием* собственно опыта. Ибо если, например, в геометрии опыт не имеет места, то это происходит именно потому, что здесь все можно выполнить при помощи чистого мышления, что здесь нельзя предположить никакого *события*. Напротив, все, что нельзя осуществить при помощи чистого мышления, т. е. то, в чем я допускаю *опыт*, должно быть обоснованным посредством свободного деяния. Мнение, что то, что есть причина всего эмпирического, само уже не может быть таковым, а может быть только абстрактным, лишь в чистом мышлении полагаемым, было основным побуждением считать, к примеру Бога, поскольку он мыслится как конечная причина всего эмпирического бытия, как можно более чуждым всего эмпирического, например, всего человеческого.

Стало быть, имеется также и метафизический эмпиризм, как мы его до поры до времени будем называть, а поэтому под *всеобщее* понятие философского эмпиризма нужно будет подвести еще и другие системы, а не только те сенсуалистические, которые все познание ограничивают чувственным восприятием или и вовсе отрицают существование всякого сверхчувственного. Теперь, конечно, различные учения *этого* рода равным образом следует изложить подробно, тем более что они в том, что касается цели, согласуются с позитивной философией, направленной именно на познание того, что не может встретиться в (действительном) опыте, что находится над ним.

## Седьмая лекция

Самая низкая ступень эмпиризма — та, на которой все познание ограничивается чувственным опытом, а все сверхчувственное отрицается или вообще, или же как возможный предмет познания. Если философский эмпиризм понимают в этом смысле, то у него даже нет общей с позитивной философией противоположности рационализму. Ибо позитивная философия отрицает лишь то, что сверхчувственное познаваемо *одним только* рациональным путем, а первый утверждает, что оно не познаваемо ни этим, ни каким-либо иным образом, и, в конце концов, даже то, что оно не существует.

Более высокой ступенью философского эмпиризма является та, которая утверждает, что сверхчувственное может стать действительным предметом опыта, причем в таком случае само собой понятно, что этот опыт не может быть просто чувственного рода, напротив, он должен иметь в себе даже нечто таинственное, мистическое, отчего учения этого рода мы можем вообще назвать учениями *мистического эмпиризма*. Среди данных учений опять-таки ниже всех, пожалуй, стоит то учение, которое позволяет нам удостовериться в существовании сверхчувственного только при помощи откровения божьего, мыслимого в то же время как *внешний* факт. Следующую ступень составляет философия, которая хотя и обходит все внешние факты, но зато ссылается на внутренний факт некоего неодолимого *чувства*, убеждающего нас в существовании Бога, в то

время как разум, как она полагает, неизбежно ведет к атеизму, фатализму, стало быть, к системе слепой необходимости. Как известно, таким было раннее учение Якоби, который, неоднократно подвергавшись нападкам из-за этого мистицизма, позднее пытался примириться с рационализмом, и притом совершенно своеобразным способом, тем, что ставил разум на место чувства, выдававшегося прежде даже за только лишь индивидуальное, и выдвигал совсем уж диковинное, а именно, что разум сам по себе, субстанциональным образом, без всякого акта, значит, также и до всякой науки, есть полагающий и знающий Бога, — мнение, которое он, как он полагал, сумел даже доказать при помощи весьма популярного аргумента, в форменном силлогизме, который звучит следующим образом: «Только человек знает о Боге, животное о Боге не знает. А то единственное, что отличает человека от животного, есть разум. Значит, разум есть непосредственно открывающее Бога или то в нас, с одним лишь наличием чего в нас положено знание Бога». Положение, что разум есть непосредственное, стало быть, не добытое наукой *знание* о Боге, или что он *сам по себе* уже полагает Бога, имело такой большой успех у тех, кто с удовольствием хотел бы избавиться от всякой науки, что уже стоит труда подвергнуть детальной критике тот способ, каким Якоби пытается с помощью приведенного силлогизма доказать это непосредственное полагание Бога разумом. Осветим сначала лишь первую посылку данного аргумента «Только человек знает о Боге, животное о Боге не знает». У немцев есть старая поговорка: «О чем не знаю, о том не беспокоюсь», т. е. оно не склоняет меня ни в свою пользу, ни против себя, не побуждает ни утверждать, ни отрицать его. Если в первом члене первой посылки («Только человек знает о Боге») подразумевается подобное индифферентное знание, которое само по себе еще не есть ни утверждение, ни отрицание, но до-

пускает и то и другое, если, говорю я, в первой посылке подразумевается *подобное* знание, то, согласно правилу, что в выводе не может быть больше того, что есть в посылках, в заключении разум не может быть открывающим Бога, т. е. *утверждающим* его, как показывает намерение данного заключения. Во избежание этого первая посылка («Только человек и т. д.») должна была бы, следовательно, подразумевать аффирмативное знание. Но если допустить это, тогда получится, что в первой посылке слово «знать» употребляется в двояком смысле, ибо предложение «человек знает о Боге» означает, что человек утверждает Бога, а «животное о Боге не знает» — что животное ни утверждает Бога, ни отрицает его. Данная двусмысленность, таким образом, опять грешит против формы. Кроме того, в таком случае первая часть первой посылки была бы ложной. Ведь знание, или утверждение, Бога должно быть отличительным родовым признаком человека, как разум. Этой всеобщности противоречит, однако, то, что, по собственному утверждению Якоби (что всякая философия ведет к атеизму), те, которые утверждают Бога, есть лишь случайно, необходимо же — согласно науке — существуют только те, которые Бога отвергают. Чтобы быть истинной по материи, первая посылка должна была бы, следовательно, звучать так: «Только человек или утверждает, или отрицает Бога, животное его ни утверждает, ни отрицает». Тогда заключение могло бы гласить лишь следующее: «Значит, то, что отличает человека от животного (разум), есть то, что дает ему возможность утверждать или отрицать Бога». Однако точно такую же возможность разум предоставляет человеку относительно любого *другого* предмета; рассматриваемый с формальной стороны, разум есть совершенно не что иное, как *facultas, quidlibet de qualibet re sive affirmandi sive negandi*.<sup>1</sup> Значит, отсюда ничего не может последовать в пользу *особой*, полагающей Бога способности разума.

Обратимся теперь к исследованию второй посылки заключения, которая гласила: «То единственное, что отличает человека от животного, есть разум». Это положение явно взято лишь из обычной манеры выражаться, где под разумом понимается комплекс всех духовных качеств человека; тут, стало быть, речь идет не о разуме *in specie*,<sup>2</sup> как в заключении, в котором Якоби имеет в виду не неопределенного вида разум, а разум как противоположность рассудка. Якоби также пытается подкрепить это положение ссылкой на *одно только* обычное словоупотребление, утверждая: «Никто никогда не говорил ни о каком животном разуме, животный рассудок же упоминаем и знаем мы все». В то время, которому воистину никаким злом не пришлось страдать больше, чем избытком рассудка, пожалуй, не было причины не признавать его столь щедро и у животных. Впрочем, поскольку Якоби ссылается лишь на то, о чем *говорится* или не говорится, а это относится к факту, о котором каждый может судить согласно своему опыту, то хочу только заметить, что я, например, часто слышал разговоры о разумной лошади в противоположность неразумной, настаивающей от любой мелочи и отскакивающей в сторону; кроме того, говорят и о сумасшествии или безумии, приписываемом животным, к примеру как раз-таки лошадям, когда те приходят в бешенство, из чего, таким образом, следует, что животных в здоровом состоянии называют разумными. На подобные плоские утверждения следует отвечать не глубокомысленными речами, а простыми фактами, так, как принято в обыденной речи. Что касается философского смысла, то, как я слышал, инстинкт животных называли аналогом *разума*, а не рассудка; еще я слышал, что художественный инстинкт животных объяснили как действующий в них разум — разум, которым *они* хотя и не обладают, но который овладел ими словно некий чуждый им дух; кроме того, я хорошо понимаю, каким образом в дейст-



виях инстинкта можно усмотреть разум, ибо разум есть нечто только существенное, потенциальное, нечто всеобщее, безличное, подобно тому как и инстинкт у животных является не чем-то индивидуальным, а всеобщим, во всех индивидуумах одинаковым. Стало быть, каким образом в действиях инстинкта можно усмотреть разум, я понимаю, по крайней мере, по аналогии; но я совершенно не понимаю, каким образом в подобных действиях можно усмотреть *рассудок*, ибо рассудок всегда есть нечто актуальное — личное, неотъемлемое от индивидуумов, равно как у *каждого* человека я должен признать разум, чтобы не оскорбить его, но не у каждого я точно так же обязан признавать рассудок. Между прочим, странно слышать, как на словоупотребление, и притом именно касательно выражений «*разум*» и «*рассудок*», ссылается *тот*, кто относительно этих самых слов обнаружил или столь мало глубокого познания, или столь незначительное уважение к языку, что в 1780-е годы называл рассудком то, что с 1800 года начал называть разумом, и наоборот, и притом таким образом, что оба через 20 лет полностью поменялись у него ролями: в том, что он прежде ставил в вину разуму, он впоследствии обвинял рассудок, а то, что он раньше превозносил в рассудке, позднее приписывал исключительно разуму.

В третьем роде эмпиризма сверхчувственное превращено в предмет действительного опыта благодаря тому, что допускается в качестве возможного экстагическое перемещение человеческого существа в Бога и как его следствие — необходимое, безошибочное созерцание не только божественного существа, но и сущности творения, а также всего происходящего при нем. Такого рода эмпиризм есть теософия, преимущественно спекулятивный, или теоретический, мистицизм. О нем я оставляю за собой право поговорить обстоятельно. Пока что следует заметить, что здесь являются себя учения и системы, которые *все* противо-

поставляли себя догматизирующему рационализму прежней метафизики, так что последняя, по существу, все же никогда не обладала исключительным господством, но всегда имела наряду с собой эти системы, которые я уже обозначил общим именем как учения мистического эмпиризма. Ведь произведение от откровения, равно как и от индивидуального, далее не объяснимого чувства, тоже имеет в себе нечто мистическое. Таким образом, данные системы, по крайней мере, образовывали мощную *противоположность* рационализму, преодолеть которую еще ни в какую эпоху вплоть до сегодняшнего времени *на самом деле* никому не удалось. Это могло бы произойти лишь вследствие того, что ей была бы противопоставлена истинная философия. Ибо требование, выражающееся также и в этих системах, нельзя отклонить на том основании, что их попросту считают ненаучными. Они, конечно, таковы, но этим требование, лежащее в их основе, не удовлетворено. Беспреданное существование подобных мистических учений (которые даже на протяжении всего средневековья сопутствовали имевшей силу в школах и одобренной церковью схоластике и держались вплоть до эпохи Реформации, после которой они зародились вновь и достигли своей вершины в учении Якоба Бёме) во всяком случае доказывает, что философия до сих пор считала, что была не в состоянии осуществить то, что пытались совершить или только говорили, что совершают, эти учения, конечно, лишь ненаучным путем, — а теософия в большинстве случаев одновременно лишь непостижимым образом, отчасти не без повторного впадения в мифическое, — осуществить именно это научным, очевидным *для всех*, убедительным для самого разума способом; но как раз поэтому данные учения *содержали* в себе требование позитивной философии, пусть ими самими не реализованное; они суть то, что в Новое время замещало собой эту вторую философию (δευτέρα φιλοσοφία), они (если вернуться к

моему начальному утверждению) свидетельствуют о том, что вплоть до последнего времени постоянно имелись рядом друг с другом, по крайней мере согласно требованию или *potentiä*,<sup>3</sup> две линии философии.

Тем более будет необходимо уже предварительно дать разъяснение по поводу того, каким образом обещанная нами позитивная философия относится к этим мистическим учениям. Ведь ни с одним из них она не может быть тождественной по одной той причине, что *она*, как уверяет, является философией, стало быть, наукой, они же, напротив, если от спекулятивного содержания отказались не все, всё же все отказались от научной формы и научного метода. Настоящее рассмотрение впоследствии само собой приведет к подробному разбору отношения позитивной философии к откровению, к теософии же мы больше не вернемся, и поэтому я хочу теперь специально высказаться насчет отношения позитивной философии к *теософии*, хотя в будущем разработка метода позитивной философии сама собой покажет, что последняя может иметь с теософией столь же мало общего, сколь и с рациональными системами. Позитивная философия есть новое изобретение, которое пришлось довольно некстати особенно утверждениям о завершении философии. При таких обстоятельствах вполне обычное дело, что окидывают взглядом историю литературы в поисках какого-нибудь прозвища или какой-либо категории, пользующейся дурной репутацией, под которую можно подвести новое явление; подобным образом надеются освободить себя от всякого труда опровергания.

Но не сам ли я подал повод привести позитивную философию в связь с теософией? Ведь было заявлено, что первая хочет того же, к чему стремится вторая, разница заключается лишь в том, что первая пытается прийти к цели научным путем, тогда как вторая — ненаучным и не методически. Таким образом отношение, конечно, было определено. Од-

нако тогда с равным правом кто-либо несведущий мог бы принизить науку астрономии, утверждая, что, она-де лишь заместила астрологию, или науку химии, которая заместила-де алхимию. То, что лежит в основании теософии, где она всегда достигает, по крайней мере по материи, научно-го, или спекулятивного, значения, — что лежит в основании особенно теософии Якоба Бёме, — есть само по себе достойное похвалы стремление понять происхождение вещей из Бога как *действительный* ход событий. Но Якоб Бёме не может осуществить это иначе, чем впутывая само божество в своего рода природный процесс. Своеобразие же позитивной философии состоит именно в том, что она отвергает всякий процесс в *этом* смысле, а именно в котором Бог был бы не только логическим, но действительным результатом некоего процесса. Постольку позитивная философия находится, скорее, в прямой противоположности с любым и каждым теософским устремлением. Гегель смотрит на Бёме свысока и в «Предисловии к второму изданию» своей «Энциклопедии философских наук» высказывается против небезызвестного Франца Баадера,<sup>4</sup> приписавшего гегелевской философии, даже обвинившего ее в том, что у нее материя происходит непосредственно из Бога и что это вечное исхождение Бога является для нее условием его вечного вхождения обратно, или возвращения к себе как духу, против этого обвинения, стало быть, Гегель высказывается с важным тоном: происхождение вещей из Бога не есть-де ни одна из его категорий, *он* ею не пользуется, она вообще не является категорией, а есть лишь образное выражение. Но зато у Гегеля имеется удивительная категория отпускания (Entlassen). Не является ли это отпусkanie образным выражением? Что стоит за этим отпусанием, не объясняется. Однако же этому отпусанию со стороны Бога необходимо должно соответствовать происхождение отпускаемого (того, в качестве чего отпускает себя Бог), значит, происхожде-

ние природы, а посему также и материи, из Бога, равно как и если, согласно Гегелю, в логике Бог *еще заперт* в своей вечности, то в действительной, внелогической природе тот же самый Бог должен быть вышедшим из своей вечности.

В своей «Философии религии» Гегель высказывается о Святой Троице и в особенности о Сыне так: хотя он-де и есть *Сын*, стало быть, иное Отца, но он не может оставаться Сыном; ибо хотя тут и положено различие, однако точно так же вечно вновь снято; это — «как бы только игра любви с самой собой, — несомненно, в высшей степени назидательно, — таким образом дело не дойдет до инобытия всерьез»\*; для этого — чтобы оно приняло серьезный оборот — якобы нужно, чтобы Сын получил определение инобытия как инобытия, проявился как действительное *вне* Бога (соответственно этому, все же как вышедшее из Бога) и *без* Бога, т. е. как мир. Здесь, по всем философским понятиям, Сын определенно превращен в материю мира, ибо он становится миром вследствие того, что не только есть иное, но и полагается как иное. Сообразно тому, этот Сын, пока он еще был Сыном, т. е. находился в разъясненном различии, выступал только лишь как возможность, т. е. именно как материя, будущего мира. Все это так теософично, как что-нибудь может быть у Я. Бёме, с той лишь разницей, что подобная фантастичность у Бёме изначальна и действительно опирается на возвышенное созерцание, здесь же она связана с философией, не допускающий сомнений характер которой состоит в том, что она является совершеннейшей прозой и напроочь лишенной созерцания трезвостью. Действительно опьяненному созерцанием прощаются, если он блуждает, но это непростительно от природы и на самом деле трезвому, который лишь охотно хотел бы выглядеть пьяным.

\* Hegels Werke, zwölfter Band, 2. Auflage. [Berhn, 1840.] S. 248.<sup>5</sup>

О Бёме невозможно не сказать, что он есть чудесное явление в истории человечества, особенно в истории немецкого духа. Если бы когда-нибудь можно было забыть, какая естественная глубина ума и сердца сокрыта в немецкой нации, стоило бы вспомнить только о нем одном, в своей манере точно так же недостижимом для общепсихологического объяснения, которое пытаются ему дать, как, например, невозможно объяснить мифологию из общей психологии. Как мифологии и теогонии народов предшествовали науке, так и Бёме рождением Бога, как он нам его описывает, предшествовал всем научным системам новой философии. Якоб Бёме родился в 1575 году, Рене Декарт — в 1596. То, что было в Бёме интуицией и словно непосредственным внушением природы, проявляется в Спинозе, умершем почти столет спустя после его рождения, как сформировавшееся рационализм, правда, не без того, чтобы возвышенное созерцание природы, имевшееся у Бёме, не было полностью изгнано из философии, ибо физика Спинозы ничем не отличается от механистической и бездушной физики Декарта. Бёме на самом деле является теогонической натурой, однако именно это препятствовало ему возвыситься до *свободного* миротворения, а тем самым также и до свободы позитивной философии. Бёме, как известно, много говорит о колесе природы или рождения, одной из самых глубоких его апперцепций, посредством чего он выражает дуализм сил в борющейся с самой собой, стремящейся породить саму себя, но не могущей этого сделать природе. Но именно он сам, в сущности, есть это колесо, он сам есть эта стремящаяся породить *науку*, но не могущая этого сделать природа. Кружение его духа возникает из-за того, что он тщетно пытается ускользнуть от того субстанциального, во власти которого он находится, и вырваться к свободной науке. Если тот субстанциальный принцип, который, пройдя сквозь всю природу, разумеется, изведает весь процесс, в условиях ны-

нешнего человеческого бытия вновь возвысится до того, чтобы знать *непосредственно* — как бы повторить в себе тот процесс, от которого он был однажды отрезан (именно это было в случае с Бёме), — если он вновь возвысится до того, чтобы знать непосредственно, без помощи более высокой деятельности, т. е. растолковывающего рассудка, чтобы как бы непосредственно свидетельствовать о том процессе, если это произойдет, то данный принцип сможет проявиться только как не владеющая самой собой, словно блуждающая и бессознательная натура. Это кружение его духа сказывается внешне также и благодаря тому, что Бёме в каждой из своих работ вновь начинает все сначала, снова и снова излагает начала, часто уже в достаточной мере разъясненные, никогда не продвигаясь дальше, или топчась на месте. В этих началах он всегда достоин восхищения, представляет собой настоящее зрелище борющейся с самой собой, жаждущей свободы и разумности природы, которая, однако, будучи неспособной перейти к действительному движению, постоянно вращается вокруг самой себя в той же самой точке. Как только Бёме покидает начала природы и входит в конкретное, уже невозможно следовать за ним; здесь теряется всякий след, и постоянно будет оставаться напрасным усилие начисто переписать путаный черновой набросок его созерцаний, хотя бы для этого и применялись по очереди кантовские, фихтевские, натурфилософские, наконец, даже гегелевские понятия.

Мы выставили теософию прежде всего противоположностью рациональной философии, стало быть, рационализма в философии. Однако теософия, по существу, лишь *стремится* за пределы рационализма, будучи не в состоянии действительно вырваться из его субстанциального знания, ибо знание, составляющее сущность рационализма, можно назвать *субстанциальным*, поскольку оно исключает всякий *акт*. Для рационализма ничто не может возник-

нуть посредством деяния, например посредством свободно-го творения, он знает лишь *сущностные* отношения. Все у него следует исключительно modo aeternae, вечным, т. е. одним только логическим, образом, при помощи имманентного движения; ведь рационализм, который, к примеру, стремится объяснить возникновение мира через свободное овнешнение абсолютного духа, который вообще стремится утвердить творение действием, — это всего лишь поддельный рационализм. Ложный рационализм именно поэтому приближается к теософии, которая не менее, чем он, заточена в плену субстанциального знания; теософия *хочет* преодолеть его, но это ей не удается, что отчетливее всего можно видеть на примере Бёме. Пожалуй, вряд ли когда-либо какой-либо иной ум таким же образом, как Бёме, продержался в пекле этого субстанциального знания; для Бёме Бог очевидно есть *непосредственная* субстанция мира; хотя он и *хочет* свободного отношения Бога к миру, свободного творения, однако не может его добиться. Несмотря на то что теософия называет себя теософией, следовательно, претендует быть наукой о божественном, содержание, к которому теософия его приводит, все же есть лишь субстанциальное движение, и она изображает Бога лишь находящимся в субстанциальном движении. По своей природе теософия не менее неисторична, чем рационализм. Бог же поистине исторической и позитивной философии не *движется*, он *поступает*. Субстанциальное движение, в котором пребывает рационализм, исходит из негативного, т. е. из не-сущего, *negativum*, которое еще только должно двигаться в бытие; историческая же философия исходит из позитивного, т. е. из сущего, *positivum*, которому вовсе не надо двигаться в бытие, которое, следовательно, лишь при помощи *совершенной* свободы, не будучи как-либо самим собой принуждаемо к этому, полагает бытие, и притом не непосредственно свое собственное, а бытие, отличное от *своего*, в котором по-



следнее скорее подвергнуто отрицанию или отложено, чем положено, значит, во всяком случае положено лишь опосредованно. Богу приличествует быть равнодушным к своему собственному бытию, ему не подобает заботиться о своем собственном бытии, обеспечивать себя бытием, рождать себя в бытие, как это выражает Бёме, который содержанием высшей науки, т. е. теософии, объявляет именно рождение божественного существа, божественное рождение, стало быть, *подлинную* теогонию. Следовательно, когда феномен теософии (ибо она в любом случае есть феномен, особенно у Бёме) мы объясняли как откатывание к предшествовавшему науке процессу, как попытку перенестись в донаучный теогонический процесс, это было вполне обоснованно. Что позитивная философия не может быть теософией, заключается уже в том, что она была определена именно как философия и как наука, между тем как теософия не хочет называть саму себя *философией*, а, отказываясь от науки, желает вещать из непосредственного созерцания.

Вопрос же теперь заключается в том, каким образом желаемая нами наука — позитивная философия — есть философия и каким образом она будет наукой.

Если среди категорий, находящихся в нашем распоряжении для обозначения философских учений, рационализму может противостоять только эмпиризм, то позитивная философия как противоположность рационализма все же также не сможет не признать, что каким-то образом и в каком-то смысле является эмпиризмом. Значит, данный вопрос возвращается к следующему: в каком отношении позитивная философия будет находиться к опыту — в том же самом, в каком и те мистические учения, или в совершенно ином? Все те мистические учения объединяет то, что они *исходят* из опыта — из *чего-то* встречающегося в *опыте*; что оно есть, абсолютно безразлично; исходят ли они, к примеру, из явления или из чудес Христа (наподобие того как прежде су-

шествовала столь бездумно историческая теология, до такой степени избегавшая всякого соприкосновения с философией, что полагала, что элиминировала все философские доказательства бытия Бога, а его существование сама смогла наилучшим образом доказать посредством чудес Христа) или из существования в нас безмерного чувства, насытить которое можно только существующим Богом, или из непосредственного созерцания божественного — при этом они всегда исходят из чего-то данного в непосредственном или опосредованном опыте. Я хочу теперь лишь вкратце высказать — ибо для предварительного различения этого достаточно, а дело заключается только в предварительном различении, — что позитивная философия из какого-либо встречающегося в *опыте* бытия исходит так же мало, как мало она исходит из только лишь в мышлении сущего (ибо тогда она откатывалась бы к негативной). Если она исходит не из чего-то в мышлении сущего, следовательно, вообще не из чистого мышления, то в таком случае она будет исходить из того, что есть до и вне всякого мышления, стало быть, из бытия, но не из эмпирического бытия — также и это мы уже исключили помимо того, что эмпирическое бытие все же только весьма относительно находится вне мышления, постольку, поскольку *любое* встречающееся в опыте бытие имеет в себе логические определения рассудка, без которых оно было бы совершенно непредставимо. Если позитивная философия исходит из того, что имеется вне всякого мышления, то она может исходить не из лишь относительно находящегося вне мышления, а только из *абсолютно* вне него пребывающего бытия. Но это бытие вне всякого мышления точно так же находится над всяким опытом, как оно опережает всякое мышление, следовательно, бытие, из которого исходит позитивная философия и которое уже не может быть только лишь относительным *præius* (как потенция, лежащая в основе науки разума), есть *безусловно трансцендент-*

ное бытие. Потенция, лежащая в основе науки разума, именно как потенция — как не-*сущее* — имеет необходимость перейти в бытие, и поэтому я называю ее только лишь относительным *prius*. Если бы то бытие, из которого исходит позитивная философия, также было лишь относительным, то в ее принципе заключалась бы *необходимость* перейти в бытие, следовательно, вместе с этим принципом мышление подвергалось бы необходимому движению, а сама позитивная философия вследствие этого откатывалась бы к негативной. Итак, если начало позитивной философии не может быть относительным *prius*, то оно должно быть абсолютным *prius*, не имеющим никакой необходимости двигаться в бытие. Если оно переходит в бытие, то это может быть только следствием свободного деяния, деяния, которое, кроме того, само может быть лишь чем-то чисто эмпирическим, непременно лишь *aposteriori* познаваемым, как и любое деяние есть не нечто а *priori* постижимое, а лишь а *posteriori* познаваемое.

Стало быть, эмпиризмом позитивная философия не является, по крайней мере, постольку, поскольку не исходит из опыта — ни в том смысле, что она воображает, что обладает этим своим предметом в непосредственном опыте (как мистицизм), и ни в том, что пытается, исходя из чего-то данного в опыте, некоего эмпирического факта, при помощи заключений добраться до своего предмета (ибо еще и это я должен исключить, чтобы отличить позитивную философию от рационального догматизма, который в своих доказательствах касательно существования Бога отчасти также кладет в основу эмпирические факты, как например целесообразное устройство природы). Но если позитивная философия из опыта не исходит, то ничто не препятствует тому, чтобы она приходила к опыту и, таким образом, а *posteriori* доказывала то, что она должна доказать, а именно, что ее *prius* есть Бог, т. е. сверхсущее. Ибо а *priori* то, из чего она исхо-

дит, не есть Бог, оно есть Бог только a posteriori. Что оно есть Бог, не есть *res naturae*,<sup>6</sup> нечто само собой разумеющееся, оно есть *res facti*<sup>7</sup> и посему может быть доказано также лишь фактически. Оно есть Бог. Данное положение имеет не то значение, что понятие того *grius* = понятию Бога, а то, что то *grius* *есть* Бог, не по понятию, а согласно действительности. Разумеется, если позитивная философия не исходит из опыта, она должна быть априорной наукой. В такой мере она тогда, стало быть, опять же не отличена от негативной философии, так как и к последней относится то, что мы приписали позитивной философии, а именно, что она не исходит из опыта, но приходит к нему. Хотя это так, однако различие таково: каждая из них занимает свою позицию по отношению к опыту. Но каждая свою. Для негативной философии опыт является подтверждающим, но не *доказывающим*. Рациональная философия своей истиной обладает в имманентной необходимости своего прогресса; она настолько независима от существования, что, как мы говорили ранее, была бы истинной, даже если бы ничто не существовало. Если действительно встречающееся в опыте соответствует ее конструкциям, то это для нее есть нечто отрадное, на что она хотя и указывает, но чем она, собственно говоря, ничего не доказывает.\* Позиция позитивной философии совсем иная. Позитивная философия сама входит в опыт и словно срастается с ним. Она тоже является априорной наукой, но *grius*, из которого она исходит, имеется не просто *до* всякого опыта, так чтобы оно *необходимо* продвигалось в него, оно находится *над* всяким опытом, и поэтому для него нет никакого *необходимого* перехода в опыт. Из этого *grius* она выводит в свободном мышлении в документальной последовательности апостериорное, или встре-

\* Ср.: с. 96 и далее наст. изд., а также Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 376.

чающееся в опыте, не как возможное, как это делает негативная философия, а как действительное: она выводит его как действительное, ибо только как таковое оно имеет значение и силу доказывающего. Выразимся предельно ясно: не *само* абсолютное *prius* должно быть доказано (оно — превыше всякого доказательства, оно — абсолютное, благодаря самому себе достоверное начало), стало быть, не оно само (абсолютное *prius*) должно быть доказано, а *следствие* из него, оно должно быть *фактически* доказано, и этим *божество* того *prius* — что оно есть *Бог* и что, стало быть, *Бог* существует. Значит, мы будем говорить: *prius*, *понятие* которого есть то-то и то-то (понятие сверхсущего), *возможно*, будет иметь *такое* следствие (мы не скажем, что оно необходимо будет *иметь* такое следствие, так как тогда мы вновь откатимся к необходимому, т. е. определенному одним лишь понятием, движению, мы будем вправе сказать лишь, что оно может иметь такое следствие, *если захочет*, следствие зависимо от его воли). Но теперь это следствие существует действительно (*это* положение теперь есть положение, основывающееся на опыте; существование такого следствия является фактом опыта). Следовательно, этот факт — *существование* такого следствия — показывает нам, что и само *prius* *существует* таким образом, как мы его *поняли*, т. е. что Бог существует. Вы видите, что при данном способе аргументации *prius* всегда остается исходным пунктом, т. е. всегда *prius*. *Prius* познается из своего следствия, но не так, чтобы данное следствие *предшествовало*. Предлог «а» в «a posteriori» не означает здесь *terminus a quo*;<sup>8</sup> а *posteriori* означает здесь *per posterius*,<sup>9</sup> *посредством* своего следствия познается *prius*. Познаваться а *priori* значит именно познаваться исходя из некоего *prius*; а *priori* *познается*, следовательно, то, что имеет *prius*, исходя из которого оно познается. Абсолютное же *prius* есть то, что не имеет никакого *prius*, исходя из которого оно познавалось бы. Быть абсо-

лутным *prius*, таким образом, означает познаваться *не* а *prio-ri*. Здесь, в позитивной философии, стало быть, имеется подлинный эмпиризм, поскольку встречающееся в опыте само становится элементом, участником философии.

Если выразить различие наиболее резко и кратко, то негативная философия есть априорный *эмпиризм*, она есть априоризм эмпирического, но именно поэтому не сам эмпиризм; позитивная же философия, наоборот, есть эмпирический *апприоризм*, или она есть эмпиризм априорного, в какой мере *per posterius* доказывает, что *prius* есть Бог.

В отношении *мира* позитивная философия есть наука а *prio-ri*, выведенная, однако, из абсолютного *prius*; в отношении *Бога* она есть наука и познание а *posteriori*.\*

Опыт, к которому приходит позитивная философия,\*\* есть не некий *определенный*, а весь опыт от начала до кон-

\* Обычно под апостериорным познанием понимают такое, в котором, к примеру, от действия заключают назад к причине. Порядок доказательства при этом обратен порядку вещей, ибо действие повсюду есть лишь следствие, лишь консеквент, а причина — предшествующее, антецедент. Значит, в таком заключении то, что по своей природе есть консеквент, для данного доказательства искусственно берется как логический антецедент (и именно поэтому данное доказательство называется доказательством а *posteriori*, т.е. доказательством, в котором то, что, в сущности, есть *posterius*, превращается в логическое *prius*, в исходный пункт), и наоборот, то, что по своей природе есть антецедент, причина, здесь в доказательстве становится логическим следствием, консеквентом. В позитивной же философии имеется не это в обычном смысле слова апостериорное доказательство, ибо продвижение происходит не от действия к причине, а наоборот, от причины к действию; как по *природе* причина есть предшествующее, так и тут она есть *prius* доказательства. Из данного (естественного) положения причины и действия следует, что здесь, в то время как *causa*<sup>10</sup> (Бог) доказывается а *posteriori*, или *per posterius*, следствие (мир) выводится или понимается а *prio-ri*.

\*\* В прежних курсах автора позитивная философия, потому как она не является *регрессивной*, т.е. исходящей из опыта и направляющейся назад к тому, что находится над опытом, обозначалась также как *прогрессивный* эмпиризм (*Примеч. К.Ф.А. Шеллинга.*)

ца. То, что содействует доказательству, является не какой-то частью опыта, а опытом целиком. Но именно поэтому данное доказательство *само* есть не только начало или часть науки (и менее всего некое поставленное во главе философии силлогистическое доказательство), оно есть вся наука, а именно вся позитивная философия. Последняя есть не что иное, как продолжающееся, постоянно растущее, с каждым шагом усиливающееся свидетельство действительно существующего Бога, и поскольку царство действительности, в котором оно движется, не завершено и не закончено — ибо хотя природа на данный момент завершилась и остановилась, однако в истории еще имеется движение и беспрестанное прогрессирующее, — поскольку царство действительности в такой мере не закончено, а все время близится к своему завершению, то и доказательство *никогда* не заканчивается, а поэтому и данная наука есть лишь фило-софия. Наука разума является *философией*, так как она ищет и только в конце обладает тем, что есть предмет высшего знания (σοφία<sup>11</sup>), она обладает им в конце своего пути в *понятии*. Другая сторона, имеющая задачу его как только лишь оставшееся или найденное для познания или знания действительно познать и знать, позитивная сторона есть *философия* потому, что своей цели она достигает лишь таким образом, что доказательство не дано ни в каком отдельном члене, но постоянно прогрессирует. Впрочем, здесь *вообще* пролегает различие между философией и математикой и в особенности геометрией, которая тоже является наукой чистого разума. Ведь уже негативная философия отличается от геометрии тем, что в ней с каждым полученным или положенным одновременно дан постулат последующего, и тем, что реальность всего предыдущего может быть выражена лишь таким образом, что она откладывается, так как покоится на последующем: первая потенция есть лишь постольку, поскольку за ней следу-

ет вторая, вторая — лишь поскольку следует третья; напротив, первая книга, даже первое, второе, третье положения Евклида могли бы быть сами по себе и оставались бы истинными, даже если бы человеческий ум никогда не продвинулся дальше них. Но в высшей степени предмет позитивной философии является предметом хотя и уже достаточного на предыдущих ступенях, но на этом основании все же еще не завершено доказательство — на последующей стадии все еще могло бы возникнуть противоречие с предыдущим. Даже настоящее не служит тут границей, но здесь-то как раз и открывается сверх того взгляд в будущее, которое также будет продолжающимся доказательством существования царящей над бытием мощи, того, что уже не есть лишь сущее, которым занималась негативная философия, а есть сверхсущее. Отсюда вся эта философия является постоянно продолжающимся познанием, постоянно лишь фило-софией, никогда не заостеневающей, останавливающейся и в этом смысле догматической наукой. Но потому и данное доказательство есть лишь доказательство для стремящихся идти и мыслить дальше, только для *умных*; оно не подобно геометрическому доказательству, с помощью которого и ограниченного, даже глупого можно заставить стать умным, тогда как я никого не могу принудить стать таковым при помощи опыта, если он этого не хочет, поэтому и в псалме сказано: «Безумцы говорят в сердце своем: "Нет Бога"». <sup>12</sup>

Позитивная философия есть на самом деле свободная философия; кто ее не хочет, пусть ее оставит, я предоставляю это на усмотрение каждого, я утверждаю лишь, что, если кто-нибудь хочет, к примеру, действительного хода событий, свободного миротворения и т. д., он все это сможет иметь только на пути подобной философии. Если ему достаточно рациональной философии и помимо нее ему не требуется ничего, пусть он остается при ней, он только должен от-



казаться от намерения с помощью рациональной философии и в ней иметь то, что она решительно не может иметь в себе, а именно действительного Бога, действительный ход событий и свободное отношение Бога к миру; только господствующая сейчас касательно этого путаница должна прекратиться. Никто не может ценить рациональную философию выше, чем я, я даже сочту, что студентам повезет, если в школах будет вновь преподаваться чисто рациональная философия. Ибо за теми, кто сейчас хвастается тем, что они рационалисты, я не признаю, что они таковы; они менее всего рационалисты; то, что они излагают, есть отвратительная мешанина из рациональной и сверхрациональной философии, причем ни с одной из них не обращаются по справедливости.

Здесь одновременно выясняется еще и другое различие между негативной и позитивной философией. Первая есть совершенно в себе замкнутая, навечно законченная наука, следовательно, в *этом* смысле *система*; позитивная, напротив, не может называться системой в том же самом смысле именно потому, что она никогда не будет абсолютно замкнутой. Если же под системой понимают философию, отличающуюся определенными, позитивными утверждениями (в этом смысле столь многие жаждут системы и чувствуют себя счастливыми от того, что могут быть глашатаями подобной системы, ибо всякий, даже самый неспособный, хотел бы что-то *утверждать*, не памятуя о словах Лессинга, что для того, чтобы утверждать, прежде всего нужна голова; поэтому и негативная философия, которая, собственно говоря, ничего не утверждает, должна была быть выведена за ее пределы), в этом втором смысле, в котором под системой понимают целое познаний, в основе чего лежит избранное утверждение, в этом смысле негативная философия не система. Зато позитивная философия, как преимущественно утверждающая, в данном смысле является яркой *системой*. Уловить это различное значение системы, пожалуй, стоит труда.

Если мы теперь допустим, что среди имеющегося в опыте действительного, к которому продвигается позитивная философия, оказалось бы также и откровение, то позитивная философия придет к нему, исходя из своего *prius*, не иначе, чем каким образом она приходит и к действительной природе, действительному человеку, действительному сознанию. Поэтому для нее откровение не источник, не исходный пункт, как для так называемой христианской философии, от которой она в этом плане *toto coelo*<sup>13</sup> отлична. Откровение встретится в ней в том же самом смысле, в каком в ней встречаются и природа, и вся история человеческого рода; откровение не окажет на нее никакого иного влияния, кроме того, которое и любой другой объект, разумеется, оказывает на имеющую с ним дело науку. Ибо, к примеру, эмпирически наблюдаемые движения планет также имеют влияние на астрономические теории, причем настолько, что последние не могут считаться полностью точными и правильными до тех пор, пока действительно наблюдаемые движения не совпадут с рассчитанными, и, таким образом, всякий объект естествознания, без сомнения, оказывает неизбежное влияние на науку, занятую его исследованием.

Хотя [из вышесказанного] далее явствует уже *то*, что эта философия обладает содержанием религии как своим *собственным*, однако она откажется от того, чтобы называть саму себя или позволить называть себя *религиозной* философией, ибо тогда негативная философия, к примеру, должна будет называться иррелигиозной, но этим с ней поступят несправедливо, несмотря на то что она может содержать в себе религию только как религию абсолютной субъективности, а не как объективную или даже как религию откровения. Если есть какое-нибудь действительно иррелигиозное учение, то его не следует называть иррелигиозной *философией*, тем самым за ним слишком много признается; оно так же мало является философией, как ка-

кое-либо по своей глубочайшей основе безнравственное учение может ею быть, потому что, напротив, как неоднократно было замечено, только та философия достойна называться философией и удовлетворяет требованиям истинной научности, в которой все важные понятия имеют столь же глубоко нравственный смысл, сколь и спекулятивный. Позитивная философия должна была бы отклонить название религиозной философии также и потому, что как раз благодаря ей только и обнаруживается *истинное* понятие и содержание религии, последняя, стало быть, не может быть уже предпослана, а как только это понятие и содержание религии не предпосылается, то наименование становится совершенно неопределенным. Ибо нет различных нравственностей, однако же имеются различные религии; ведь даже язычник имеет религию, и современный христианин, испытывающий наслаждение от «Молитвенных часов» или других классически-поверхностных сочинений, тем не менее мнит, что он тоже имеет религию. Необходимо было бы, таким образом, пойти дальше и назвать ее христианской философией, но имеются также весьма различные воззрения, называющие себя христианскими, значит, следовало бы, чтобы вести совершенно определенный разговор, сделать еще один шаг и, например, назвать ее католической философией, как это уже сделано одной партией во Франции и даже в некоторых частях Германии; ей можно было бы тогда противопоставить протестантскую науку и протестантскую философию и считать, что не без пользы употребляешь первый предикат, например, в какой-нибудь католической, второй — в протестантской стране. Однако философия, которая вынуждена призвать на помощь католицизм или протестантизм, либо никогда ничего не представляла собой, либо близка к тому, чтобы уже ничем не быть. Следовательно, и общее наименование религиозной философии нужно будет уступить тем, которые, к примеру, видят выгоду в том, что-

бы этим заранее навлечь подозрение в иррелигиозности на всякую иную философию, с которой они конфликтуют или боятся столкнуться, и, таким образом, обеспечить самих себя как бы привилегированной философией.

Впрочем, когда мы отклоняем откровение как формальный принцип, *prīncipiū cognoscendī*,<sup>14</sup> для *всякой* философии, значит, также и для позитивной (ибо тот, кто хочет и может верить, не философствует, а тот, кто философствует, именно этим извещает о том, что ему одной лишь веры недостаточно), можно было бы указать на содержательную зависимость всей новой философии от христианства с целью доказать, что и позитивная философия все-таки *необходимо* является христианской; ведь, как принято говорить, философия сама собой никогда бы не додумалась до таких предметов, тем более до такого взгляда на них *без* предшествовавшего света откровения. Но и этим опять слишком много доказано. Ибо можно было бы совершенно тем же самым способом *всякой* философии навязать название *эмпирической*, так как не было бы ни философии вообще, ни философии с таким содержанием, как у древней и новой философии, если бы в опыте не обнаруживался подобный мир. Если же, в частности, подразумевается философия, которая помимо природы хочет понять также и весь бесконечно богатый мир человека, стало быть, в том числе и великое историческое явление христианства в его развитии и как звено этого мира, то ведь и без того понятно, что подобная философия, *еще* закладывая свою основу, наверняка подумала и о христианстве; но даже таким образом данное замечание не содержит в себе ничего особенного и относящегося именно к христианству. Ибо кто бы ни задумывал философию в целом и ни надеялся действительно довести ее до конца, он должен мыслить далеко вперед, уже заранее все обдумать, все принять в расчет. Но если при тех словах, в которых философии хотят напомнить о ее исторической и содержатель-

ной зависимости от христианства, думают о философии, совершенно не затрагивающей христианство, и смысл этих слов заключается в том, что, даже такая философия никогда бы не продвинулась так далеко, если бы не имела христианство своей исторической предпосылкой, то, хотя это и верно, однако одновременно настолько общо, что вновь теряется всякая особенная отнесенность, ибо где бы находились не только философия, но и государство, и все человеческое бытие, если бы христианство не существовало? Можно ли, если речь идет даже о чем-то самом незначительном в современности, изъять одно звено обширного прошлого без того, чтобы это незначительное тотчас не стало бы невозможным? Возможно ли из какого-либо человека словно при помощи химического процесса извлечь то, что вложено в него прошлым и настоящим, что осталось бы, кроме одного лишь пустого наименования самости, или я, которым он немного или, вернее, и вовсе ничего не добился бы?

Тот, для кого *истинная философия* и *христианская философия* являются равнозначными выражениями, прежде всего должен был бы составить себе о самом христианстве более высокое понятие, чем обыденное представление, согласно которому христианство воспринимается лишь как историческое явление, только около 1800 лет, как существующее в мире. Он должен был бы постичь христианство как поистине всеобщее (*Allgemeine*), стало быть, уже лежавшее в основании мира, и сообразно этому сказать: оно старо как мир, — разумеется, в ином смысле, чем это сделал английский деист Тиндаль,<sup>15</sup> как известно, написавший книгу под таким названием, в которой христианство превращено в религию одного только разума; в этом случае не представляло труда заявить, что оно старо, как творение и человеческий разум. Если христианство понимается только как историческое явление, то наша философия была бы зависима от него, даже если в Христе мы видим лишь Сократа более высокого

образца, ведь и без таких фигур, как Сократ, Платон и Аристотель, наша философия была бы совершенно другой. Кому могло бы взбрести на ум в этом смысле оспаривать историческую внешнюю зависимость всего нашего образования (и постольку также и философии) от христианства? Этой зависимостью, конечно, определено и *содержание* наших мыслей, а значит и философии; однако оно не было бы философским содержанием, если бы постоянно оставалось в этой зависимости, т. е. если бы принималось лишь на основании авторитета. Если оно действительно является философским содержанием, то оно именно этим превратилось в содержание *нашего собственного мышления*, стало для нас собственным, независимым ни от какого авторитета осознанием. Для разъяснения приведу сравнение. Как известно, для обычных глаз четыре спутника Юпитера становятся видимыми только с помощью подзорной трубы, однако же имеются люди с настолько острым зрением, что видят их и без нее. Данный факт мне сначала стал известен благодаря книге Циммермана об опыте. Позднее мне самому нередко представлялся случай это наблюдать, в частности, я познакомился с одной дамой, еще и поныне здравствующей, которая невооруженными глазами видела эти четыре спутника и, будучи подвергнута проверке, в присутствии астронома и физика набросала рисунок с изображением наблюдавшегося в тот момент их положения по отношению друг к другу и к основным планетам, который совершенно точно соответствовал положению, обнаружившемуся в телескопе. Кроме того, случается, что невооруженными глазами видят маленькую неподвижную звезду, которую мы не могли воспринимать подобным образом, тотчас после того, как ее увидели при помощи телескопа, и я не сомневаюсь, что имеется больше лиц, чем думают, которые таким образом могли бы видеть невооруженными глазами и спутники Юпитера. Подобные люди, однако, теперь больше не зависят от телеско-

па, они на самом деле видят эти четыре звезды невооруженными глазами. И точно так же философия многое несомненно не познала бы без откровения, по крайней мере, познала бы не таким образом, однако теперь она может видеть эти предметы своими собственными глазами, ибо в отношении всех истин, даже истин откровения, она лишь *настолько* является *философией*, насколько они превратились для нее в независимые и самостоятельно познанные. Когда какая-либо философия только намеревается также и великое явление христианства не исключить, но по возможности понять, *как* все остальное и во взаимосвязи со всем остальным, она, конечно, с необходимостью должна будет расширить свои понятия за их прежние границы, чтобы справиться с данным явлением; но точно так же и другие предметы накладывают на касающуюся их науку необходимость исправлять ее понятия и в зависимости от обстоятельств возвышать их до тех пор, пока они не будут находиться на одинаковом уровне с предметом. Подобно тому как сочли бы неполной всякую философию, которая бы, например, исключала из себя познание природы, точно так же никоим образом не была бы закончена и философия, которая не могла бы понять христианство; ведь христианство тоже является одним из великих и значительных мировых явлений, оно в своем роде точно так же есть реальность, как природа, и, как всякое другое явление, имеет право на то, чтобы его оставили в его своеобразии, а не фальсифицировали, чтобы иметь возможность применить к нему первое попавшееся, но как раз доступное каждому объяснение. Христианство в последнее время *действительно* было включено в число предметов философского постижения; но тот, кто искренен, вскоре обнаружит, что оно недоступно для всех чисто логических систем, как бы неестественно они не были расширены за свои границы, разве только что его лишают не только внешне, но и внутренне исторического характера, к

чему в конце концов стремились и все прежние попытки рационализировать христианство. Однако отнюдь не одно только откровение вынуждает философию выйти за пределы чисто логических систем, как мы видели, в самой философии имеется необходимость, побуждающая ее выйти за пределы одного лишь логического.\* Настоящим понятие «философия откровения» в общем уже оправдано.

\* Обычно, однако лишь в предварительных рассуждениях, я также противопоставлял друг другу позитивную и негативную философию как *историческую* и *неисторическую* и объяснял при этом, что означают данные выражения, но выражения распространяются, объяснения же чаще всего не выходят за пределы ближайшего круга. Историческая философия понималась так, как будто в ней знание должно извлекаться непосредственно из исторического материала словно при помощи некоего алхимического процесса, а всякий априорный метод должен быть отвергнут. Другие полагали, что под исторической философией понимается то, что иначе называют философией истории, и приводили с этим в связь *мировые эпохи*, которых они произвольно, не указывая никакого для этого основания, называли *четыре*. Другое ошибочное понимание состояло в том, будто в будущем вместо философии должно быть допущено и преподаваться еще только генетическое развитие философии, которое своим основанием имело бы историю философии. Я должен отдать справедливость моим современникам, что они меня при этом, по крайней мере, не поставили в затруднительное положение посредством слишком больших ожиданий. Когда геометр из природы треугольника доказывает, что сумма его углов равна двум прямым углам, то это следует из природы треугольника без какого-то иного движения, кроме движения моего мышления посредине между самим предметом и его свойством находится только мое мышление, сам треугольник вовсе не предшествует с этим свойством, а также в нем не предшествует ничего, благодаря чему он принимал бы это свойство. Треугольник лишь по своему понятию, т.е. лишь логически, имеется прежде, чем то свойство. Если Спиноза использует ту геометрическую истину как пример, чтобы разъяснить, каким образом, по его мнению, единичные конечные вещи следуют из природы Бога, а именно так же безвременно, вечно, то его объяснение мира, пожалуй, является неисторическим, зато в противоположность этому объяснению христианское учение, что мир есть последствие свободного решения, *деяния*, можно назвать историческим. Выражение «историческая», употребленное применительно к философии, относилось, таким образом, не к способу знания в ней, а исключительно к *содержанию* этого самого знания.



Предприняли попытку сделать выражение «философия откровения» удобным для себя и заговорили о некоей *богооткровенной философии* (Offenbarungsphilosophie). Это одновременно предоставило некое преимущество, а именно заставило думать, что речь якобы идет о философии, которая почерпнута-де из откровения, покоряется авторитету откровения, стало быть, собственно говоря, перестает быть философией, т. е. совершенно свободно порожденной наукой. Правда, тот, кто следил за развитием данной философии, сразу обнаружил, что дело обстоит не так, что философия откровения задумана точно так же, как аналогичные сочетания: философия природы, философия истории, философия искусства и т. д., т. е. что откровение при этом задумано как предмет, а не как источник или авторитет, в крайнем случае как авторитет, оказывающий влияние на мышление так же, как, без сомнения, согласно только что сказанному, и любой предмет природы и истории, рассматриваемый мысляще. Следовательно, ошибочное мнение, вызванное — намеренно или нет — выражением «*богооткровенная философия*», конечно, исчезло для всякого, кто осведомился далее, в то время как для множества тех, кому не представился случай или кто не захотел этого сделать, предрассудок остался, но известно, как много посредством возбуждения подобного предрассудка с внешней стороны выиграно у того, от опровержения чего с удовольствием себя избавили, поскольку даже его не поняли. Сейчас, правда, не задумываясь говорят «*натурфилософия*» вместо «*философия природы*», долгая привычка сделала невозможным недоразумение, будто бы природная философия (Naturphilosophie) была, допустим противоположностью искусной философии (Kunstphilosophie) и будто бы о природных философах и искусных философах говорили точно так же, как в Новое время доводилось слышать о природных и искусных поэтах (Naturdichtern und Kunstdich-

tern). Однако, например, сказать вместо «философия государства» «государственная философия» все-таки поостерегутся уже потому, что под последней были бы склонны понимать охраняемую государством и пользующуюся его покровительством или построенную в соответствии с нынешними принципами государственного управления философию, примеры чего, правда, уже имелись. Таким образом, можно было бы остановиться и на разделе «философия откровения». Между тем пошли еще дальше и использовали наименование «богооткровенная философия» как название всей философской системы, лишь частью или приложением которой была философия откровения, именно так, как некогда натурфилософией называли не только лишь *часть* системы, занимавшуюся природой, а всю систему, отчасти *и* не без умысла навлечь благодаря этому на целое подозрение в том, будто бы оно было учением наподобие учения французских энциклопедистов, учением, для которого материальная природа, стало быть, материя вообще, была единственной реальностью. Пожалуй, в отношении откровения можно различить двух родов философию: ту, для которой содержание откровения есть нечто совершенно непонятное, следовательно, не подлежащее усвоению мышлением, и другую, которая во всяком случае обладает средствами понять содержание откровения. Последнюю же *поэтому* в особенности не назовешь богооткровенной философией, так как она, вероятно, распространится еще и на большее и на другое, поймет еще и больше и другое, чем только откровение, ведь она поймет *последнее*, лишь поскольку она раньше поняла другое, главным образом *действительного* Бога. Ибо с Богом, который есть лишь идея разума, невозможно помыслить ни действительную религию, ни тем более действительное откровение. Если философию, постигающую действительного Бога, следовательно, пожалуй, вообще не просто возмож-

ность, но действительность вещей, мы назовем позитивной, то философия откровения будет следствием или же частью ее, но не будет самой позитивной философией, которую тем способом охотно выдали бы за богооткровенную, т. е. за лишь почерпнутую из откровения, философию.

Вслед за тем я хочу исправить другое *возможное* ошибочное понимание. Тот, кто слышит слово «откровение», может мыслить себе при этом только акт, посредством которого божество становится причиной или автором представлений в каком-либо индивидуальном человеческом сознании. Теологи, считающие содержание христианского откровения истинным не *самим по себе*, а лишь потому, что оно было внушено самим Богом тем людям, через которых было возведено, должны придавать особое значение этому акту. Не стану оспаривать, что в философии откровения, может быть, встретится место, где возможность или невозможность откровения исследуется также и в этом смысле, однако данный вопрос в ней всегда будет лишь второстепенным, и если на него вообще будет дан ответ, то он будет дан в результате исследований, выходящих за рамки этого особенного вопроса. Философия откровения касается не одной лишь формальной стороны некоего божественного акта, который в любом случае был бы лишь особенным, она касается *всеобщности* откровения, прежде всего его содержания и всеобъемлющей великой связи, в которой это содержание только и понятно. Содержание откровения прежде всего есть историческое содержание, но не в обычном, или временном, смысле, оно есть содержание, которое хотя и *открывается* в определенное время, т. е. выступает в виде земного явления, однако которое по существу, пусть неявно и скрыто, имелось и было подготовлено «до основания мира», прежде, чем было заложено основание мира, содержание, происхождение и подлинный

смысл которого, соответственно этому, отступают в надмировое. Итак, именно такое содержание должно в философии откровения стать содержанием философии. Если в данном отношении имеются серьезные намерения, т. е. если это содержание на самом деле во всей его истине и подлинности должно стать содержанием философии, то *вы* понимаете, что философия, которая в состоянии воспринять это содержание таким образом, должна быть совсем иной, чем та, которая доньше господствовала в большинстве кругов. Но в отношении философии откровения намерения серьезные. В качестве первого основоположения для нее должно быть (и было) выставлено то, что эта связь философии и откровения не будет осуществлена ни за счет философии, ни за счет откровения, что ни одна сторона не будет ущемлена, ни одна не претерпит насилия. Если бы мы, к примеру, понимали откровение лишь в том известном собственном смысле, в котором всякое неожиданное расширение человеческого сознания или непредвиденные сведения, которые выпали бы на долю какой-либо науки, могут называться откровениями духа этой науки, то понять откровение в данном смысле было бы хотя и легкой задачей, однако не подобающей философии. Точно так же, если бы содержанием откровения (дело заключается прежде всего в нем, ибо вместе с содержанием сам собой понимается и ход событий) признавали лишь всеобщие познания, или так называемые познания разума, и были вынуждены прибегнуть к различению содержания и *формы*, или *внешней оболочки*, чтобы иметь возможность растворить в подобных всеобщих истинах в высшей степени особенные истины откровения, то опять-таки не стоило бы труда связываться с откровением. Если бы откровение не содержало ничего, кроме того, что есть в разуме, то оно не представляло бы абсолютно никакого интереса; единственный интерес в нем может заключаться именно в том, что оно со-

держит нечто такое, что выходит за пределы разума, что больше того, что содержит разум. Каким образом мыслимо подобное выходящее за пределы разума и даже действительно мыслится во многих случаях, будет показано позднее. Ведь уже все то, что можно познать с помощью одного лишь опыта, есть выходящее за пределы разума, и даже во всеобщей человеческой истории, даже в поведении и поступках избранных индивидуумов встречается многое, что непонятно из одного только разума. Разумный человек на этом основании еще не является героем мировой истории. В самом деле не стоило бы труда заниматься откровением, если бы оно не было чем-то особенным, если бы оно не содержало ничего, кроме того, что и без него уже имеют. Быть может, я не должен был в самом начале отказываться от тех самых средств, к помощи которых обычно прибегают другие. Многие могли бы из-за этого уже заранее почувствовать себя отвергнутыми или, по меньшей мере, стать не расположенными к исследованию. Но я надеюсь, что обо мне вообще будут судить не по предрассудкам и предварительным высказываниям. Кто хочет меня слушать, пусть слушает меня до конца; вполне может произойти, что он в таком случае все-таки обнаружит нечто совершенно иное, чем он ожидает в соответствии со своими прежними несколько суженными взглядами, нечто такое, к чему неприменимы обычные и ныне известные каждому возражения против всего, что выходит за пределы разума. Я, однако, еще замечу следующее. Откровение есть реальность и действительно нечто фактическое (и это мы должны предположить, ибо, если бы фактическое в нем было лишь всеобщей внешней оболочкой, обычного знания хватило бы, чтобы его понять), но чтобы осознать, что оно *действительно* есть нечто фактическое, бесспорно, нужны еще и другие исторические опосредования и обоснования, кроме тех, что до сих пор выпали на долю откровения; ес-

ли обосновывать вообще, его можно будет обосновать только в более высокой исторической связи, в более высокой, т. е. в той, которая выходит за пределы его самого и христианства как особого явления, в иной связи, чем обычно имеют в виду. Ради этого я предварительно отошлю вас еще к моим касающимся теологии лекциям в «Лекциях о методе университетского образования»,<sup>16</sup> в основании которых уже лежит та мысль, что понятия христианства как откровения возможны лишь в контексте не просто предыдущего (ветхозаветного) откровения, но религиозного развития вообще, стало быть, прежде всего в связи с язычеством. Что касается меня, я не держу обиды ни на кого, кто, не думая об этом опосредовании, не зная его, готов, даже полон решимости сейчас же отказаться от откровения как *факта* и тем самым кратчайшим путем решить задачу посредством устранения ее предмета. Однако и об этом историческом опосредовании данного факта я позабочусь в будущем. Но важным и основным все-таки будет вопрос: каким образом с предпосылками, которые сейчас высказываются, особенно касающимися реальности откровения, может еще ужиться философия, и не какая-нибудь первая попавшаяся, а достойная этого имени? И хотя могло бы показаться естественным сначала как следует овладеть фактом, прежде чем были бы проведены исследования касательно средств его философского понимания, однако здесь дело обстоит иначе, ибо, как я уже признал, да и другие признают еще охотнее, с философией, какова она сейчас, подобное намерение неисполнимо. Несмотря на то что еще никакая философия не смогла отказаться от поиска отношения к откровению, и еще Кант оставил напоследок задачу зафиксировать отношение своей философии к христианству (вероятно, все-таки кантовская «Религия в границах чистого разума»<sup>17</sup> — главная основа вульгарного рационализма — еще не совсем забыта), отношение, в котором они

(действительная философия и действительное откровение) оказывались друг к другу, для обеих сторон все же было настолько принужденным и мучительным, что постоянно вновь само собой распадалось, никогда не могло сохраняться долгое время, и всякий искренний мыслитель столь фальшивой и неистинной связи должен, напротив, гораздо больше предпочитать открыто враждебное отношение, в которое прежде обычно достаточно часто ставила себя философия к христианству. Из всего этого следует то, что уже было высказано, а именно, что философия откровения немыслима без расширения философии за ее сегодняшние пределы. Но расширение, которое предназначалось бы философии из-за *одного лишь* откровения, бесспорно, имело бы довольно двусмысленный авторитет. Однако подобное расширение мы обосновали еще в прошлых курсах, которые представили нам его, напротив, как следствие необходимости, *имеющейся в самой философии*. Но именно последний пункт настоящего рассмотрения вновь поставил нас перед тем, как кажется, непреодолимым дуализмом, согласно которому философия не может не быть негативной и позитивной. К последним рассуждениям нас подвигло лишь намерение показать, что обе эти хорошо различимые линии, которые постоянно существовали *рядом* друг с другом в древней философии, точно так же и еще определеннее в Новое время, суть опыты позитивной философии наравне с опытами чисто рациональной, ни одна из которых вплоть до настоящего времени не смогла преодолеть другую или воспринять в себя, что, однако, требовалось бы для единства философии. Вся история философии (в которую я лишь поэтому вдавался в последних рассуждениях) обнаруживает борьбу между негативной и позитивной философией. Даже у Канта в его «Критике чистого разума» есть весьма значительный и поучительный раздел, озаглавленный им «Антитетика чистого

разума», где он выставляет антиномии, т. е. противоречия, в которые разум должен прийти с самим собой относительно космологических идей. Что есть все эти антиномии, как не выражения противоположности негативной и позитивной философии? Тезис кантовских антиномий систематически встает на позитивную сторону, антитезис — на негативную. Ибо, к примеру, чтобы считать, что мир уходит в бесконечность или неопределенность, ничто не требуется, и этим, в сущности, ничто не полагается, так как полагать отсутствие всякой границы, по существу, означает лишь не полагать нечто и поэтому, в сущности, *ничто* не полагать. Положить границу, напротив, есть нечто, есть *утверждение*. Антиномия же как противоречие возникает только из-за того, что то, что, собственно говоря, есть неутверждение (антитезис), выдается как утверждение, а то, что действительно есть утверждение (тезис), выдается за утверждение разума. Разум, по своей природе не утверждающий, не может положить границу, и наоборот, философия, утверждающая границу, должна выходить за пределы разума и знать больше, чем можно *знать* благодаря одному лишь разуму. Следовательно, так называемая антиномия есть не спор, конфликт разума с самим собой, как предполагает Кант, а противоречие между разумом и тем, что больше, чем разум, — настоящей, позитивной наукой, и я, как полагаю, в такой мере подкрепил свое положение, что эти обе линии философии до сих пор всегда сосуществовали, также и важным примером из Канта, который, признавая наличие данной противоположности, не подумал, однако, о возможности позитивной философии, хотя его философия заканчивалась *требованием* (постулатом, как он говорил) действительно существующего Бога, стало быть, по сути дела, требованием позитивной философии, выхода за пределы науки одного только разума. Однако осознать это ему мешал предрассудок, что теоретическая



философия должна быть наукой, в которой разум исходит чисто из *себя*, что она может быть именно лишь наукой чистого разума. Поэтому данное требование имело для него значение только для практики, для нравственной жизни, но не для науки.

## Восьмая лекция

Но оставим ли *мы* теперь ту противоположность двух родов философии в неприкосновенности? *Вы* помните, данный вывод в такой его форме мы лишь до поры до времени допустили, но не признали. И вот пришла пора решать. А чтобы решить, мы должны вернуться к точке зрения, лежащей за пределами этой противоположности, еще полностью свободной от нее, и таковая не может быть никакой иной, кроме как именно точкой зрения философии вообще, точкой зрения того, кто только что пришел к философии, не определив себя сверх этого к чему-нибудь еще. Но и на этой точке зрения, даже если все остальные предварительные определения и объяснения еще удерживаются, можно осознать, что среди всех наук философия единственная, которая не может ни от какой другой науки получить свой предмет, которая дает его сама себе, должна его сама себе определить, стало быть, также и сама себе добыть. Ведь философия вообще есть наука, ничего не оставляющая без рассмотрения, во всем доходящая до последних оснований, следовательно, и свой предмет она должна сначала заполнить и обосновать, так как не может позволить дать его себе ни из опыта, ни из какой-то иной, высшей науки, ни в качестве некоего чисто случайного предмета. Находясь на этой точке зрения, можно сказать, что отыскание и обоснование ее предмета должно быть первым делом философии. Математика по поводу своего предмета может сослаться на всеобщую потребность или философию. Никто не требует,

чтобы она сама оправдывалась в нем. Философия же должна сперва разыскать свой предмет. А раз она ищет *свой*, т. е. *ей* в особенности причитающийся, предмет, она не может быть уже заранее занята исключительно им, она заранее вообще *ничего* не может исключать, она должна пройти через все возможные предметы, чтобы посредством исключения и устранения всех остальных добраться до *того*, который она *сама себе* возьмет в качестве предмета *своего* познания. Но и эти возможные предметы она не вправе воспринимать случайно, например так, как они встречаются в опыте, не вправе и их позволять давать себе откуда-то извне, и *ими* она должна *овладеть*; овладеть не только их *содержанием*, но в то же время их полным перечнем и последовательным порядком. А это она в состоянии осуществить, лишь исходя из *всеобщей* возможности, следовательно, из сущего только как непосредственного содержания разума, и обнаруживая, каким образом, исходя из него, все приходит в бытие, что в бытии первое, что следующее и т. д., причем для нее каждое предыдущее должно служить ступенью к последующему. Но этим она с самого начала, когда она еще должна разыскать и добыть свой предмет, заняла позицию возможности или всеобщего *grius* и, соответственно этому, априорное положение по отношению ко всему бытию. А это положение есть именно положение рациональной, или негативной, философии, из чего явствует, что философия, если она хочет описать весь свой круг, безусловно, может начаться только как рациональная философия. В результате данного продвижения она придет к последнему (*Letztes*), за пределы которого она не сможет продолжиться и по поводу которого не сможет отослать к опыту таким же образом, как по поводу всего предыдущего. Ибо в опыте находится лишь то, что выходит за пределы чистого мышления, а то последнее уже не может быть (эмпирическим) *вне* мышления, и в этом последнем она лишь теперь распознаёт

*свой*, ей в особенности причитающийся предмет. Это последнее есть стоящее над бытием, больше не переходящее в бытие, есть то, что мы называли самим сущим; оно больше не есть просто сущее, а есть само сущее, сущее в его истине и поэтому то, чего, собственно говоря, желали с самого начала — не просто *cognoscibile*<sup>1</sup> (ибо таковым является и все остальное), но *maxime cognoscendum*,<sup>2</sup> больше всего стоящее познания, τὸ μάλιστα ἐπισητόν,<sup>3</sup> если воспользоваться применительно к этому случаю данным выражением Аристотеля, которое он, правда, употребляет в отношении чего-то другого. Оно есть не только больше всего стоящее знания, но и знаемое самым совершенным образом, т. е. в самом чистом знании, потому что оно по своей природе есть *всецело* сущее, не потенция, но целиком акт, чистая действительность, в то время как все остальное (переходящее а *potentia ad actum*) именно на этом основании может быть лишь смешано из небытия и бытия (из потенции и акта), отсюда может быть лишь предметом смешанного из знания и незнания, стало быть, нечистого, несовершенного знания, которое мы как раз и называем эмпирическим. Каким образом все эмпирически познанное настолько же познано, насколько и не познано, можно очень легко показать, так как его по *природе* можно знать лишь частично, между тем как то, в чем подразумевается чистый акт, есть не смесь *potentia* и *actus*, а чистое ἐνεργεῖα ὄν Аристотеля, *всецело* сущее, в котором нет совершенно ничего от небытия, т. е. от непознаваемого. Оно, таким образом, необходимо есть и *всецело* познаваемое: как παντελῶς ὄν,<sup>4</sup> согласно платоновскому выражению, также и παντελῶς γνωστόν,<sup>5</sup> как *всецело* сущее также и *всецело* познаваемое, и точно так же, как оно есть больше всего стоящее познания, оно есть и больше всего, даже единственно достойное *существования*. Ведь все остальное, что негативная философия отдает другим наукам для действительного познания, лишь, так сказать, допу-

щено к бытию в перспективе достичь этого последнего, положено как ступень к нему и как предшествующий ему момент не имеет никакого значения само по себе, поэтому и никакой истины в себе, а имеет его лишь в отношении к этому последнему.

Таким образом, это только в чистом знании знаемое, потому как единственно *всецело* сущее, философия, после того как она подступила к нему, так же мало предоставит для действительного познания какой-либо *другой* науке, как сама может оставить его непознанным; она, напротив, оставит на *него* право за собой *как* на свой собственный предмет, по сравнению с которым всем предшествовавшим она не придала значения как для нее не-сущим; в качестве такового она будет его привлекать, чтобы с его помощью действительно познать то, что, как можно осознать непосредственно, разумеется, уже не может происходить на той же самой линии, а только в новой, совершенно заново начинающейся науке. Тем самым, следовательно, заканчивается та функция философии, в которой она, как *теперь* ясно, была наукой всех наук, взаимную суперпозицию которых она, следуя надежному, при надлежащем применении даже безошибочному методу, может представить так же, как, к примеру, геолог — взаимное подчинение и главенствование слоев, из которых составлено тело Земли. Как наука всех наук она имеет следующую особенность: полагать *действительное* знание не в себе самой, а в науках, наукой которых она является. Значит, она и в этом отношении есть незнающая, и в этом смысле есть негативная наука. Но с этого момента она больше не полагает знание вне себя, а полагает его в себе самой и больше не есть незнающая, но сама есть знающая, следовательно, позитивная наука, хотя она и как *последняя*, и как *первая* есть философия, как негативная наука потому, что *ищет* то, что преимущественно, больше всего следует знать, как позитивная потому, что должна действительно

познать найденное, предмет высшего знания, σοφία, и видит свою достойную изумления задачу в том, чтобы доказать то, что было последним (Letzte) негативной науки и что по отношению ко всему остальному существующему есть сверхсуществующее, не лишь как высшую идею, но как действительно существующее.

Прежде чем мы полностью уйдем от донныне рассматривавшейся противоположности, можно еще следующее установить согласно этим определениям касательно различия обеих. В негативной науке все находящееся между началом и концом есть лишь относительно истинное, следовательно, не в самом деле, по-настоящему истинное, само истинное; несмотря на то, что каждый момент истинен как точка пути к истинному, он не есть само истинное, само сущее. Обладая истинным лишь в конце, негативная наука сама еще не будет в истинном, стало быть, и истинной философией, хотя по этой причине еще не будет и ложной (ведь она все-таки находится на неизменном пути к истине). По сравнению с истинной наукой, той именно, которая имеет истинное не в конце, а сама пребывает в истинном, негативная наука, взятая изолированно, или сама по себе, не сможет претендовать на имя «философия»; данного имени она будет достойна лишь благодаря своему последнему моменту, благодаря связи с позитивной наукой. Это очень важный пункт, который только и ведет к полному уничтожению того дуализма касательно философии. Ибо негативная философия сама по себе еще не есть философия, она такова лишь в своей связи с позитивной. Она всегда по сравнению с позитивной наукой будет довольствоваться именем первой науки (πρώτη ἐπιστήμη). Если же она довольствуется именем первой науки (каковой она является как наука всех наук), позитивной науке она присвоит имя высшей науки, и подобно тому как то, из чего исходит негативная философия, что есть до бытия, есть лишь *primum cogitabile*,<sup>6</sup> то, что находится над бы-

тием (в *этом* смысле, конечно, и до бытия) и что составляет задачу позитивной философии, будет *summum cogitabile*.<sup>7</sup> Все остальные науки находятся посредине между ними — *первой* и *высшей* науками, и если философия как негативная им всем предшествует, то она же как позитивная точно так же всё замыкает, так что философия обнимает собой весь круг наук.\* В этом последнем осознании необходимого продвижения к *позитивной* философии состоит отличие как от Канта, так и от философии тождества, насколько она развивала себя раньше. Если Кант в конце своей критики все позитивное (догматическое) удаляет из разума, то же самое происходит и со стороны правильно понимаемой негативной философии; ее отличие от Канта заключается лишь в том, что она исключает позитивное *позитивно*, т. е. в то же время *полагает* его в каком-то другом познании, чего Кант не делал. Хотя мы несомненно понимаем, что философия свершается лишь в двух науках, однако сейчас видимость двух различных, существующих рядом друг с другом философий, которую, разумеется, следовало бы назвать скандалом в философии, исчезла при помощи последнего разъяснения. Обнаружилось, что негативная философия должна полагать позитивную, но, *полагая* ее, она саму себя превращает лишь в сознание последней и *постольку* уже не есть нечто *вне* ее, но сама принадлежит ей; стало быть, все же

\* Негативная философия есть лишь *philosophia ascendens*<sup>8</sup> (поднимающаяся снизу вверх), относительно которой можно непосредственно осознать, что она может иметь только логическое значение, позитивная же философия есть *philosophia descendens*<sup>9</sup> (спускающаяся сверху вниз). Следовательно, обе *вместе* только и совершают круг философии целиком, равно как этот дуализм, если бы он еще нуждался в дальнейшем объяснении или толковании, можно было бы очень легко свести к установившемуся в школах делению теоретической философии на логику и метафизику, ввиду того что первая, по существу, есть лишь логика (логика становления), а все поистине метафизическое полностью достается второй (позитивной философии).

есть только одна философия. Где дело заключается в изложении позитивной философии, там будет иметь место и негативная, но только в этой связи и в таком случае, конечно, как введение, а отсюда в сокращенном и сжатом виде; однако это не отменяет ее претензии на то, чтобы быть представленной в качестве самостоятельной науки. Бесспорно, именно рациональная философия должна будет занять место прежней школьной философии и вообще освятить как все научное исследование в целом, так и каждое в отдельности. Как наука чистого разума, как изобретение человеческого духа, произведенное лишь его собственными средствами, сотканное из его собственной материи, она, однако, всегда будет стоять впереди и утверждать свое собственное достоинство.

Когда она называет себя наукой разума, это — гордое имя, которым она вправе себя украсить. Но что есть ее содержание как таковое? В сущности говоря, лишь постоянное *опрокидывание* разума. А ее результат? Лишь то, что разум, в какой мере источником и принципом он берет только самого себя, не способен ни к какому *действительному* познанию. Ибо то, что для него лишь постоянно становится одновременно сущим и познаваемым, есть выходящее за пределы разума, которое он поэтому вынужден уступать *другому* познанию, а именно опыту. В этом продвижении вперед разум, следовательно, ничего не имеет для *себя*, видит только, как *исчезает* от него его содержание, и даже тем одним, что остается, *он* — сам по себе — не может ничего начать, а также не может ничего познать с его помощью. Поскольку позитивная философия познает то, что в негативной осталось непознаваемым, постольку именно она вновь выпрямляет *согбенный* в негативной философии разум, содействуя ему в действительном познании того, в чем он узнал свое единственно *пребывающее* и неотъемлемое содержание. Если бы негативная философия оставалась



одна и сама по себе, она бы для *самого* разума не имела никакого позитивного результата, познающий разум как раз в отношении своего собственного содержания оставался бы неудовлетворенным и ни с чем. А поэтому негативная философия торжествует в позитивной как наука, в которой мышление лишь теперь действительно достигло своей цели, после того как оно освободилось от своего непосредственного, т. е. случайного, содержания, вследствие этого овладело своим необходимым содержанием и в отношении него сейчас осознает себя свободным; прежде оно не было в отношении него свободным потому, что случайное содержание находилось как бы между разумом и его необходимым содержанием. Таким образом, в своей истине, т. е. будучи *философией*, негативная философия сама позитивна, так как полагает последнюю вне себя, и нет больше *никакого* дуализма. *Первой* целью с самого начала была позитивная философия. История показывает, сколь позднего происхождения все чисто рациональные исследования и как рано человеческий дух занялся представлениями, которые с рациональной точки зрения трансцендентны. Позитивная философия — та, к которой всегда и изначально стремились, однако поскольку ее не достигали или искали на ложном пути, она вызывала *критику*, из которой затем в свою очередь таким образом, как я показал, произошла негативная философия, имеющая ценность и значение именно лишь как негативная, т. е. в какой мере она не хочет сама быть позитивной, а полагает позитивную вне себя. Последняя могла бы начаться сама по себе, ибо исходит из абсолютного *primum*, из благодаря самому себе достоверного начала, поэтому имеется лишь ее собственная воля на то, если она предпосылает себе негативную философию; последняя — негативная — также могла бы быть сама по себе и ничего не знать о позитивной, если только была бы в состоянии поступиться всяким действительным познанием, но как она

могла бы это сделать, если она определяет себя как *философию*? Тогда она должна была бы прекратить называть себя философией, как Кант свою *критику* назвал не философией, а именно критикой. Если она называет себя философией, каким образом она сможет противостоять требованиям, всеми связываемым с этим? От нее потребуют *действительного* Бога, а не одну только его идею. Как раздобудет она этого Бога, который в ней остается непознаваемым? Быть может, она сперва скажет: Бог, который есть *в* разуме, есть лишь *идея*, должен стать для нас действительным при помощи *чувства*. Но каким образом, если кто-либо, кто именно этого банкротства разума и хотел, поскольку ему в своих мыслях надобно быть ограниченным чувственным миром, использует ссылку на чувство, чтобы показать, что действительный Бог есть-де именно лишь создание нашего чувства и сердца, нашей силы воображения, но отнюдь не что-либо объективное, каким образом тогда не только христианству, но и *всякой* религиозной идее якобы принадлежит, самое большее, психологическое значение? (Право, удивительно, когда сейчас противятся этому результату, после того как прежде восхваляли и даже признавали христианскими философами Якоби и других, также не знавших никакой другой философии, кроме *рациональной* и могущей быть лишь негативной, за ссылку на чувство, для которого одного якобы и может существовать Бог, тогда как разум умеет-де его только отрицать.) Найдут ли лучшим другой способ, каким исключительно негативная философия еще может самостоятельно иметь действительного Бога? Я имею в виду *то* воззрение, что Бог осуществляется единственно благодаря развитию *человеческого* духа, его продвижению к все большей свободе, т. е., по существу, к все большей негативности, что Бог, следовательно, *вовсе не* существует вне человеческого сознания, что человек, в сущности, есть Бог, а Бог — всего лишь человек, что впо-

следствии даже обозначали как очеловечивание Бога (которому соответствовало обожествление человека). Если видишь, до какого безудержного опьянения дошло это стремление достичь с помощью якобы чисто рациональной философии даже христианских идей, то хотелось бы вместо того, чтобы говорить, что позитивная философия предпосылает для своего обоснования негативную, скорее сказать наоборот, что негативная только и обосновывается позитивной, потому что она при помощи последней только и утверждается в своей позиции и получает возможность оставаться у себя, самой себе равной и в своих естественных границах.

Я уже сказал, что негативная философия останется преимущественно философией *школы*, позитивная — философией *жизни*. Только обе вместе и дадут полное посвящение, которого должно требовать от философии. Как известно, при элевсинских посвящениях различались Малые и Великие мистерии, первые считались подготовительным этапом ко вторым. Еще неоплатоники называли аристотелевскую философию Малыми мистериями философии, платоновскую — Великими; здесь имеется несоответствие: платоновская философия не может следовать за аристотелевской, как Великие мистерии следовали за Малыми. Однако же позитивная философия является необходимым следствием верно понимаемой негативной и, таким образом, можно сказать, что в негативной философии справляются Малые, в позитивной — Великие мистерии философии.

Теперь осталось еще только более подробно показать переход к *принципу*, к началу позитивной философии, и притом исходя из негативной.

Не действительно существующим, а могущим существовать занята рациональная философия. Однако последнее (Letzte), что может существовать, есть потенция, которая больше не есть потенция, а, поскольку она — само сущее, есть чистый *акт*; мы могли бы ее поэтому назвать *сущей* по-

тенцией. Это последнее пока есть лишь понятие в негативной философии. Правда, можно задать вопрос и все еще a priori усмотреть, *каким образом* это последнее может существовать. Здесь тотчас же представляется, что потенция, которая есть не потенция, но которая сама есть акт, есть не посредством перехода a potentia ad actum; *если* она существует, то она может *быть* только a priori, иметь бытие в качестве *prius*; по этой причине мы могли бы ее также назвать перевернутым могущим быть, а именно таким могущим быть, в котором потенция есть *posterius*, а акт — *prius*.

До этой мысли, что в наивысшем акт есть первое, а потенция — последующее, в *общем* дошла еще прежняя метафизика, однако она неверно, даже превратно использовала данную мысль об опережающем всякую потенцию бытии в онтологическом доказательстве (которое называется онтологическим, так как должно было вестись от одной лишь *сущности* Бога a priori и без того, чтобы вовлекалось что-нибудь из опыта). Онтологическому аргументу пробовали давать различные формулировки именно потому, что он принимался за преимущественно метафизический и как бы *argh*<sup>10</sup> так называемой рациональной теологии. Лейбниц также попытался свести его к неопровержимому, по его мнению, силлогизму. Но и в последнем вся сила основывается на следующей дефиниции Бога: *Deus est ens, ex cuius essentia sequitur existentia*.<sup>11</sup> Однако из сущности, из природы, из понятия *Бога* (это — лишь равнозначные выражения) во веки следует только то, что Бог, *если* он существует, должен быть a priori существующим, иначе он не может существовать; но то, что он существует, из этого не следует. Если же под *ex cuius essentia sequitur existentia* понимают именно лишь само *необходимо* существующее, *т. е. насколько оно только таково*, что при нем не думают больше ни о чем, кроме того, что оно есть именно существующее, то для его существования, разумеется, не требуется никакого доказательства; было бы

нелепостью относительно того, что помышлено именно лишь как в буквальном смысле существующее, стремиться доказать, что оно существует. Однако то, что есть ничто, что не имеет никакого другого *понятия*, кроме как быть именно существующим (и этим, опережающим свое понятие, начинается позитивная философия), еще никоим образом не есть Бог, как это можно без труда увидеть у Спинозы, высшее понятие которого есть как раз это *только лишь* существующее, им самим описываемое так: *quod non cogitari potest, nisi existens*,<sup>12</sup> в чем не мыслится совершенно ничего, кроме именно существования; и хотя Спиноза называет его Богом, оно не есть Бог, а именно Бог в том смысле, в каком Лейбниц и защищавшаяся им метафизика понимали слово «Бог». Ошибка Спинозы, если только его приходится признать правым в том, что единственное позитивное, из чего можно исходить, есть именно это только лишь существующее, заключается в том, что он тотчас же полагает его равным Богу, не показав, каким образом это должна сделать истинная философия, каким образом можно от только лишь существующего как *prius* добраться до Бога как *posterius*, т. е. не показав, как именно это только лишь существующее, которое постольку не есть *Бог*, хотя и не *natura sua*,<sup>13</sup> ибо это невозможно, однако действительно, *actu*, в соответствии с действительностью, а *posteriori* есть Бог. Спиноза в такой мере пришел к глубочайшему основанию всей позитивной философии, однако его ошибкой являлось то, что он не сумел двинуться от него дальше.

Старейшей (ансельмовской) формулировкой онтологического доказательства была следующая: высшее, превыше которого ничего нет, *quo majus non datur*,<sup>14</sup> есть Бог, но высшее не было бы высшим, если бы не существовало, ибо тогда мы могли бы представить себе некую сущность, которая превосходила бы его в существовании, и оно уже не было бы высшим. Но что означает это, как не то, что в выс-

шей сущности мы уже помыслили существование? Стало быть, конечно, высшая сущность *существует, можно заметить, если* имеется некая высшая сущность в том смысле, что она включает в себя существование; тогда то положение, что она существует, разумеется, есть всего лишь тавтология. В декартовской формулировке совершённый в онтологическом доказательстве паралогизм (ведь оно — лишь формальная ошибка) можно выявить еще более формально следующим образом. С сущностью Бога не совместимо чисто случайное существование, такова посылка; в ней, стало быть, речь идет лишь о необходимом существовании, т. е. *о способе* существования, сообразно чему в заключении речь может идти не о существовании вообще, а тоже только о необходимом существовании, только *о способе* существования. Это совершенно ясно. Значит, заключение может звучать лишь таким образом: следовательно, Бог существует необходимым образом, *если* только он существует, что, стало быть, все еще оставляет нерешенным, существует он или нет. Но как ни мало онтологический аргумент, который я привел лишь из-за его связи с основной мыслью позитивной философии, мог доказать существование Бога, тем не менее он, верно понятый, должен был бы привести к началу позитивной философии. «Бог не может существовать случайно» означает: он не может существовать *per transitum a potentia ad actum*,<sup>15</sup> в противном случае он не был бы *сущей* потенцией, прямой возможностью быть, как мы еще можем сказать; значит, *если* он существует, он может быть сущим только в себе самом и как бы *до* себя самого,\* т. е. *до* своего божества; но если он *до* своего

\* Говорить «an und für sich» (таким образом, что «an sich» и «für sich» обозначают различные понятия<sup>16</sup>) неправильно (что уже было ранее однажды отмечено, ср.: Philosophie der Mythologie. S. 28). Это противоречит уже одному духу немецкого языка, любящему соединять в подобных оборотах речи лишь синонимы, а не несовместимые выражения.

божества есть сущее, то именно поэтому он есть прямо, вперед своего понятия, следовательно, и всякого понятия, *сущее*. Таким образом, не из понятия Бога я исхожу в позитивной философии, как это пытались делать прежняя метафизика и онтологический аргумент, но как раз от этого понятия, понятия *Бога*, должен я отказаться, чтобы отправиться от только лишь существующего, в котором не мыслится совершенно ничего, кроме именно голого существования, и посмотреть, можно ли, исходя из него, добраться до божества. Значит, я не могу, собственно говоря, доказать существование Бога (причем я бы исходил, например, из понятия *Бога*), но вместо этого мне дано понятие до всякой потенции и потому несомненно существующего. Я называю его несомненно существующим. Сомнение есть повсюду, где имеются два случая, две возможности; именно поэтому самим по себе сомнительным является потенция, которая может быть и не быть. Сомнительным, ненадежным также является бытие всех вещей, которые произошли из потенции и которые хотя и *есть* теперь, как мы говорим, однако чисто случайно, стало быть, не имея возможности прекратиться, а также не имея возможности быть, и находятся в постоянной опасности не быть. А из *того* сущего, из которого исключена всякая *потенция*, являющаяся единственной почвой всякого сомнения, именно по этой причине исключено и всякое сомнение; оно есть несомненно существующее и может (как свободное от всякой потенции) также быть только отдельным существом (*Einzelwesen*), отдельным существом, как никакое другое.

С *понятием* Бога, каким оно является в конце негативной философии, мне *одновременно* дано *grius* божества. А это *grius само по себе* есть неопровержимо, несомненно достоверное, от которого я поэтому могу отправиться также и самого по себе — даже если я отказываюсь от понятия *Бога*. Стало быть, хотя я и не могу исходить из понятия *Бога*, что-

бы доказать существование Бога, однако я могу отправиться от понятия только лишь несомненно существующего и, наоборот, доказать божество несомненно существующего. Если божество есть «*что*», сущность, потенция, то я здесь иду не от потенции к бытию, а наоборот, от бытия к сущности, бытие здесь составляет *prius*, сущность — *posterius*. Но этот переход невозможен без переворачивания, без того, чтобы не изменить направление исходившей из возможности быть науки в целом, порвать с ней и начать совершенно сначала, значит, начать новую науку, которая есть именно позитивная философия.

Обычно довольствуются тем, что называют Бога необходимо существующей сущностью, но это неточно. Истинное отношение таково: высшая сущность (высшее, что может быть, которое постольку, конечно, есть и высшая потенция), одним словом, Бог, *если* он существует, *может* быть только необходимо существующим. Это выражение показывает, что Бог есть не лишь необходимо сущее, но что он *необходимо* есть необходимо сущее; а это — существенная разница. Как могущее быть только круглым есть необходимо круглое, так и могущее быть только необходимым, как Бог, есть необходимо необходимо сущее. Это просто необходимо сущее, о котором знает один Спиноза, есть не Бог, однако же *prius* божества. Если Бог — я прошу *вас* четко это усвоить — может существовать *только* необходимо, то и одно только необходимо существующее есть то, что *может* быть Богом. А лишь то, что *может* быть Богом, *постольку* является *prius* Бога, разумеется, не *prius* его бытия, а *prius* его бытия Богом, его божества. Этому определению, в соответствии с которым речь идет о *prius* божества, нельзя противопоставить старое изречение: *in Deo nil potentiale*,<sup>17</sup> оно, напротив, говорит в нашу пользу, ибо в нем сказано, что в Боге нет никакой потенции, как в случайно сущем, которое скорее возможно, чем действительно (в Боге все наоборот). В положении «*In*



Deo nil potentiale» говорится, что Бог a priori не есть, как все остальное, *потенция*, что он a priori есть акт; значит, мы, скорее, согласны с тем принципом, ибо то, что мы здесь в позитивной философии называем prius божества, есть не потенция, а акт; мы исключаем все потенциальное в только что указанном смысле как *предшествующее акту*. Если Бог имеет свое prius в actus, то свое божество он будет иметь в потенции, в том, что он есть potentia universalis,<sup>18</sup> в качестве таковой сверхсущее, *Господь* бытия. Но именно поэтому, чтобы действительно добраться до Бога, т. е. доказать (насколько это возможно) действительное существование божества, мы должны исходить из того, что я назвал *только лишь* существующим, из непосредственно, просто необходимо сущего, которое необходимо, потому что опережает всякую потенцию, всякую возможность.

Я прошу отметить: исходный пункт есть лишь необходимо сущее, я не говорю: необходимо сущая *сущность*, ибо этим было бы уже слишком много сказано; именно при этом необходимо сущем *должно* думать только о существовании.

До этого понятия необходимого, вперед всякого понятия существующего еще может добраться и негативная философия, или, скорее, это она привела нас в своем последнем выводе, являющемся лишь исправленным заключением онтологического доказательства, к данному понятию *чисто, только лишь* существующего. Соответственно этому могло бы показаться, будто позитивной философии начало дано все же с помощью негативной, будто позитивная философия все-таки обоснована негативной. Но это не так, потому что именно вместе с *чисто, только лишь*, без предшествующей потенции существующим, вместе с в этом смысле сущим философия пришла к тому, что не нуждается совершенно ни в каком обосновании, природа чего даже исключает всякое обоснование. Ибо оно не было бы тем существующим, кото-

рое есть абсолютное *prius*, если бы до него можно было добраться, исходя из чего-нибудь еще; ведь тогда это другое было бы *prius*. Природа только лишь сущего заключается именно в том, чтобы быть, независимо ни от какой идеи, следовательно, и от заключительной идеи негативной философии. Только лишь существующее поэтому само собой отделяется от предпосылки, которую оно лишь случайным образом имело в предшествовавшей философии, и точно так же позитивная философия, отказываясь, как я выразился, от понятия и удерживая лишь *чисто* сущее, сущее без всякого «что», отделилась от негативной философии; *этим* принципом, принципом только лишь существующего, *она могла бы* начаться и совершенно сама по себе, даже если бы ей не предшествовала никакая рациональная философия. По крайней мере, я не знаю того, чтобы у Спинозы оспорили право начинать прямо с бесконечно существующего, ведь и бесконечно существующим мы можем назвать то, бытие чего не ограничено никакой предыдущей потенцией. Только, лишь существующее есть именно то, чем подавляется все, что могло бы взять свое начало из мышления, есть то, перед чем немеет мышление, перед чем склоняется сам разум, ведь мышление занято лишь возможностью, потенцией, следовательно, там, где она исключена, мышление не имеет никакой власти. Бесконечно существующее именно потому, что оно таково, также обезопасено от мышления и всякого сомнения.\* Принципом же не может быть то, что подвержено опрокидыванию, принципом может быть лишь то, что защищено от всякой последующей возможности, стало быть,

\* Хотя помещать перед первым в мышлении *другое* первое в *мышлении* было бы противоречием, однако подчинять первому в *бытии*, постольку превосходящему всякое мышление и как бы перегоняющему его, первое в *мышлении* или мыслить его как *posterius* того противоречием не является. Ведь не потому, что имеется мышление, имеется и бытие, а потому, что есть бытие, имеется и мышление.

несомненно Есть, никогда не могущее погибнуть, всегда и необходимо, что бы ни произошло или добавилось в будущем, остающееся наверху.

Что однажды началось в одном только мышлении, может также лишь в нем продолжаться и никогда не может дойти дальше *идеи*. Что должно достичь действительности, одинаково должно отправиться от действительности, а именно от *чистой* действительности, следовательно, от действительности, предшествующей всякой возможности. Можно было бы возразить, что некую предшествующую всякой возможности действительность нельзя *помыслить*. С этим можно в известном смысле согласиться и сказать, что именно поэтому она есть *начало* всякого реального мышления, ибо *начало* мышления само еще не есть мышление. Действительность, опережающая возможность, конечно, есть также действительность, опережающая мышление, однако именно поэтому она является первым подлинным *объектом* мышления (*quod se objicit*).<sup>19</sup> Но тем важнее вопрос, какое же отношение последний мог бы иметь к разуму, если разум перед ним склоняется. Разумеется, он и *сам по себе* уже имеет отношение к разуму, однако, как явствует из только что употребленного выражения, негативное отношение.

С бесконечно существующим, без сомнения, можно попасть в затруднительное положение, если необходимо объяснить, можно ли его также назвать идеей, понятием разума. Сначала кажется невозможным отказаться называть его идеей, ибо прежде всего представляется, что с ним не связано никакого положения, никакого высказывания. Это только лишь существующее в своем роде есть также само существующее, *αὐτὸ τὸ ὄν*, если только *ὄν* мы понимаем в буквальном смысле. Постольку ему нельзя приписывать бытие *attributive*,<sup>20</sup> что *обычно* есть предикат, здесь есть субъект, само находится на месте субъекта. Существование, которое у всего остального является *accidentiel*,<sup>21</sup> здесь есть суц-

ность. Здесь *quod* стоит на месте *quid*. Следовательно, оно есть чистая идея, и все же оно не есть идея в том смысле, какой имеет это слово в негативной философии. Только лишь сущее есть бытие, в котором, напротив, всякая идея, т. е. всякая потенция, исключена. Мы сможем его, таким образом, назвать лишь перевернутой идеей, идеей, в которой разум положен *вне* себя. Разум может положить сущее, в котором еще ничего нет от понятия, от «что», лишь как абсолютное *вне себя* (*Außer-sich*) (правда, только для того, чтобы после, а *posterion*, вновь обрести его как свое содержание, и, таким образом, одновременно самому вернуться в себя), отсюда разум в этом полагании положен вне себя, абсолютно экстатичен. И кто только ни чувствовал, к примеру, экстатическое спинозизма и всех исходящих из необходимо существующего учений!\*

Кант называет безусловную необходимость, в которой мы, как он говорит, столь нуждаемся как в *носителе всех вещей* (при этом Кант, бесспорно, принимает в соображение тот известный аргумент, что если что-нибудь существует, по меньшей мере существую *я сам*, то должно быть и что-то такое, что существует необходимо, беспричинно), Кант называет безусловную, предшествующую всякому мышлению необходимость бытия настоящей пропастью для человеческого разума. «Даже вечность, — продолжает он, — какой бы ужасающе возвышенной ни изображал ее Галлер,<sup>22</sup> далеко не так захватывает дух, ибо она лишь *измеряет* продолжительность вещей, но не является их *носителем*. Невозможно *отделаться* от мысли, но так же мало можно ее терпеть, что сущность, которую мы представляем себе также и как наивысшую среди всех возможных, как бы говорит самой себе: *я есмь во веки веков, вне меня нет ничего, кроме того, что является чем-то только лишь по моей*

\* Мистик и «что» хочет познать экстатически

воле, *но откуда же есмь я?* Здесь уходит всякая почва из-под наших ног, и величайшее, как и наименьшее, совершенство в зыбком состоянии парит перед спекулятивным разумом, которому ничего не стоит абсолютно беспрепятственно устранить как одно, так и другое». \* Я привожу данные слова потому, что они выражают кантовское глубокое чувство возвышенности этого опережающего всякое мышление бытия, на место которого в наше время было поставлено бытие (хотя и тоже как начало философии, однако) только лишь как момент мышления, в то время как в этой неминуемой, для человеческой природы глубже всего покоящейся мысли речь идет о *том* бытии, которое есть *до* всякого мышления.

Все, что встречается в нашем опыте, мы можем произвести а priori, в одном только мышлении, но так оно есть именно *только* в мышлении. Если бы мы захотели преобразовать это в объективное положение, сказать, что все и само по себе есть только в мышлении, то мы должны были бы вернуться к точке зрения фихтевского идеализма. Если мы хотим чего-то вне мышления сущего, то мы *вынуждены* отправляться от бытия, абсолютно независимого от всякого мышления, опережающего всякое мышление. Об этом бытии гегелевская философия ничего не знает, для этого понятия у нее нет места. Кант, впрочем, мыслит необходимо существующее, насколько оно уже одновременно есть *Бог*, в начале позитивной философии мы должны еще воздержаться от этого и понимать его как *только лишь* существующее, мы отказываемся от понятия *Бога* именно потому, что является противоречием одним *понятием* полагать, с одной стороны, только лишь существующее, с другой, его же уже как *нечто*. В таком случае либо понятие должно

\* Kants Kritik der reinen Vernunft. S. 470, 471. (Hartensteinsche Ausgabe).<sup>23</sup>

было бы предшествовать, а бытие быть следствием понятия, но тут оно уже не было бы безусловным бытием, либо понятие является следствием бытия, тогда мы должны начинать с бытия, без понятия, а именно это мы и хотим проделать в позитивной философии. Но как раз *то самое* в Боге, в силу чего он есть беспричинно существующее, Кант называет пропастью для человеческого разума; что есть это, как не то, перед чем разум останавливается, что его запутывает, по отношению к чему он прежде всего больше ничего из себя не представляет, против чего он бессилен?

Кант еще отличает беспричинную необходимость существования в Боге от вечности, но абсолютная вечность, насколько она уже не *противостоит* времени, но находится до и над всяким временем, сама есть не что иное, как именно это существование, для которого мы не знаем никакого *prīus*, никакого начала. Ведь вечно то, что нельзя опередить никаким понятием, в отношении чего мышление не имеет никакой *свободы*, как в отношении конечного бытия, которое, разумеется, можно опередить мыслью, которое философия может понять а *prīoī*.

Канта поняли бы абсолютно превратно, если бы в упомянутом месте увидели *отвержение* той идеи (беспричинно необходимого существования); что он хочет выразить, так это, скорее, только ее непонятность, ибо он сам проникнут неизбежной необходимостью разума допустить что-то беспричинно сущее. И непонятно ведь оно, это существование, если под непонятным разумеют не а *prīoī* понятное. Последним, а *prīoī* понятным, занята негативная философия, позитивная занимается а *prīoī* непонятным; однако она занимается им только для того, чтобы именно это а *prīoī* непонятное а *posteriorī* превратить в понятное; а *prīoī* непонятное в Боге становится понятным.

Пока разум превращает самого себя в объект (а это направление было ему дано и глубоко внушено Кантом), в ка-

честве своего непосредственного содержания он может находить только бесконечную потенцию бытия; благодаря этому он осознает себя поставленным в априорное положение по отношению ко всему бытию, однако лишь по отношению к конечному; но сам он не может состояться с ним, не может завершить его, не требуя сверхсущего; *последнее* же имеет совершенно иное *prius*, а именно не потенцию, а бытие, и притом *такое* бытие, для которого никакое мышление не может найти основание или начало. Если разум является предметом для самого себя, если мышление обращается на содержание разума, как в негативной философии, то это — нечто случайное, разум при этом не находится в своей чистой субстанциальности и существенности. Если же он находится в *последней* (не уединяется в самого себя, не ищет в самом себе объект), ему как бесконечной потенции познания может соответствовать только бесконечный *акт*. Согласно одной лишь своей *природе* он полагает только бесконечно сущее; наоборот, стало быть, в его полагании разум является словно неподвижным, словно застывшим, *quasi attonita*,<sup>24</sup> но он застывает во все одолевающее бытие лишь *для того, чтобы* благодаря этому подчинению добраться до своего истинного и вечного содержания, которое он не может найти в чувственном мире, как действительно познанного, которым он поэтому теперь также *вечно* обладает.

Бесконечно существующее, следовательно, есть *непосредственное* понятие разума, к которому разуму, от самого себя свободному, т. е. не являющемуся для самого себя объектом, — непосредственному разуму — не нужно сначала добираться при помощи того, впрочем, столь естественного и неминуемого заключения, о котором Кант в своей наивной манере говорит: «В высшей степени примечательно то, что, предполагая, что нечто существует, нельзя избежать вывода, что существует и нечто необходимым обра-

зом».\* Кант называет это естественным, хотя от этого еще не *надежным*, заключением и имеет право применить свою критику к космологическому доказательству, стремящемуся, регрессивно восходя от условия к условию, подняться к безусловному; но прямо, *непосредственно* положенное понятие необходимо существующего как раз исключает всякую критику. Критика какого-либо понятия ставит под сомнение возможность его предмета. Однако, как уже было отмечено, было бы нелепостью спрашивать, *может* ли существовать необходимо существующее, хотя такой вопрос был поставлен. Ведь, если бы оно только *могло* существовать, оно не было бы необходимо существующим. Оно — необходимо существующее именно потому, что исключает всякую *предварительную* возможность, опережает всякую возможность. Понятие необходимо существующего как результат доказательства, в частности, космологического, можно подвергнуть критике, но прямо, непосредственно выставленное у Спинозы, это понятие никто критике подвергнуть не смог, как никто не в состоянии уклониться от него, но каждый должен ему покориться. Только в этом понятии, а не в самой системе, заключается так называемая неопровержимость спинозизма.

Не менее бессмысленным, чем вопрос, *может* ли существовать необходимо существующее, был бы и такой вопрос, *что за сущность* может быть необходимо существующим, какие свойства эта сущность должна была бы иметь, чтобы быть необходимо существующим? Это, в сущности говоря, имело место в космологическом аргументе, где сперва доказывают неизбежное допущение необходимо существующей сущности, а затем пытаются показать, что этой необходимой существующей сущностью одновременно может быть только самая совершенная из всех, т. е. Бог.

\* Ibid. S. 472.<sup>25</sup>



Нелепо спрашивать: что за сущность *может* существовать необходимо, ибо этим я допускаю, что необходимо существующему предшествует сущность, «что», возможность, между тем как я, напротив, должен полагать его как *только лишь* существующее, в котором еще ничего из сущности, из «что» нельзя понять.

В том способе, каким старая метафизика трактовала данное понятие, постоянно возникало заблуждение вследствие того, что чистому понятию необходимо существующего, в котором еще ничего от сущности не должно было бы мыслиться, уже приписывали сущность (а именно божество) и не отказывались совершенно от *понятия*, чтобы добраться именно до только лишь сущего, как мы учили раньше. Кант в своей критике космологического аргумента говорит, что вся задача (трансцендентального идеала) вращается вокруг того, чтобы или к абсолютной необходимости подыскать понятие, или к понятию какой-нибудь вещи подыскать ее абсолютную необходимость. «Если можно, — продолжает он, — сделать одно, то и другое должно быть осуществимым, ибо абсолютно необходимым разум признает только то, что необходимо по своему *понятию*».\* Что касается последнего [члена кантовской альтернативы], то я отвергаю, чтобы какая-нибудь сущность на основании своего понятия постигалась как необходимая; ведь если эта сущность — Бог, то на основании его *понятия* можно постичь не то, что он необходимо существует, а то, что он *может быть только* необходимо существующим, следовательно, что он необходимо есть необходимо существующее, *если* только он существует, но отсюда не следует того, что он существует. Если же речь идет о просто необходимо существующем, то опять-таки нельзя сказать, что существование *следует* из его понятия, ибо его понятие заключа-

\* Ibid. S. 470.<sup>26</sup>

ется в том, чтобы быть именно *только лишь* существующим; существование здесь не является следствием понятия или сущности, но существующее здесь само есть понятие и само есть сущность.

Что же касается второго члена кантовского «или — или» (первым было то, что к понятию какой-либо сущности подыскивается необходимое существование — это происходило в онтологическом аргументе, вторым — то, что к абсолютной необходимости, наоборот, подыскивается понятие), то это было бы, собственно говоря, делом позитивной философии, которая, отпавляясь от необходимо существующего (как еще не имеющего понятия *grius*), старается добраться до *понятия*, сущности (до *Бога*) как *posterius*. Как видно, это — путь, прямо противоположный пути онтологического аргумента; однако чтобы пойти по нему, необходимо сначала решиться на понятие *только лишь*, просто сущего и полностью уничтожить ложную зависимость, в которой данное понятие в прежней метафизике удерживалось от идеи Бога. Ибо необходимо существующее есть необходимо существующее не потому, что оно — Бог; ведь тогда оно не было бы необходимо, беспричинно существующим, потому что в понятии Бога была бы найдена *причина* необходимого существования. Необходимо существующее существует как раз-таки не вследствие предшествующего понятия, а *само собой*, как некогда это выражали, *a se*,<sup>27</sup> т. е. *sponte*,<sup>28</sup> *ultra*,<sup>29</sup> без предшествующего основания. Вот в чем, стало быть, загвоздка прежней метафизики, преодолеть которую можно лишь посредством того, что оба понятия удерживаются раздельно. Кант был тем более близок к этому разрешению, что он признал, с одной стороны, неизбежность необходимо существующего непосредственным понятием разума, с другой — понятие высшей сущности последним, непреходящим содержанием разума. Таким образом у Канта абсолютно *имманентное* понятие, понятие

высшей сущности (ибо *все остальное лишь* относительно имманентно, почему оно может перейти в бытие) и абсолютно *трансцендентное* понятие (необходимо существующего) имеются лишь как несвязанные *рядом* друг с другом, *оба* как понятия разума, без того чтобы он мог объяснить это бытие рядом. Здесь в кантовской критике действительно существует пробел. Но оба понятия должны граничить друг с другом, так как первое (понятие высшей сущности) является концом негативной философии, второе (понятие необходимо существующего) — началом позитивной. Сопоразно этому, оба понятия, разумеется, также связаны как в той, так и в другой философии, однако в каждой по-разному; в негативной таким образом, что говорится: высшая сущность, *если она существует*, может быть сущим только а priori, следовательно, она должна быть необходимо существующим, должна быть вперед своего понятия, стало быть, и всякого понятия, *сущим*. Это — единственная истина, которая остается от онтологического аргумента. В позитивной философии они связываются *таким* образом, что говорится: необходимо существующее (а именно просто необходимо существующее) *есть* — не необходимо, а *фактически* — необходимо необходимо-существующая сущность, или Бог; и это доказывается а posteriori уже указанным способом, а именно тем, что говорится, что если необходимо существующее *есть Бог*, то такие-то и такие-то следствия — мы будем говорить а, b, c и т. д. — будут *возможны*; теперь же согласно нашему опыту а, b, c и т. д. существуют действительно, следовательно, — необходимое заключение — необходимо существующее *действительно* есть Бог.

Я только что назвал только лишь, без предварительной потенции, сущее абсолютно трансцендентным понятием. Начиная с Канта об имманентном познании, имманентном знании и мышлении так много говорилось в благоприятном

духе, о трансцендентном, напротив, в неблагосклонном, что последнее нельзя упоминать без своего рода опасения или страха. Но этот страх уместен только если находишься на точке зрения бывшей метафизики, которую мы преодолели. Обдумайте следующее. Всякое трансцендентное, по сути дела, относительно, оно *есть* только в отношении к тому, что трансцендируется. Если я от *идеи* высшей сущности заключаю к ее *существованию*, то это — трансцендирование, я сначала положил идею, а теперь хочу от нее перебраться к существованию; здесь, таким образом, имеется трансценденция. Если же я из опережающего всякое понятие *исхожу*, то здесь я ничто не перешагиваю, а напротив, если это бытие называется трансцендентным, и я в нем продвигаюсь к понятию, то я перешагиваю трансцендентное и *таким образом* вновь становлюсь имманентным. Трансценденция старой метафизики была лишь относительной, т. е. нерешительной, половинчатой, причем одной ногой все-таки хотели оставаться в понятии. Трансценденция позитивной философии абсолютная и именно поэтому — *не* трансценденция в том смысле, в каком ее запрещает Кант. Если я сначала сделал себя имманентным, т. е. замкнул в чистое мышление, то затем трансценденция, по крайней мере, возможна; но если я начинаю с трансцендентного (как позитивная философия), то ведь нет ничего, что бы я перешагивал. Кант запрещает метафизике трансценденцию, однако он запрещает ее только догматизирующему разуму, т. е. разуму, стремящемуся, исходя из *себя*, при помощи заключений достичь существования, но он не запрещает (ибо об этом он не подумал, эта возможность ему вовсе не представилась), наоборот, отправляясь от *только лишь*, следовательно, бесконечно *существующего*, добираться до понятия высшей *сущности* как *posterius*. Между тем, как мы говорили ранее, разум, конечно, может положить то *только лишь* сущее ( $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma\ \acute{\omicron}\nu^{30}$ ) абсолютно *вне* себя (только пото-

му, что в нем нет ничего от понятия, что оно противоположно всякому понятию), но все же разум полагает его лишь с намерением вновь превратить в содержание разума то, что находится вне разума и над ним: оно станет им, именно будучи a posteriori Богом (познаваясь как Бог). Разум полагает не имеющее понятия бытие, чтобы от него добраться до понятия, он полагает трансцендентное, чтобы преобразовать его в абсолютно имманентное и чтобы иметь это *абсолютно* имманентное одновременно как существующее, что возможно лишь этим путем, ведь абсолютно имманентное он имеет уже в негативной философии, однако не как существующее.

Чистая или бесконечная потенция (начало негативной философии) есть *тождественное* с мышлением содержание и на том основании, что оно не приходит к мышлению (ибо оно тождественно с ним), может только выходить из мышления. *Только лишь* сущее, напротив, есть содержание, не тождественное с мышлением, даже прежде всего его исключаящее, но именно поэтому это содержание может и должно быть сначала приведено к мышлению — *потому что* первоначально находится вне его. Бог не есть, как многие себе представляют, трансцендентное, он есть трансцендентное, сделанное имманентным (т. е. содержанием разума). В том, что это было упущено, заключается великое недоразумение нашего времени. Как я уже сказал, а priori непонятное бытие, потому как никаким предшествующим понятием не опосредованное, в Боге становится понятным, или в Боге приходит к своему понятию. Бесконечно существующее, которое разум не может утаить в себе, в Боге становится для него имманентным.

До сих пор мы называли негативную философию преимущественно наукой разума. Это может породить иллюзию, будто бы позитивная философия является противоположной разуму наукой. Истинное же отношение таково: в

первой разум исходит из своего непосредственного, однако случайного содержания, от которого как случайного он постепенно освобождается, чтобы в необходимом продвижении достичь своего пребывающего содержания. Но он добирается до него, не достигая его одновременно как действительного; оно остается в одной лишь идее.\* *Позитивная философия исходит из того, что находится совершенно вне разума, но разум подчиняется ему только для того, чтобы непосредственно вновь вступить в свои права. Ранее уже было сказано, что свою последнюю идею, которая есть именно остающееся в разуме содержание разума, наука разума не может, как все остальное для нее ставшее, указать в опыте, и все же как раз данное понятие должно быть особым, тем самым, которое не оставляет равнодушным к действительному существованию требуемого в нем, как по отношению ко всему предыдущему философствующему субъекту было все равно, существует ли оно. Здесь, как говорится: tua res agitur.<sup>31</sup> Именно поэтому разум, не могущий указать эту свою последнюю идею в опыте, *вынужден* обратиться к бытию, которое само находится вне опыта и над ним, к бытию, относящемуся к разуму как способности *чистого* познания точно так же, как встречающееся в опыте бытие относится к способности чувственного представления.*

Разум не может постичь или доказать из *себя* никакого актуального, действительного бытия даже в чувственном мире, не может постичь или доказать никакого *наличного* существования, например, существования *этого* растения или этого камня. Если он (разум) хочет действительного бытия, если он хочет какого-нибудь найденного исходя из него, в понятии, соответственно этому, лишь как возмож-

\* Хотя и в *своей* идее; ср.: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 562. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

ное, объекта как действительного, он должен покориться авторитету чувств; ведь свидетельство чувств есть не что иное, как авторитет, потому что благодаря ему мы познаем то, что нельзя постичь из одной только *природы* вещей, следовательно, из разума, — наличное существование, *здесь* сущее растение. Если *всякое* подчинение авторитету назовут верой, то это будет подходящим словом; благодаря вере (а именно согласно одному лишь авторитету наших чувств, а не благодаря разуму) мы знаем, что *есть* вещи вне нас. Насколько мне известно, это слово происходит от И. Г. Гамана,<sup>32</sup> однако, как было сказано, имеет смысл, лишь насколько *всякое* подчинение авторитету может быть названо верой. Другой термин Фомы Аквинского<sup>33</sup> также весьма определенно различает то, что можно познать из одной только *природы* вещей и что нельзя познать подобным образом. К последнему он, правда, причисляет лишь *ea quae divina autoritate traduntur*.<sup>34</sup> Они, конечно, тоже «*supra naturam*»,<sup>35</sup> т. е. *больше*, чем то, что можно постичь с помощью одной только природы вещей, согласно одной лишь необходимости понятия. Однако можно сказать гораздо более общо: все, что относится к существованию, больше того, что можно постичь из одной только природы, а следовательно, и с помощью чистого разума. С его помощью, как было сказано, я не могу постичь даже существование какого-то растения, которое, если оно есть действительное растение, необходимо находится в определенном месте пространства и в определенном моменте времени. При данных условиях разум может познать из *себя природу* этого растения, но никогда не может познать из себя его действительного, наличного бытия.

Данную противоположность можно также свести к тому различению, которое уже давно было проведено между *мышлением* и *представлением*. Это различение первоначально произошло от Рейнгольда,<sup>36</sup> после других его воспри-

нял и Гегель, чтобы в том числе сказать, что религия, а откровение в особенности, содержит-де истинное лишь в виде представления, т. е. не в *форме* истины, ибо *такова* она якобы только в мышлении. Таким образом даже понятие «Бог» принадлежит только лишь представлению; ведь в чистом мышлении Бог есть только конец, результат; однако *Бог*, то, что действительно называют Богом (а я полагаю, что и философ в своем словоупотреблении должен руководствоваться всеобщим словоупотреблением), — это лишь тот, кто может быть творцом, может что-то начать, кто, стало быть, прежде всего существует, кто не является одной лишь идеей разума. *Несуществующий* Бог не мог бы и называться Богом, а так как существование в одном только мышлении никогда не может быть постигнуто, то и Бог, являющийся им действительно, по Гегелю, принадлежит только лишь представлению. Однако сам Гегель в своей философии менее всего мог оставаться верным данному ограничению чистым мышлением, данному исключению всего того, что принадлежит представлению; он сам пребывает в чистом мышлении, лишь пока уверенна движется в логике, но ее содержание суть голые абстракции, ничто реальное, зато там, где он переходит к действительности, действительной природе (натурфилософия все-таки также имеет для него силу как часть философии, и притом как существенная), он вынужден прибегать к объяснениям, которые в соответствии с его собственным взглядом могут принадлежать лишь способу представления, так что в самом деле непонятно, по какому праву религию в особенности он определяет как *ту* форму, которая содержит истину только в виде представления. О решении, поступке или даже деянии чистое мышление не знает ничего, в нем все развивается с необходимостью. И эта противоположность между представлением и мышлением, как многое другое, у Гегеля не достигла ясности.



О представлении первоначально говорится лишь по отношению к предметам *чувственного* восприятия. Вследствие полученного впечатления мы представляем себе некий предмет в пространстве; ближайшим содержанием этого представления является только *существование* чего-то вообще; *что* именно мы представляем, quid, — лишь второе; стало быть, quod в представлении, которое, возможно, даже получило от него свое имя, находится *перед* quid. Соответственно этому, представление и мышление соотносятся, как существование и сущность; содержанием чистого представления является бытие, содержанием чистого мышления — сущность, однако при этом тотчас же становится ясным, что оба не могут существовать в этой абстракции и взаимном исключении, а одно непосредственно продвигается к другому. Опережающее всякое мышление бытие постольку есть именно абсолютно представленное. Но теперь против него, против чистого «*существует*» непосредственно восстает мышление и спрашивает о «*что*» или о *понятии*. Это — также путь позитивной философии, началом которой мы вновь занялись напоследок.

Данное понятие, понятие того абсолютно представленного заключается в том, чтобы быть всеобщей сущностью, potentia universalis. Тот, кто есть до всякой потенции, в ком не может быть ничего всеобщего и кто поэтому может быть только абсолютным отдельным существом, именно *он есть* суть (Inbegriff) всякого принципа, обнимающее все бытие. Он *есть* таковое — означает, что для не-сущего (μη ὄν), голой возможности всего (Allmöglichkeit) он есть причина бытия (αἰτία τοῦ εἶναι) именно благодаря тому, что *Он* есть таковое. В нем бытие сущим (так — сущим — мы прежде называли суть всякого принципа) есть его вечное божество,\* оно — то, при помощи чего он делает себя

\* ἡ αἰδῖος αὐτοῦ θεϊότης.<sup>37</sup>

познаваемым. Ибо само по себе единое не познано, оно не имеет никакого понятия, которым его можно было бы обозначить, но обладает лишь *именем*, — отсюда важность, возлагаемая на это имя, — именем является *Он сам*, единственный, не имеющий себе равного. Единое познано при помощи того или в том, что оно есть всеобщая сущность,  $\pi\acute{\alpha}\nu$ ,<sup>38</sup> сущее по *содержанию* (не действительно сущее). Этим оно познано и отличено от других отдельных существ как *такое* отдельное существо, *которое есть всё*.

Привести данное понятие к созерцанию составляет задачу несомненной в отношении ее начала позитивной философии. Это понятие равно понятию всемогущего, абсолютного духа, ибо суть принципов бытия может быть только духом, суть же всякого принципа — только *абсолютным духом*.

Ранее уже отмечалось, что философия откровения, к которой мы теперь переходим, есть не что иное, как приложение самой позитивной философии. По своему общепhilософскому содержанию она поэтому совпадает с последней.

Первая часть философии откровения доходит до того момента, когда с понятностью *содержания* откровения одновременно дана возможность философии откровения. Вторая часть занимается разъяснением этого содержания.

В Т О Р А Я   К Н И Г А

**ФИЛОСОФИИ ОТКРОВЕНИЯ**

Часть первая

## Девятая лекция

Господа! Сейчас я начинаю курс лекций, который в известной степени могу рассматривать как *цель* всех моих прошлых курсов и который содержит в себе результат, подготовленный прежними разработками, за которыми многие из *вас* следили с таким терпением и любовью. Все мои прошлые курсы находились в тесной взаимосвязи и были рассчитаны на последовательное развитие последней системы, которая могла бы утолить не только сиюминутную или больше формальную, чем реальную, жажду знаний, системы, которая была бы достаточно сильна, чтобы однажды выдержать и испытание *жизнью*, которая не подвержена опасности постепенно померкнуть по сравнению с великими предметами действительности и в конце концов рассеяться в дым, которая, напротив, только вместе с прогрессирующим жизненным опытом и все глубже проникающим познанием самой действительности могла бы приобрести силу и крепость.

Если философия, как утверждают иные, в настоящее время в Германии почти утратила значительную часть интереса, который она вызывала прежде, если многие даже с досадой отвернулись от нее как от науки, которой будто бы вовсе не по плечу обширные требования жизни и которая лишь обманывает напрасными надеждами, то это нельзя было бы считать столь уж непонятным или несправедливым, потому что философия до сих пор еще никогда не приходила к *подлинному* завершению, к убеждению, при котором

можно было бы оставаться во всех обстоятельствах (последующей) жизни. Однако участие в философии все еще весьма широко, хотя у многих оно больше относится к формальностям ее прошлой и настоящей истории, чем к ее истинному нутру, и основанием имеет больше любопытство, чем собственно любознательность.

Когда я говорю о том, что никакая философия до сих пор еще не дошла до *самой сути*, т. е. не стала *действительной* наукой, а постоянно застревала только в прелиминариях к ней, это лишь соответствует моему решительному убеждению. Особенно немецкая философия Нового времени похожа на бесконечное предисловие, к которому напрасно все еще ожидается книга.

Один современник-француз говорит совершенно верно: до сих пор философия была только *касательной* человеческой жизни, она затрагивала ее, однако лишь протекала параллельно ей. Сейчас можно продемонстрировать на примере немцев, что настоящая философия может больше, чем только касаться жизни. Она должна глубоко в нее проникнуть, должна стать центром, вокруг которого вращаются все силы.

Вероятно, ни в одно время не было так много полностью рассорившихся с миром людей, как в современную эпоху. Причина тому заключается главным образом во мнении, что подлинное образование состоит в том, чтобы жить как бы в некоем совершенно отвлеченном и абстрактном мире, между тем как состояние, в котором находится не только все природное, но и все человеческое, напротив, в высшей степени, даже бесконечно обусловлено. В то время как наша эпоха, с одной стороны, отворачивается от всего позитивного, обусловленного, данного, будто бы возможно начать совершенно сначала и заново породить мир, нельзя не признать, что она, с другой стороны, обнаруживает весьма сильную направленность на действительность, как это явст-

вует из стремления именно эти отвлеченные и абстрактные представления по возможности навязать действительности. Большинство при этом пребывает в прискорбном заблуждении. Наше время страдает серьезными недугами, *настоящим* же лекарством от них являются не те абстрактные, уничтожающие все конкретное понятия, оно заключается как раз только в оживлении переданного, которое лишь потому стало тормозящим, что ни с какой стороны больше не понимается. Впрочем, в такое время и не могла бы оказать никакого воздействия философия, которая сама бы никогда не подступалась к действительности. Чтобы не отсутствовать в качестве необходимого элемента образования своей эпохи, философия сама должна проникнуть в действительность, как бы расположиться в ее сердцевине не с целью ее разрушить, а чтобы заимствовать силу и крепость, присущие подлинной действительности.

Человеческая жизнь в общем и целом вращается только вокруг двух полюсов: вокруг государства и вокруг религии. Еще Вольтер<sup>1</sup> выразился весьма правильно: тот всего лишь трус, кто не отваживается устремить свой взор на эти два полюса жизни. Имеется, однако, способ браться за эти великие предметы по видимости философски, который более вреден, чем совершенно их игнорировать, а именно, когда представляют себе, что нужно *создать* государство или религию, вместо того чтобы понимать и то и другое в их исторической действительности. Если предположить, что было бы возможным, как представляет себе одна французская секта, создать какую-то религию, то она все-таки должна была бы иметь предпосылкой другую религию. Мы не можем однажды выскочить из того времени, в которое помещены. Обе эти власти — государство и религия — вместе с тем находятся в такой тесной связи, что ни одна не может обладать действительным влиянием без другой. Государство есть лишь экзотерическое, не могущее существовать без

эзотерического. Этим эзотерическим является понятая и постигнутая (*begriffene und verstandene*) религия. В ней гражданин государства должен найти то самое посвящение, которое в самом свободном государстве истории — афинском — он находил в элевсинских таинствах. Ибо как в последних показывалось будущее, которое никогда не могло наступить в настоящем, так и в христианских мистериях показывается иное царство, которое выравнивает все неровности и ликвидирует всякое неравенство современной эпохи, не имея, однако, возможности когда-нибудь войти в нее саму, поскольку оно — царство, длящееся вечно, а потому не имеющее никакого места во времени.

Разве знают те, которые ни во что не ставят религию, даже считают ее помехой своим планам усовершенствования мира, какие последствия будет иметь понятое и постигнутое христианство? Оно вторично освободит мир и всем справедливым и угодным Богу притязаниям даст неодолимую силу, совсем иную, чем та, которую предоставляют голые постулаты разума. Многие также предчувствуют нечто подобное, они чувствуют, что старое прошло и что прошедшее, миновав, не сможет возродиться вновь. Они хотят чего-то наподобие христианства, но второго, нового, которое должно занять место, как они говорят, постаревшего. Однако хотелось бы сначала спросить этих провозвестников будущего: познали ли вы уже христианство, что называется действительно познали, или хотя бы сперва поняли его? Оно для вас до сих пор очевидно оставалось одной лишь внешней властью, которая должна воздействовать совсем по-другому, когда становится внутренней, понимается и постигается; и разве то неизвестное нечто, которое вы ожидаете, не могло бы быть как раз самим неизвестным христианством? Что есть для вас оно сейчас? Лишь нечто *рядом с* другим и, таким образом, *необходимо* вместе с тем непонятое. Ибо таковым — лишь чем-то рядом с другим — оно

быть не может; в его *природе* — быть *большим*, чем то, что так и идет и существует рядом с другим. *Такое положение*, — я говорю это без опаски, — лишь как нечто *рядом с* другим — только *стесняет* его. Другое, например, философия получила слишком большую власть и распространение, чтобы христианство все еще могло быть рядом с ней, или чтобы она могла терпеть христианство рядом с собой; стало быть, христианство больше не должно хотеть быть *рядом с* философией, оно должно пронизать себя ею; оно должно быть для нас всем, значит, оно должно, к примеру, также объяснять мир, а не предоставлять это одной философии, оно должно стать всеобъемлющим в этом *внутреннем* смысле, вместо того чтобы стремиться быть таковым только лишь во внешнем. Этим одновременно объяснено, каким образом курс по философии откровения вместе с тем имеет *всеобщее* значение, в чем, правда, и помимо того нельзя бы сомневаться, так как, например, спор о смысле, ценности и силе позитивной религии распространился по всем сословиям, проник во все отношения, так что больше не может надеяться принять участие в управлении общественными делами, оказать влияние на жизнь народа, даже только по-настоящему жить вместе со своим народом тот, кто не пришел относительного этого к такому пониманию, какое требуется в наши дни, т. е. к основанному на всеобщей взаимосвязи вещей, следовательно, философскому пониманию.

Я, однако, объявил не просто философию откровения, но вместе с тем и то, что она вытекает из философии мифологии, следует за ней, ею обосновывается. Я даю настоящие лекции как естественное, необходимое следствие прежних. Но что общего могут иметь друг с другом откровение и мифология? Религия мифологии — политеизм, следовательно, ложная религия; религия откровения — монотеизм и, по крайней мере, *настолько* истинная религия, а именно насколько мы все согласны в том, что *только* монотеизм явля-



ется истинной религией. Что же истинная религия может иметь общего с ложной, свет — с тьмой? Стало быть, в какой мере допустимо, что философия откровения может обосновываться философией мифологии? Не значит ли это допустить, что сама истинная религия обоснована ложной?

Прежде всего замечу, что ложная религия, если она действительно такова, именно на этом основании не равна абсолютной иррелигии, т. е. полному отсутствию религии, а значит, известным образом она все-таки есть религия, как политеизм известным образом есть теизм. Ведь заблуждение вообще состоит не в совершенном отсутствии истины; то, в чем совершенно недоставало бы *никакой* истины, даже не заслуживало бы имени заблуждения. Заблуждение есть лишь превратная, искаженная истина, и, таким образом, ложная религия является лишь искаженной и извращенной истинной религией, значит, к примеру, язычество есть не абсолютная противоположность христианства, а лишь превратное, искаженное христианство. Это заходит настолько далеко, что многие полагали, что сумели объяснить представления язычества, или мифологических религий, совершенно просто: искажениями или несовершенной передачей истин откровения, стало быть, по существу, христианства. Ибо христианство существовало в мире и до Христа, оно даже так же старо, как мир. Из данного отношения следует, что подлинные принципы или факторы истинной и ложной религии, по сути дела, не различаются. Лишь положение этих факторов в истинной религии иное, чем в ложной.

Постичь же, каким образом, разумеется в известном смысле, ложное может быть предпосылкой истинного, не представляет никакого труда. Во всяком движении, стремящемся достичь определенной поставленной перед собой цели, данная цель есть собственно желаемое, соответственно этому, — *подлинный* смысл, т. е. *истина*, этого движения. Стало быть, все моменты движения, предшествующие до-

стижению данной цели, именно поэтому относятся к ней только как средства; как таковые они есть лишь мнимое, неистинное, а в какой мере они все-таки могут приниматься за цель или истинное, они оказываются причиной возможной ошибки, возможного заблуждения. В подобном движении, таким образом, мы можем сказать, имеется то, что не есть истинное, что есть предшествующее и, значит, — предпосылка истинного. Вся природа является таким движением. *Цель* всей природы составляет не природа, а то, что находится над природой, — человек, рассмотренный как дух, согласно его духовной сущности. Постольку человек является истиной всей природы. *Истина* природы состоит в совершенной гармонии именно тех принципов, которые вне человека проявляются в столкновении и взаимном напряжении и которые только в человеке нашли свое единство. Неорганическая природа, в которой имеет место беспрепятственная борьба стихий, служит предпосылкой органической, органическая природа — предпосылкой человеческой. Здесь, таким образом, то, что не является *истинным*, есть до истинного, можно сказать — уступ, ступень, по которой природа продвигается к истинному. Факторы неорганической и органической природы те же самые, только их положение различно. Что в органической природе доминирует, в неорганической подавлено, и наоборот, что в последней наверху, в первой внизу, следовательно, неорганическая природа есть превратная, перевернутая органическая. Сообразно этому, здесь неправильное положение есть предшествующее, правильное — последующее.

Но в отношении человеческого *познания* сверх того имеется особое различие между истиной непосредственной и постольку не подвергавшейся проверке и истиной, усиленной посредством преодоления заблуждения, истиной, которая, таким образом, уже устояла перед лицом опасности своей противоположности. Человек в раю, бесспорно,

пребывал в истине, однако эта истина была приобретена им несамостоятельно, следовательно, была не проверена и не *выдержала* испытание искушением. Поэтому искушение должно было наступить, и человек мог ему поддаться и таким образом выпасть из истины не для того, чтобы навечно ее лишиться, а с целью когда-нибудь, завершив ложный путь, вновь обрести ее как подтвержденную, упроченную опытом, которую невозможно снова утратить. Стало быть, таким образом заблуждение в самом деле является предпосылкой истины, хотя и не истины самой по себе, или абсолютной, но все же истины, познанной и упроченной в качестве таковой. А *та* истина, которой человечество обязано откровению, по уверению самого откровения, есть не непосредственно данная, т. е. такая, которой не предшествовало никакого заблуждения, но усиленная истина, преодолевшая заблуждение и постольку являющаяся вместе с тем более определенной и несомненной, из-за которой в человеческом сознании радости больше, чем из-за непосредственной и первоначальной; как говорит Христос, на небесах больше радости по поводу одного кающегося грешника, чем по поводу 99 праведников, не нуждающихся в покаянии.<sup>2</sup> Поскольку *то* познание, которое составляет результат откровения, является подобным усиленным или опосредованным познанием, постольку своей предпосылкой оно действительно *имеет* заблуждение — и притом не одиночки, а великое заблуждение всего человеческого рода — язычество. А поэтому нет абсолютно ничего предосудительного в том, когда утверждают, что философия мифологии является подлинным обоснованием философии откровения.

К этому общему разъяснению я хочу еще прибавить то решающее основание, что само христианство признает язычество своей предпосылкой. Ведь основным воздействием Христа оно объявляет именно избавление от власти тьмы, т. е. от *слепой* власти, которой человечество было подчине-

но в язычестве. В данном предположении, что язычество не было человеческим изобретением или случайностью, в предположении слепой силы для объяснения язычества и мифологических представлений наша философия мифологии полностью согласна с откровением. Главным благодеянием христианства явилось освобождение от язычества. О реальности же благодеяния судят по реальности бремени, которое оно с нас сбрасывает. Реальность освобождения, избавления находится в прямом соотношении с реальностью власти или силы, от которой оно нас освобождает или избавляет. А поэтому реальность христианства может быть познана лишь в той мере, в какой прежде была познана реальность язычества. Стало быть, и в этом отношении язычество, или мифология, составляет предпосылку откровения, а философия мифологии, заключающаяся именно в дознании реальности язычества (ибо философия имеет дело только с реальным; человеческими случайными изобретениями и т. д. она не занимается), является предпосылкой философии откровения. Я подкреплю это положение дополнительно следующим (третьим) доводом.

В понятии откровения во всяком случае заключается представление об *особом* отношении человеческого сознания к Богу. Это отношение отнюдь не таково, в каком человек находился бы от *природы*. Оно определенно признается *экстраординарным*. Именно поэтому оно не является *первоначальным* отношением человека к Богу и столь же мало подразумевается как *пребывающее*, неизменное. Напротив, то состояние, в котором человеческое существо мыслится как способное к восприятию откровения, отчетливо представляется *преходящим*, как это явствует из того, что все защитники более ранних откровений тем не менее сами утверждали их лишь на определенное *время* (даже наиболее ревностно верящий в откровение божье, к примеру, ныне уже не допускает никакого откровения), а апостолы послед-

него и самого совершенного откровения сами возвещают о времени более высокого познания, когда пророчества и видения должны будут прекратиться, и все проявления экстраординарного состояния, предполагаемого в качестве необходимого для откровения, больше не будут иметь места.

То отношение, в котором человеческое сознание мыслится находящимся при откровении, не является ни *изначальным*, ни *всеобщим*, распространяющимся на всех людей, ни *вечным*, *пребывающим* отношением; следовательно, данное отношение может основываться только на фактическом, эмпирическом и поэтому также только вызванном состоянии сознания. Стало быть, чтобы понять откровение, нужно сперва понять это *состояние*, являющееся лишь вызванным и именно поэтому лишь преходящим. А для того, чтобы это *особое* состояние сознания послужило основой теории откровения, должно было бы, во-первых, быть возможным доказать его независимо от откровения, с тем чтобы объяснение не вращалось по кругу, а так как данное состояние как только *фактическое* в любом случае можно доказать лишь исторически, то оно должно было бы, во-вторых, доказываться независимым от откровения *фактом*. Этот же независимый от откровения факт есть как раз явление мифологии. В философии мифологии именно показывается, что возникновение мифологии и мифологических представлений тоже объяснимо лишь из *экстраординарного* состояния самого человеческого сознания, и тогда легко показать, что это экстраординарное состояние также содержит в себе условие, единственно при котором откровение действительно мыслимо, что именно это состояние требует откровения и делает его возможным.

Четвертой точкой зрения, с которой можно рассматривать данное соотношение мифологии и откровения, является та, что откровение трактуется вообще как нечто *сверхъестественное*. Сверхъестественное же — лишь относительно-

ное понятие, оно предполагает естественное, *над* которым оно господствует или которое оно *преодолеывает*; без этого оно, по крайней мере, не было бы *действительно*, асти сверхъестественным. Сверхъестественное религии откровения, таким образом, предполагает некую *естественную* религию. На что же нам указать как на таковую? О мифологии, конечно, или, точнее говоря, о движении, *процессе*, в ходе которого вырабатываются мифологические представления, нельзя в общем утверждать, что он *естествен* для человечества, так как мы только что сказали, что мифология предполагает экстраординарное состояние сознания. Но все же дело здесь, бесспорно, обстоит таким образом: при возникновении мифологии сознание, разумеется, выведено из его изначального отношения к Богу, но именно этим — благодаря самому этому экстазу — подвергнуто процессу, в результате которого оно должно быть возвращено в это первоначальное отношение, как какой-нибудь орган человеческого тела, который вышел из своего надлежащего состояния, как только подвергся процессу, именуемому болезнью, подлинной тенденцией которого является, однако, привести отклонившийся орган обратно. Болезнь в своем принципе не есть что-либо естественное, процесс же излечения естествен. Так обстоит дело и с мифологическим процессом; последний есть не что иное, как регенерация религиозного сознания (так как сознание благодаря ему должно быть восстановлено в своем истинном отношении к Богу), стало быть, в том же смысле, что и болезнь, есть естественный процесс, а потому порождающаяся в этом процессе религия, т. е. религия, возникающая в мифологии, порождается *естественно*, никакого участия в чем не припишешь божеству *как* таковому. Вместе с тем это согласуется с объяснением самого откровения. Апостол Павел называет язычество дикорастущим масличным деревом, т. е. растущим естественно, само собой, без ухода; иудаизм же, как

религию, возникшую благодаря откровению, он сравнивает с *культурной* маслиной. Сообразно этому, соотношение откровения и мифологии мы теперь определили бы как соотношение сверхъестественной религии и религии, порождающей себя исключительно естественно, как бы дикорастущей. А я уже отметил, что сверхъестественное само немислимо вне всякой связи, или отношения, с естественным. Сверхъестественное повсюду существует и познается только в своей победе над естественным, лишь поскольку оно нарушает естественное, как свет познается лишь в то время, как он прорезает противостоящую тьму. Тот же самый принцип, та же самая действующая причина или потенция, которая в откровении проявляется и выступает как сверхъестественная, в мифологии имеется как естественная. Следовательно, она бы не могла проявиться *как* сверхъестественная, не имея она саму себя как естественную как бы в качестве материи своей манифестации. Значит, лишь когда есть естественная религия, тогда за ней может следовать сверхъестественная, первая может давать ей материал. Если *вы* подумаете над тем, что мифологической религии свойствен политеизм, а религии откровения — монотеизм, учтя к тому же и то, что уже было отмечено ранее, а именно, что религия от религии, в сущности, т. е. по субстанции, по содержанию, не может отличаться, то *вы* могли бы, вероятно, сказать: то, что мифологическому сознанию является в разделении, во взаимном напряжении своих потенций, и то, что озаренному откровением сознанию представляется в своем первоначальном единстве, есть одно и то же, а именно один и тот же Бог. Там — превратный монотеизм = политеизм, здесь — восстановленный монотеизм. Там в разделении своих потенций Бог положен как бы вне себя, экзотеричен, находится вне своего божества, проявляет себя только как природа; здесь, напротив, в единстве своих потенций, он эзотеричен, есть Бог сам по себе, Бог, как он

есть, сверхъестественный Бог. Значит, если сквозь то разделение прорывается *единство* как подлинная *сущность*, то тем самым является, открывается *истинный* Бог, Бог сам по себе, сверхъестественный Бог *как* таковой. Вообще уже одно понятие откровения или открывающегося предполагает первоначальную затемненность. Открываться может лишь то, что сначала было *скрыто*. Истинный Бог, Бог в своей сверхъестественности, может, таким образом, открываться, лишь рассеивая ту затемненность или раскрывая ту сокрытость, в которой он находится для сознания благодаря тому, что в последнем действуют лишь разделенные потенции, составляющие только внешнее, естественное, экзотерическое Бога. Итак, отсюда ясно, что в истории человечества нельзя начинать сразу с откровения, как это делают те, которые из него выводят все человеческое знание и образование. Сначала должна найти объяснение сокрытость. Первобытный человек находился не в таком состоянии, когда откровение было необходимо и возможно. Его сознание сплавлено с самим божественным бытием, стало быть, оно должно отстраниться, прежде чем наступит откровение. Это отстранившееся от Бога как такового, т. е. *истинного* Бога, сознание дано именно в мифологии. Последняя или, скорее, *само* мифологически аффицированное сознание, таким образом, составляет предпосылку возможного откровения.

Система, принимающая религию откровения в собственном смысле этого слова, ибо в несобственном смысле, в котором всякое более высокое проявление человеческого духа, всякое героическое деяние, всякое новое расширение человеческого познания также может называться откровением, в этом широком и несобственном смысле, как уже было замечено, не стоило бы труда говорить об откровении как о чем-то особенном, но когда откровение берется в том узком и частном смысле, в котором оно обозначает не толь-



ко лишь идеальное, но реальное отношение человеческого существа к Богу, тогда система, принимающая религию откровения в данном смысле, называется супранатурализмом. Но наше объяснение сверхъестественного уже показывает, что имеется также и ложное сверхъестественное или, скорее, ложное представление сверхъестественного, которое заявляет о себе через его полное отрывание от естественного. Все эти понятия — «сверхъестественное», «надмировое» — без своего коррелята немислимы. Нет никакого надмирового Бога, который бы в то же время не мыслился в отношении с миром. Посредством данного абсолютного отрывания сверхъестественного от естественного возникает как раз одно неестественное. Так, господствовавшая прежде философия, которая полагала, что не смогла достаточно далеко отстранить божество от всякой природы, и потому считала необходимым отвергать *всякую* божественность *природы*, на самом деле породила только неестественного Бога, с одной стороны, и лишённую Бога природу, с другой. Таким образом, имеется, конечно, и неестественный супранатурализм, каковым является система обычной чисто формальной ортодоксии. А поэтому я не отрицаю, что при настоящем предприятии мое намерение и состоит именно в том, чтобы тот супранатурализм, который при традиционном рассмотрении может выступать лишь как *неестественный* и поэтому, разумеется, имеет своими противниками все воспрывшие и более свободные умы, сам этот супранатурализм, говорю я, сделать известным образом естественным при помощи той неразрывной связи с естественным, в которой я его показываю.

Полагаю, что в достаточной степени высказался насчет того положения, в которое я ставлю мифологию по отношению к откровению и точно так же философию мифологии по отношению к философии откровения. Замечу при этом, что все, что здесь, в этом предварительном объяснении,

могло быть выражено лишь неуверенно и неопределенно, в будущем, когда мы перейдем к самой науке, получит свою полную и исчерпывающую определенность, как и вообще данный курс я сумею построить так, что хотя он и связан с одним из прежних, тем не менее даже те, которые его не слушали, должны будут меня понять.

От приведенных доказательств в пользу того, что философия откровения имеет предпосылкой философию мифологии, я теперь перейду к некоторым последующим замечаниям, которые, как я надеюсь, прольют дальнейший свет на замысел настоящих лекций.\*

Сначала я хочу напомнить следующее. Понятие естественной (естественно порождающей себя) религии я присвоил мифологии и противопоставил естественную религию в *этом* смысле религии откровения. Данное противопоставление между религией откровения и естественной религией производится и помимо этого, но другим *образом*. С тем чтобы не возникало никакой путаницы, я хочу дать пояснения по этому поводу. Итак, в ином случае также, говоря о религии откровения, ей противопоставляют естественную религию, а говоря о естественной, ей противопоставляют религию откровения. При этом, однако, под естественной религией подразумевается нечто совершенно другое, а именно религия, насколько она является порождением одного лишь разума, науки или в особенности философии; одним словом, под ней разумеют рациональную религию. В этом смысле естественная теология (*theologia naturalis*) составляла часть прежней метафизики. Если останавливаются на данном делении, следствием является то, что религии откровения противостоит, разумеется, лишь рациональная ре-

\* Как предыдущее, так и последующее является дальнейшим изложением сказанного в «Десятой лекции» «Введения в философию мифологии» о соотношении откровения и мифологии.<sup>3</sup> (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

лигия, выведенная из *разума* или из *науки*. Тогда имеются только два источника религии: либо разум, либо откровение. Но если в самом человеке нет никакого другого источника религии, кроме разума, то тем самым у него полностью отсутствует *особенный* религиозный принцип, ибо разум не является особенным источником религиозного познания. Опосредованно или непосредственно, он — источник *всякого* познания, а не специально религиозного; и поэтому для религии имелся бы лишь тот же самый источник познания, который имеется и для геометрии, логики да и любого рода науки. Наверное, эта рефлексия послужила причиной того, что некоторые предпочли выставить *чувство* особенным религиозным принципом в человеке. Хотя в чувстве, как казалось, дан независимый от разума источник религии, однако все еще не *особенный* источник, ведь чувство, как известно, является кроме того органом для многого другого, даже чего-то весьма случайного, переменчивого, индивидуального, двусмысленного, а потому в эпоху, настроенную абсолютно рационалистически, по праву не очень-то ценится. Особенный принцип религии требуется, если философия религии не есть только лишь часть метафизики, или общей философии, если она действительно есть особая философская наука, за что она все-таки выдается. *Особенный* же принцип религии может быть лишь принципом, независимым от разума, как и от *всякого знания*, а этот независимый ни от какого знания принцип религии в свою очередь необходимо предполагает не просто идеальное, но *реальное* отношение человеческого существа к Богу. При условии, что мифология, как мы допустили, есть естественно порождающая себя религия, мы должны признать также некий *естественно* религиозный, изначальный, полагающий Бога *naturā suā* принцип в человеке, так как лишь *подобный* принцип, для которого как бы естественно и существовать бы полагающим Бога, если он вышел из того из-

начального отношения, в котором он является полагающим Бога, в результате необходимого процесса вернется в это отношение — лишь подобный *естественный* полагающий Бога принцип, посредством которого человек как бы привязан к Богу и обязан ему *до* всякого мышления и знания, изначально, объяснит естественно порождающую себя религию, т. е. мифологию. Но и теория откровения для того, чтобы разъяснить последнее, нуждается в *ином* изначальном отношении человека к Богу, нежели то, которое он имеет в *свободном* знании и мышлении. Чтобы понять откровение, нужно также допустить изначально реальное отношение человеческого существа к Богу, я говорю: *изначально реальное* отношение, которое не возникает впервые вместе с откровением, но уже имеется, поскольку является его предпосылкой; «*реальное*» — это общее выражение, которое включает в себя: а) естественное отношение = мифология, б) личное отношение = откровение.\* *Вы* видите здесь на новом определении, как то самое, что обосновывает философию *мифологии*, обосновывает также и философию откровения.

Но в результате проведенного сейчас всестороннего исследования вообще изменяется положение возникшей благодаря откровению религии в целом, так как последняя теперь противостоит уже не одной лишь так называемой религии разума, а вместе с тем и той — единственно, собст-

\* Если мы исследуем, что для обычных точек зрения делает откровение божье непонятным, то ближайшим является именно то, что в нем, если не брать его в переносном смысле, предполагается личное отношение Бога к человеческому сознанию. Однако это личное отношение по своему всеобщему понятию само есть реальное отношение и возвышено до личного лишь благодаря тому, что уже имелось в мифологии как слепое и со стороны Бога безличное. Личное отношение имеет это последнее своей предпосылкой. Если бы никакого чисто естественного отношения не предшествовало, то и никакого личного не могло бы последовать; и наоборот, личное отношение понятно только через предшествующее естественное.

венно говоря, могущей быть так названной — *естественной* религии, которую мы должны признать в мифологии. Система наших касающихся религии понятий до сих пор была неполной; она состояла только из двух понятий: 1) естественная религия, которая, собственно говоря, была только лишь рациональной или *научной* теологией и, по существу, лишь философией, 2) религия откровения — вместо того что, согласно нашему исследованию, должны были бы различаться три понятия: а) естественная религия = мифология, б) сверхъестественная религия — та, содержание которой возникает благодаря откровению, с) религия свободного философского познания, которое не тождественно непосредственно с познанием разума. А именно всякое философское познание есть познание разума, но не наоборот; ведь значительным моментом является как раз то, что имеется и такое философское познание, которое выходит за пределы природы.

Вместе с этим *полным* делением, таким образом, меняется все положение позитивной религии прежде всего по отношению к рационализму, ибо рационализмом называется стремление, не желающее знать ни о какой другой религии, кроме чисто рациональной, порожденной в свободном знании или посредством резонирования, ни о каком другом *бытии*, а потому также ни о каком другом отношении Бога, кроме как в разуме и к разуму.\*

До сих пор рационализм как бы одерживал верх потому, что ему противостояла только религия откровения. Однако теперь этому приходит конец, ибо отныне ему точно так же противостоит естественная религия, т. е., согласно нашему объяснению, мифология, которая так же не является рацио-

\* Следует, правда, различать между субъективным и объективным рационализмом; субъективный рационализм = религии, порожденной резонированием = Просвещению. Но как бы различны в остальном они ни были, в настоящей связи тот и другой полностью одинаковы.

нальной религией, порожденной одним лишь разумом, а наоборот, заставляет признать не зависимый ни от какого разума принцип религии.

Истинное деление теперь таково. Высшим genus<sup>4</sup> является религия вообще, два ближайших genera<sup>5</sup> религии составляют: а) научная и б) ненаучная религия; к последней относятся два species<sup>6</sup> ненаучной, т. е. не наукой порожденной, религии: а) естественная = мифология и б) сверхъестественная, или возникающая благодаря откровению. Лишь теперь религии откровения может быть дана настоящая дефиниция. Для всякой подлинной дефиниции, как известно, требуется, чтобы были указаны genus proximum<sup>7</sup> и специфическое различие. Genus proximum возникшей из откровения религии есть не религия вообще, а *ненаучная*, не благодаря разуму возникшая религия; ее специфическое различие определено ее отличием от мифологии (относящейся вместе с ней к одному и тому же ближайшему genus, понятию ненаучной религии), которое состоит в том, что ее содержанием является сверхъестественное происшествие, тогда как содержанием *мифологии* — только лишь естественное происшествие или естественный процесс. Таким образом, полной ее дефиницией была бы следующая: религия откровения принадлежит роду ненаучной — не благодаря науке, а благодаря *реальному* происшествию возникшей — религии; ее особенность же состоит в том, что своим источником, равно как и содержанием, она имеет не естественное, а сверхъестественное происшествие.

После развертывания настоящего полного деления я хочу еще отметить, что эти три понятия образуют связную цепочку, из которой ни одного звена нельзя изъять. *Полная философия религии* не имела бы никакого права заниматься одной только научно возникающей религией. Философская религия, напротив, должна у нее породить саму себя лишь как третье, как опосредованное двумя другими понятиями.

Только так они представлены в их подлинном, историческом соотношении, одновременно являющимся соотношением их естественного возникновения. Это подлинное соотношение таково. Естественная религия является началом и первой религией, в течение определенной эпохи человеческого рода — *всеобщей*. Как только лишь естественная она одновременно есть необходимая, слепая, *несвободная* религия, религия предрассудков, суеверия (*Aberglauben*), если брать это слово в его глубочайшем смысле. Откровение — происшествие, которым человечество избавляется от слепой, несвободной религии, которым, стало быть, только и опосредована и сделана возможной свободная, духовная религия — религия свободного понимания и познания. Значит, учение о философской религии, которое исключило бы и не приняло во внимание ту изначальную связанность и *освобождение* от нее, не имело бы совершенно никакой опоры и было бы неисторичным.

Впрочем, то, что религия, возникшая благодаря мифологии, и религия, возникшая благодаря откровению, образуют вместе противоположность религии разума, явствует уже из одной их общей судьбы. Ибо подобно тому как с давних пор из религии откровения пытались устранить всякое ее своеобразие под тем предлогом, что оно относится к одной лишь, и притом исключительно, временной внешней оболочке, и таким образом лишить ее всего того, что составляет ее отличие от религии одного только разума, короче говоря, подобно тому как религию откровения вообще пытались как можно больше *рационализировать* при помощи исключения ее исторического содержания, точно так же в обычных объяснениях пробовали рационализировать и мифологию, толкуя все свойственное ей, в особенности ее историческое, тоже как лишь внешнюю оболочку и оставляя в качестве ее «подлинного содержания» лишь научные, например естественнонаучные (физические, космогониче-

ские), понятия. Как там христианству, так и здесь древнейшей вере народов, ради которой *они* также когда-то жили и за которую *они* также когда-то умирали, надлежало раствориться в философии. Настолько *чужда* была Новому времени та темная область вслепую, т. е. только лишь естественно, порождающей себя религии, в которую мы помещаем мифологию. И раз одну сторону ненаучно, не из разума порожденной религии, а именно мифологическую, подобным образом недооценивали, было невозможным правильно познать и другую — благодаря откровению возникшую религию. С точки зрения традиционного рационализма, исключаящего все историческое еще при объяснении *мира*, мифологические представления, принятые за подлинные, преподносят лишь путаницу наиабсурднейших, абсолютно противных разуму представлений. Всякому, знакомому только с обычной рационалистической точкой зрения и исходящему из нее, историческое содержание христианства покажется не менее бессмысленным и предвзвешенным, чем представления мифологии. Разве историческое христианство неоднократно не объявлялось языческим (не внешние, но высшие факты, например, предсуществование, домировое бытие Христа, его положение как Сына Божьего) и уже на этом основании тем, что разум нашего времени больше не может совмещать с собой? Существенным христианства является, однако, как раз его историческое, не в обычном смысле, к примеру то, что основатель родился при Августе, а умер при Тиберии, но то высшее историческое, на котором оно, по сути дела, основывается и которое является его своеобразным содержанием, например, идея о Сыне Божьем, который стал человеком, чтобы вернуть человечество обратно [к Богу]. Я называю его высшим историческим, так как истинным содержанием христианства является история, в которую вплетено само божественное, божественная история. Стало быть, негодным, полностью уничтожающим



своеобразие христианства было бы такое объяснение, которое, например, различало бы *доктринальное* и историческое и только *первое* рассматривало как существенное, как *подлинное* содержание, второе же — лишь как форму, или внешнюю оболочку. Историческое не есть что-то случайное для данного учения, оно — само учение. Доктринальное, которое оставалось бы, допустим, после отделения исторического, например, общее учение о личном Боге, каким это учение знает и рациональная теология, или христианская мораль, не было бы в христианстве ничем особенным, ничем выделяющимся; то, что в нем выделяется и требует объяснения, так это, скорее, именно историческое. Каким образом это историческое христианства, всецело выходящее из круга обычного понимания, может быть *одновременно* доктринальным, т. е. объективно *истинным*, согласно прежним точкам зрения было совершенно непонятным. И в этом отношении философия мифологии была необходимой подготовкой к философии откровения. Философия мифологии указывает доктринальное мифологии не в некоем отличном от исторической формы и внешней оболочки содержании, а именно в самом историческом мифологии. Это тождество доктринального и исторического теперь должно быть зафиксировано в христианстве, как оно было выявлено в мифологии. Как мифологию следует понимать совершенно *непосредственно* и *истинный* смысл, истинное доктринальное следует искать именно в непосредственно, или буквально, понятой мифологии, а вовсе не в аллегорически объясненной, точно так же дело обстоит и с христианством.

Даже те из числа теологов, которые еще признают ценность исторического в христианстве, все же в остальном совсем не разобрались относительно его реальности. Если, к примеру, у одного знаменитого теолога находишь наивное высказывание, что следует-де усмотреть особую, даже вы-

сочайшую и абсолютно соответствующую плану мудрость в том, что основатель христианства для распространения своего учения избрал себе лишь такие орудия, которые могли излагать его учение только в *форме истории*, таким образом, пожалуй, не в абстрактно-научном виде, т. е. которые были настолько ограничены, что могли передавать данное учение только в исторической форме, если даже Планк<sup>8</sup> выражался подобным образом, то хотелось бы спросить этого почтенного господина, что же останется от этого учения, если устранить форму истории, действительно ли он считает это историческое христианства чисто случайной формой, между тем как оно является как раз-таки существенным и не могло излагаться по-иному даже таким ученейшим и искуснейшим диалектиком, как апостол Павел? Вообще не соответствует сути дела, когда говорится только об *учении* Христа. Основное содержание христианства составляет именно сам Христос, не что он сказал, а что он *есть*, что он сделал. Христианство не является непосредственно неким *учением*, оно есть дело, объективность, учение всегда есть лишь выражение этого *дела*, и если можно сказать, что в более ранний период понимание христианства было затруднено главным образом из-за того, что перед *делом* и повинувшись объективной силе, с помощью которой последнее существовало, познание и учение *слишком* сильно отошли на задний план, то нужно сознаться в том, что в более поздний период христианству был нанесен еще больший вред тем, что по сравнению с выдвинутым на передний план и перетягивавшимся в полемике в разные стороны *учением* собственно *дело*, само дело совершенно отступило в тень. А поэтому я только еще хочу заметить, что целью настоящего курса является отнюдь не учение, например догматика, хотя бы ее и называли, допустим, *спекулятивной*, а — я могу сказать — исключительно само дело, которое я постараюсь изложить и разъяснить в контексте той великой *всеобщей* ис-

тории, которая охватывает не один только человеческий род, но само творение с самого начала.

Полагаю, что доказал, насколько это возможно во введении, что без предшествующей философии мифологии и никакая философия откровения немыслима. Однако я не стану представлять здесь первую во всем ее объеме, а выделю из нее лишь то, что безусловно необходимо для философии откровения. Если подлинные *причины* или принципы, или, как я еще выразился, *факторы* ложной и истинной религии должны быть одними и теми же (ибо в противном случае ложная религия ни в чем не могла бы больше быть религией), то я объясню именно только *формальное*, т. е. на самом деле действующие или причиняющие принципы мифологии. Вообще ни одна часть моего курса, даже общепhilософская, не будет простым повторением, потому что я все буду излагать сразу в его связи с *настоящим*, в отношении к возможной философии откровения.

## Десятая лекция

Я всегда, даже если мои курсы касались какого-нибудь специального предмета, старался строить их таким образом, чтобы их одновременно можно было рассматривать как посвящение в самую высшую философию. Разумеется, и на этот раз я не откажусь от этой привычки. Я не стану молчаливо предполагать ничего, что требуется для понимания предстоящего курса. Значит, я не буду, собственно говоря, предполагать *ничего*, — ничего, кроме того логического образования, той способности к мышлению, которая необходима для понимания всякого курса, даже для изучения самой логики. Я начну таким образом, что каждый сможет последовать за мной, стало быть, начну с самого начала. А посею я отправлюсь от первых начал философии и доведу их затем до того пункта, исходя из которого будет возможен непосредственный переход к особенному предмету настоящего курса.

Если философию объявляют наукой, начинающей совершенно *сначала*, то это можно понять прежде всего *субъективно*, т. е., к примеру, так, что в философии каждый якобы должен возвратиться по возможности к *минимуму* познаний или и вовсе к полному незнанию. Правда, всякий, кто приступает к философии в какую-либо эпоху, в особенности же тот, кто сформировал свои первые понятия под влиянием все затрагивающего, обо всем говорящего, но относительно немногого достигшего ясности или ничего не прояснившего времени, пожалуй, нуждается в очень мно-

гих предварительных упражнениях, чтобы прежде всего освободиться от путаницы чисто случайно составленных понятий и привычек к ложным мысленным связям или ко все смешивающему словоупотреблению и, таким образом, сделаться восприимчивым к истинному знанию. Однако эти предварительные упражнения, субъективная необходимость которых очевидна, не являются философией в ее объективности, а сама философия никоим образом не боится при своем первом появлении, даже одним своим именем выражать *высочайшее* требование. Она заявляет о себе не как о науке, которая начинает наобум, т. е. не зная, собственно, того, чего она хочет, или даже, например, с намерением слепо покориться всему, что получится благодаря некоторому способу связывания мыслей; напротив, она заявляет о себе как о науке, имеющей в виду определенную цель, стремящейся достичь чего-то определенного и никоим образом не намеренной почитать за истинное и правильное и то, подчиняться и тому, что противоречит или даже несовместимо с тем твердым желанием. А посему она совершенно открыто заранее предъявляет к самой себе некое требование, она требует от себя самой совершения или исполнения чего-то определенного. Даже зритель не безучастен к тому, что выносит философия, он записывает на свой счет суждение о *деле*, хотя и не о средствах, при помощи которых оно было сделано. Сервантес<sup>1</sup> рассказывает об одном художнике в Оканье, который на вопрос, что он пишет, отвечал: «Что выйдет». Между тем живопись все же имеет значительную свободу. Изображает она церковь или (как многие голландцы) кушанье, великий героический поступок или ярмарку, она всегда делает свое дело. С философией не так. Никто (даже из тех, которые в остальном не предъявляют совершенно никакой претензии на то, чтобы философствовать самостоятельно) не согласится, например, с тем, что какое-нибудь по существу безнравственное,

уничтожающее в себе все основы нравственности учение является философией, даже при условии, что данное учение изложено с необыкновенным остроумием, последовательностью и видимостью истины, которую он сам не считает себя способным рассеять. Иные писатели, которых, впрочем, следует отнести скорее в разряд поучающих, нежели философствующих, удовольствовались тем, что брали философские системы преимущественно со стороны нравственности. Не вдаваясь, однако, в их научную сторону и молчаливо проходя мимо нее или даже соглашаясь с ней, они обнаружили странное мнение, будто бы высокомерный рассудок может, например, и по существу безнравственное превратить в истинное. Таким образом они наконец дошли до того, что привели рассудок в полностью враждебное отношение ко всему, что они называли высшим познанием, в особенности к религиозному и нравственному убеждению, так что в конце концов самой религиозной и нравственной должна была бы считаться именно та философия, которая позволяет рассудку оказывать на себя минимально возможное влияние. Но так причудливо человек не организован. Можно придерживаться убеждения, даже является *долгом* быть убежденным в том, что все безнравственное в себе и в коренной своей основе уже поэтому безрассудно, и наоборот, как раз то, что познает высший рассудок, по своей внутренней сути должно быть нравственным и соответствующим всем нравственным требованиям.\*

По крайней мере все согласны в том, что философия должна выносить нечто *разумное*. Этим они, стало быть, признают и некоторую цель и намерение. Вопрос, который может возникнуть касательно этого разумного, заключается не в том, хотят ли его, но в том, *что* есть в данном слу-

\* Ср. сходные высказывания в: Erste Vorlesung in Berlin. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

чае разумное. Ведь хотя *можно* утверждать, что все действительное, насколько оно в самом деле действительно, в конце концов *каким-либо образом* должно быть разумным, однако это разумное в очень многих случаях столь бесконечно опосредовано, что его нельзя познать как таковое при помощи одного только или, как принято говорить, чистого разума. Во многих случаях разумно лишь то, что с необходимостью следует из нынешнего, некогда установленного порядка вещей. Здесь, таким образом, *одного только* разума недостаточно, должно добавиться и знание действительных отношений, *опыт*. Мир, каков он есть, менее всего похож на произведение чистого разума. В нем очень много того, что, как кажется, никоим образом не может быть следствием разума, а может быть лишь следствием свободы. Постольку все-таки с большей правильностью можно сказать, что намерением философии является нравственное, чем разумное.

*Что* желание, которое руководит философией, даже если бы оно не было ясно осознано, по крайней мере, действует как *инстинкт*, влекущий философию к определенной цели, что это желание больше нравственно, можно заключить еще и из другого обстоятельства, а именно из того явления, что в вопросах философии или философских системах упрек во лжи или заблуждении ощущается иначе, чем в каком-либо другом знании. Ведь тот, кто нападает на философскую систему другого, по сути дела, нападает не на один только его рассудок, но вместе с тем на его *волю*. Оттого и происходит, что в философских спорах издавна была заметна особенная страстность. Кого убеждают в том, что он не достиг в философии правоты, т. е. того, чего, собственно, надо было достичь, тот из-за этого в то же время постоянно чувствует себя умаленным в своем моральном достоинстве, как и, конечно, совершенно верно говорится, что каков человек, такова и его философия.

Уже одно имя «философия» содержит в себе то, что она по существу есть *желание*. Философия означает любовь, стремление к мудрости. Следовательно, не всякое познание, все равно какого содержания, а лишь то, которое есть мудрость, удовлетворит философа. В самом обычном словоупотреблении мудрость отличается от ума (*Klugheit*). Ум приписывается уже тому, кто умеет уберечься от *зла*. В такой мере ум есть нечто только лишь негативное. Как для всех человеческих занятий, он, разумеется, точно так же требуется и для философии, и притом требуется для нее прежде всего. *Initium sapientiae stultitia caruisse.*<sup>2</sup> Нужны большая осторожность, опыт, даже настоящая изворотливость, чтобы избежать заблуждения, так как имеется так много соблазнов, которые как бы со всех сторон окружают человека неопытного. Но постольку ум имеет значение только лишь средства. Умным в общем называют того, кто столь же искусно умеет *выбирать* кратчайшие и самые надежные средства для достижения своих целей, сколь и применять их, независимо от того, какого рода эти цели, нравственные они или безнравственные, а также предосудительны ли сами по себе средства или они заслуживают одобрения. Ум, стало быть, уживается и с целями, которые сами по себе, собственно говоря, не являются целями, ибо безнравственное никогда не может быть истинной целью. *Мудрость* не припишешь тому, кто стремится достичь или безнравственных целей, или даже самих по себе похвальных целей, но с помощью безнравственных средств, такой человек никогда не смотрит на *настоящий конец*, на то, что в самом деле *должно* быть в конце концов или в конечном счете, а смотрит лишь на сейчас и в данный момент возможное. Мудрость, стало быть, ориентируется на единственно существующее или могущее существовать в конце концов, что есть именно *настоящий*, т. е. не сам лишь преходящий, но *пребывающий*, конец. Значит, мудрость предполагает по-



знание этого настоящего конца. Но без познания начала нет и никакого познания конца, и то, что не может закончиться, к примеру какая-нибудь речь, собственно говоря, никогда не начиналось. Следовательно, мудрость предполагает познание, идущее от настоящего начала вплоть до настоящего конца. Человек в начале своего бытия оказывается как бы брошенным в некий поток, движение которого независимо от него, этому движению он непосредственно не может противостоять, от него он прежде всего только *страдает*; и все же человек не предназначен к тому, чтобы только лишь позволять себя нести или увлекать этим потоком, как мертвый объект, он должен научиться понимать смысл этого движения, чтобы способствовать ему, а вовсе не противиться, прикладывая напрасные усилия, кроме того, чтобы точно различать, что происходит независимо от него сообразно или вопреки этому смыслу, не для того, чтобы всегда напрямую бороться с последним, а с целью по возможности самому обращать зло в добро, а силу или энергию, с которой развивается то, что не должно быть, использовать для истинного движения. При условии же, что человек в результате сколь возможно самого глубокого исследования пришел бы к убеждению, что это движение уже в своем начале совершенно слепо и именно поэтому также либо не имеет вовсе никакого конца, абсолютно бесцельно прогрессирует в бесконечность (история не имеет цели), либо его конец таков, что достигается лишь вслепую, вследствие слепой необходимости, и в случае, если бы он не захотел вести неестественную борьбу стойка против непобедимой судьбы, он, пожалуй, решил бы покориться этому неумолимому и неотвратимому движению и в *своем* поведении по мере возможности примкнуть к нему, однако *данное* решение тогда очевидно имело бы больше характер благоразумия, чем мудрости. Значит, если человек будет устраивать свою жизнь мудро, т. е. с мудростью, он вынужден будет предпо-

ложить, что и в самом том движении есть мудрость. Ведь только в таком случае он сможет отдаться и подчиниться ему по свободному самостоятельному желанию, т. е. как мудрец.

Если человек жаждет познания, которое есть *мудрость*, он *вынужден* предположить, что и в предмете этого познания есть мудрость. «Каково познаваемое, таково и познающее», и наоборот — это аксиома, относящаяся еще к древнейшему периоду греческой философии. Абсолютно лишенное познания также совершенно не могло бы познаваться, т. е. быть предметом познания. Все, что составляет предмет познания, является таковым, лишь насколько оно само уже несет в себе форму и отпечаток познающего, как это должно быть ясно всякому, кто хотя бы только кантовскую теорию познания схватывает несколько более пронизательно, чем это обычно имеет место. Такова и мудрость. Нет никакой человеческой мудрости, если ее нет в объективном ходе вещей. Первой *предпосылкой* философии как стремления к мудрости является, следовательно, та, что в самом предмете, т. е. в бытии, в мире, есть мудрость. Я жажду мудрости — это означает, что я жажду бытия, положенного с мудростью, предвидением, свободой. Философия предполагает бытие не какое получится, а с самого начала возникающее с мудростью, предвидением и, стало быть, со свободой. А отсюда следует то всеобщее положение, что философия вообще не может иметь намерение оставаться в пределах, однажды ставшего бытия, она должна суметь выйти *за пределы* этого бытия, действительного, ставшего, случайного, чтобы его понять.

Этим я в то же время поместил *вас* в подлинное начало философии. Началом философии является то, что есть *до* бытия, разумеется, до действительного бытия, и я прошу *вас* теперь полностью уделить внимание понятию «того, что есть *до* бытия». Тотчас же кажется, что то, что есть *до*

бытия, насколько оно есть *до* бытия, в сущности, само еще есть ничто, т. е. ничто в сравнении с тем, что будет потом, или по отношению к тому бытию, за пределы которого мы только что вышли, — действительного бытия. Хотя мы вышли за пределы бытия, но все же мы рассматриваем то, что есть до бытия, только в отношении к этому именно бытию, ибо другого средства определить или познать его для нас нет. А так как мы его мыслим или полагаем, собственно, не для того, чтобы прежде всего познакомиться с ним самим по себе, а с целью понять из него бытие, то для нас вполне достаточно определить его пока только в отношении к этому бытию. В отношении же к этому бытию оно есть целиком *будущее*, еще не сущее, но то, которое *будет*. Исходным пунктом философии в такой мере является не уже сущее, а то, что будет, и наша ближайшая задача теперь проникнуть в его существо или более подробно определить его согласно этому понятию абсолютно будущего — того, что будет. А здесь кажется, что то, что будет, по своей природе и, по крайней мере, первоначально в нашем мышлении не может быть ничем иным, кроме как *непосредственно могущим быть*. Позже оно окажется другим, однако именно это может служить примером, как мало в философии следует доверять первой мысли, как всякую мысль следует сначала проверять результатом. Под *непосредственно могущим быть* нужно мыслить то, что *для того, чтобы быть*, не предполагает совершенно ничего иного, кроме самого себя, не нуждается ни в чем, кроме того, чтобы *хотеть*, для которого посредине между бытием и небытием не находится ничего, кроме именно этого воления.

Я повторю это начало.

Первым требованием к тому, кто желает быть направленным на путь философии, является его перемещение за пределы имеющегося и уже существующего бытия в *источ-*

ник всякого бытия. На это он может ответить, как ученик в «Фаусте»:

An dieser Quelle will ich gerne hangen,  
Doch sagt mir nur, wie kann ich hingelangen?<sup>3</sup>

Т. е. как мне помыслить сам этот источник бытия, дать моему представлению о нем действительное содержание? Ибо я хорошо понимаю, что все те понятия, которыми мы *определяем уже имеющееся* бытие, должны быть к источнику бытия неприменимы. *Одно* средство для его определенности все же дано. Ведь хотя он мыслится до и вне всякого бытия, однако он не лишен *связи* с бытием. Источник бытия следует определить как, правда, еще не сущее, но то, которое *будет*. Следующим же отношением к бытию этого еще не-сущего, которое, однако, по предположению, *будет*, является быть могущим быть, причем я прошу мыслить это понятие не так, как оно используется применительно к случайным вещам; здесь подразумевается не зависимое или обусловленное, но безусловное могущее быть. «То, что будет, есть непосредственно, без всякого опосредования могущее быть» означает, что для того, чтобы достичь бытия, оно нуждается в *одном только волеии*. Употребить это понятие волеия мы вправе уже по той причине, что всякая возможность, в сущности, есть лишь бездействующая воля, равно как всякое волеие — лишь ставшая действующей возможность. В философии различают *potentia* и *actus*. Растение *in statu potentiae*<sup>4</sup> — в состоянии голый возможности — есть зародыш; развивающееся или даже уже развившееся растение есть растение *in actu*. А могущее быть, о котором здесь идет речь, есть не такая обусловленная, а безусловная *potentia existendi*,<sup>5</sup> оно есть то, что безусловно и без дальнейшего опосредования может перейти а *potentia ad actum*. Но мы не знаем никакого другого перехода а *potentia ad actum*, кроме как в волеии. Воля сама по себе есть потенция

κατ' ἐξοχήν, воление — акт κατ' ἐξοχήν. Переход а potentia ad actum повсюду есть лишь переход от неволения к волению. Непосредственно могущее быть, следовательно, есть то, что для того, чтобы быть, не нуждается ни в чем, кроме того, чтобы перейти именно от неволения к волению. Бытие состоит для него как раз в *волении*; в своем бытии оно есть не что *иное*, как *воление*. Никакое действительное бытие немислимо без действительного воления, каким бы более детально модифицированным оно ни было. Что что-то есть, стало быть, *бытие* какой-либо вещи я распознаю лишь по тому, что она себя *утверждает*, что она исключает из себя иное, что она противостоит всему иному, пытающемуся проникнуть в нее или ее оттеснить. Абсолютно лишенное сопротивления мы называем *ничто*. Что есть *нечто*, должно противостоять. Само слово «предмет» (Gegenstand), которым мы обозначаем реальное в нашем познании, значит, собственно, только *противостояние* (Widerstand) или есть то же самое, что и «противостояние». Противостояние же, по существу, заключается лишь в волении, только воля есть собственно сопротивляющееся, и притом способное к безусловному сопротивлению в мире, а поэтому, в сущности, неодолимое. Даже Бог, можно сказать, в состоянии победить волю только при помощи ее самой.

Воспринимаемые нами различия между вещами состоят не в том, как могло бы показаться на первый взгляд, что одни *абсолютно* лишены воли, другие, напротив, наделены волей или суть волящие. Различие заключается только в *способе* воления. Например, так называемое мертвое тело хочет, собственно, лишь *себя*, оно как бы исчерпано самим собой и именно поэтому импотентно вовне, если не возбуждается; оно самим собой насыщено (в таком случае оно, следовательно, должно быть пустым), самим собой наполнено, а поэтому также есть не большее, чем именно наполненное пространство, т. е. наполненная пустота, напол-

ненное воление, ведь всякое воление является, в сущности, пустотой, недостатком, как бы голодом; мертвое тело существует посредством только лишь эгоистичного, в себе самом исчерпывающегося и уже поэтому слепого воления. Мертвому телу достаточно себя, и оно хочет только *себя*. Животное и даже живое растение, которому ведь приписывают световой голод, хочет чего-то вне *себя*, человек стремится к чему-то *выше* себя. Животное благодаря своему волению выведено из себя, человек в поистине человеческом волении поднят над собой.

Разница между тем только естественным сопротивлением, которое какое-нибудь тело оказывает напиранию на него, и тем, которое человеческая воля оказывает принуждению или даже самым привлекательным соблазнам, не заключается в самой силе. Как можно было бы это помыслить? Сила в обоих случаях одна и та же, и там, и там — воля, однако в только естественном сопротивлении — *слепая* воля, в моральном сопротивлении — свободная, думающая воля, которая, впрочем, там, где прибавляется сила твердого, ярко выраженного характера, сама проявляет природу как бы слепой воли и действует с той же самой уверенностью и решительностью, что и слепая. Итак, воля находится повсюду и во всей природе от низшей до высшей ступени. *Воление* есть основание всей природы. А то изначально могущее быть, для которого переход от небытия к бытию есть лишь переход от неволения к волению, в своем бытии даже не может быть ничем иным, кроме как именно ставшей активной, как бы *воспламенившейся* волей. Неволение есть *покоящийся*, воление — *воспламенившийся* огонь, как мы сами в обычной жизни говорим об огне желания, вождения. А посему первоначальное бытие состоит только в воспламенившемся волении; повсюду, где прежде покоившееся, постольку лишь потенциальное и неосязаемое бытие дает себя почувствовать, всякое первое возникновение бытия,

в частности, в органической природе, есть воспламенение или сопровождается воспламенением.

Все эти разъяснения были необходимы только для того, чтобы осознать смысл и всю важность того первого определения: то, что есть *до* бытия, или *то, что будет* (это, по сути дела, еще совершенно неопределенное, которое мы сейчас пытаемся определить), *есть непосредственно могущее быть*. А после того, как объяснено, что следует понимать под непосредственно могущим быть, можно без труда осознать (этим я перехожу к новому определению), что, будучи определено таким образом, то, что есть *до* бытия, в сущности, не могло бы быть *свободным быть* или *не быть* и, следовательно (так как в случае с ним речь идет только о бытии и небытии), вообще не могло бы быть свободным. Я говорю: если *то, что будет*, есть не что *иное*, как непосредственно могущее быть, то оно не может быть *свободно* движущимся в бытие. Ведь для подобной непосредственной *potentia existendi*, скорее, *естественно* возвышаться до бытия; собственно говоря, у нее не было бы вовсе никакого *выбора* переходить или не переходить в бытие; ее бы ничто не удерживало от бытия или ее бы ничем невозможно было удержать от бытия, мы даже должны были бы удивляться, не обнаруживая ее всегда уже *перешедшей*; мы не могли бы ее, собственно, зафиксировать как *potentia existendi*, мы не могли бы ее именно поэтому удержать как *то, что будет*, она всегда была бы уже сущим, и притом, как нетрудно осознать, *слепо* сущим. Ведь ясно, что та воля, если уж она восстала, воспламенилась, больше не является *самой себе равной*. Она уже не есть то, что *может* быть и не быть, она есть то, что *могло* быть и не быть. Большого падения невозможно помыслить. Все, о чем мы говорим, что оно *могло* быть и не быть, есть лишь случайно сущее, но именно для случайно сущего его бытие становится необходимостью, т. е. оно больше не может *не* быть, следовательно, в этом смысле

есть *необходимо* сущее. Как человек *до* поступка, в отношении которого он еще свободен, другой, чем после совершенного поступка, когда последний становится для него необходимостью, оборачивается против него и теперь подчиняет *его* себе, так и непосредственно могущее быть в бытии больше не есть чистая *сущность* (сущностью является именно то, что не приобрело себе еще никакого бытия, что еще не захвачено бытием — свободно в отношении бытия), так и, стало быть, непосредственно могущее быть в бытии уже не есть свободная от бытия, безбытийная сущность, оно есть как бы пораженное и обремененное бытием, есть положенное вне *себя*, т. е. вне своей возможности, которое как будто утратило самого себя и уже не может вернуться назад в самого себя, оно есть вне *себя* сущее в том самом смысле, в котором о каком-либо человеке говорят, что он вне *себя*, т. е. не владеет собой, легкомысленно утратил возможность владеть собой. Ничто (говоря мимоходом) человек не должен беречь больше, чем свои возможности, ибо в них-то и заключается его подлинная сила и крепость; именно то, что он хранит в себе как *возможности*, составляет его нетленное богатство, которого не следует лишаться, из которого человек должен черпать, но которое он не должен исчерпать. Значит, непосредственно могущее быть, положенное вне *себя*, т. е. вне своей возможности, является не владеющим самим собой, бессознательным, τὸ ἐξιστάμενον,<sup>6</sup> положенным посредством фальшивого экстаза вне себя и в этом дурном смысле существующим.

Непосредственно могущее быть, насколько оно таково, еще есть *источник* бытия, но если оно возвысилось до бытия, то хотя оно и есть теперь сущее, однако такое, которое перестало быть источником бытия, а также не может вновь вернуться туда; здесь, как говорится: *facilis descensus Avernī; sed revocare gradum*<sup>7</sup> — именно это и было бы для него невозможным. Сейчас оно больше не может *не* быть. Под-



линая же свобода заключается не в возможности *быть*, обнаруживаться, а в возможности не *быть*, не обнаруживаться, как благоразумного больше узнают по тому, чего он не делает, чем по тому, что он делает. *Как* то, что оно есть, как чистое могущее *быть*, оно никогда бы не могло *быть* схвачено в действительном бытии. Значит, оно всегда есть сущее лишь за счет самого себя, т. е. с утратой самого себя. Оно вознесено на вершину, где оно как бы ни единого момента не может сохраняться. Следовательно, даже *это*, от чего мы отправились, — *что* начало есть могущее *быть*, таким образом, что могущее *быть* *Есть*, — мы не могли бы высказать со всей решительностью. То, что будет, *есть* могущее *быть* и также не *есть* таковое. А именно, оно *есть* таковое, если оно не движется, не возвышается до бытия; оно *не* *есть* таковое, т. е. оно *есть* таковое не таким образом, чтобы оно не могло *быть* также противоположностью, слепо сущим. Но раз уж оно может, почему оно издавна не перешло в бытие, хотя для него *естественно* двигаться туда, если его не удерживает от этого противоположная воля? Так как, стало *быть*, его совершенно не зафиксировать *чистым*, или *самим по себе*, или абсолютно положенным, то мы больше не встретили бы его *как* могущее *быть*, мы сразу нашли бы его только в *бытии*, как бытие, которое поглотило бы свое собственное начало, уничтожило само себя как волю, как причину — как бытие, для которого мы именно поэтому не знали бы никакого начала.

Значит, если мы хотим помыслить то, что будет, *как таковое*, если мы его вообще хотим удержать, положить *как* могущее *быть* (что прежде всего является нашим намерением), то мы не можем его мыслить *лишь* как могущее *быть*, мы вынуждены высказать, что оно *есть большее*, чем *только это*. Говоря, что то, что будет, или что сущность (ведь сущность еще *есть* вне бытия и над ним) непосредственно *есть* могущее *быть*, мы не обязывались утверждать, что она

не должна быть большим, чем это. Но теперь возникает вопрос, чем же она могла бы быть помимо того; поговорим сейчас об этом!

Итак, *primo loco*<sup>8</sup> мы положили ее как *только* могущее быть — в двояком смысле: как не-*сущее* и, кроме того, как только могущее перейти — как таковое она имеет *непосредственное* отношение к бытию. Но подобное *непосредственное* отношение нельзя положить вторично. Ее следующее отношение к бытию может быть уже лишь опосредованным. Если *primo loco*, т. е. в своем непосредственном, неопосредованном отношении к бытию, она есть могущее быть, то *secundo loco*<sup>9</sup> ее можно будет определить только как *немогущее* быть. Однако этим не будет сказано ничего, если мы не определим ее даже как *противоположность* могущего быть. А противоположность могущего быть, которое *постольку* есть не-*сущее*, есть *чисто сущее* (*das rein Seyende*).

Чтобы уяснить это для себя в полной мере, обдумайте следующее.

Мы определили то, что есть *до* бытия, как могущее быть. Однако могущее быть обнаружилось как то, что невозможно удержать самим по себе, как подлинная *natura ansers*.<sup>10</sup> Именно поэтому мы перешли ко второму определению. *Смысл*, или намерение, нашего перехода заключался, таким образом, в том, чтобы удержать могущее быть *как* могущее быть, защитить его от перехода в бытие. Мы хотим его *как* могущее быть — означает, что мы хотим, чтобы оно оставалось *potentia pura*, чистой *возможностью*, возможностью без *бытия*. Но таковым оно может оставаться, лишь если оно как бы взамен того бытия, в которое оно могло бы *вступить*, которое оно могло бы *приобрести* и которое, следовательно, было бы лишь приобретенным, если взамен этого случайного бытия Оно само уже в себе и до себя, т. е. без своего участия, есть *чисто сущее*. Как *лишь* могущее

быть оно перешло бы в бытие до всякого мышления (vor allem Denken), или, как это превосходно выражает немецкий язык, незапамятным образом (unvordenklicher Weise); значит, оно не может быть *лишь* могущим быть, или оно остается могущим быть лишь *постольку*, поскольку оно в этом оставании точно так же есть *чисто сущее*, т. е. бесконечное, не ограниченное никакой возможностью сущее. Таков, стало быть, новый пункт нашего изложения, причем я хочу вставить еще только то замечание о движении философии, что всякий его момент полностью понимаешь, лишь уходя от него, примерно так, как человек лучше постигает какой-нибудь прошлый момент своей жизни, когда он оставил его и перешел к последующему, чем в тот самый момент, отчего именно в философии, где верная идея может быть порождена только последовательно, нужно ожидать целого, чтобы полностью понять частное.

Первой трудностью, которую *вы*, должно быть, найдете в этом переходе, бесспорно, будет следующая. *Вы* спросите меня: *каким образом* именно то, относительно чего мы допускаем, что оно есть до бытия и над ним, или каким образом именно то, о чем мы прежде говорили только как о мыслимом *до* бытия и *над* ним, тем не менее в то же время может быть определено как *чисто сущее*? На это я замечу следующее. Во-первых, мы вообще не могли быть намерены мыслить то, что мыслится до бытия и над ним, на этом основании как вообще *не-сущее* и никаким *образом не-сущее*. Оно выступает как ничто только по сравнению с позднее появляющимся бытием, внутри же себя оно не есть ничто, оно Есть, только не в *том* смысле, как то, что будет потом. Уже только могущее быть именно потому, что оно таково, не есть ничто; оно есть не *actu* сущее, оно лишь не есть *вне* себя (außer sich) сущее, однако по этой причине еще не есть и *внутри* себя (in sich) не-сущее, оно, скорее, есть как раз *только* внутри себя, лишь в первоначальном

состоянии (*urstandlich*), а не предметно (*gegenstandlich*) сущее. Оно Есть, как есть воля, которая еще не проявила себя, которая, следовательно, вовне также равна нулю, о которой поэтому никто не знает, которая ни для кого не предметна, стало быть, оно Есть, как есть воля в первоначальном состоянии, *до* своего проявления. Мы могли бы для *этого* вида бытия, чтобы значительно облегчить понимание, воспользоваться собственным словом вместо применяемого сейчас ко всем видам бытия *promiscue*<sup>11</sup> слова «бытие», если бы, к сожалению, в немецком языке старый глагол «*Wesen*» не вышел из употребления (он встречается еще только в прошедшем времени — в форме «*gewesen*»), мы могли бы назвать то непредметное бытие, которое оттого еще не есть совершенное небытие, а есть именно только еще лишь в первоначальном состоянии находящееся бытие, «*das rein Wesende*». И, таким образом, тогда бытие того, что мы называем «*das rein Seyende*», по сравнению с этим было бы «*das rein seyende Seyn*».<sup>12</sup> Но как (и это — второй пункт моего разъяснения), подобно тому как или точно так же, как *лишь* могущее быть, насколько оно таково, по сравнению с действительным бытием выступает как *ничто*, и *чисто* сущее, в *том* смысле, в каком мы его понимаем, по сравнению с *actu* сущим выступает как *ничто*, ведь *actu* сущее не есть *чисто* сущее, потому что оно перешло а *potentia ad actum*. Значит, оно имеет в потенции отрицание в себе — оно не есть *чисто позитивное*, ибо потенция, которая ему предшествовала, есть отрицание бытия, которым оно сейчас *обладает*, от этого же отрицания оно избавиться не может, оно всегда остается ставшим позитивным из негативного, т. е. оно имеет негативное в качестве своей вечной предпосылки. *Чисто* сущее (в нашем смысле), напротив, есть позитивно сущее, в котором нет совершенно ничего от какого-либо отрицания. Если *actu* сущее не есть *чисто* сущее, то отсюда следует, что, наобо-

рот, *чисто* сущее *не* есть *actu* сущее — и что к *actu* сущему оно, скорее, относится равным образом *как* ничто, именно так, как лишь могущее быть.

Так как важно, чтобы данное понятие *чисто* сущего было как бы полностью прозрачным, то я изложу его дополнительно с другой стороны.

Ранее лишь могущее быть мы сравнили с еще бездействующей, т. е. *неволящей*, волей. Воля, которая не хочет, разумеется, выступает как *ничто*; постольку всякое воление, всякое желание возникает, будто из ничто. Если в нас возникает какое-то желание, то вдруг имеется какое-то бытие *там*, где прежде ничего не было. Из-за этого мы чувствуем себя стесненными желанием, ведь оно занимает пространство, которое раньше было свободным, в котором мы чувствовали себя свободными, и мы как бы облегченно вздыхаем, когда вновь освобождаемся от этого желания. В могущем быть находится зародыш желания, воления. Могущее быть есть могущая *хотеть* воля; как лишь *могущая* хотеть она, таким образом, выступает как ничто. Если еще не *волящая*, но *могущая* хотеть воля выступает как ничто, то *немогущая* хотеть воля должна быть еще больше равна ничто. Именно таково соотношение между могущим быть и чисто сущим. Могущее быть = могущей хотеть воле, *чисто* сущее = полностью лишенной воли и желания, абсолютно невозмутимой воле, ибо ему не надо *хотеть* бытия, потому что оно есть само собой, т. е. в себе и до себя, как бы *без* самого себя, сущее. Таким образом, *чисто* сущее от действительного бытия отстоит даже еще дальше, чем могущее быть, которое находится будто непосредственно на пороге (Opportunität) актуального бытия (если воспользоваться выражением врачей); поэтому мы и говорили *сначала* о могущем быть и только затем о чисто сущем, ведь вся эта последовательность определяет себя в соответствии с близостью или удаленностью от действитель-

ного бытия. Могущее же быть есть ближайшее, *чисто* существующее — более удаленное от бытия. Ибо так как в *последнем* нет никакой потенции, то легко осознать, что оно сначала должно было бы быть *положено* in *statum potentiae*,<sup>13</sup> чтобы перейти a *potentia ad actum*. Значит, чтобы *actu* быть, оно предполагает нечто, *чем* оно полагается in *statum potentiae*, т. е. *чем* оно отрицается в своем бытии. Следовательно, оно также не есть *непосредственно* могущее быть, а именно *actu* быть, само же могущее быть, чтобы *actu* быть, не предполагает ничего, потому что оно *само* есть потенция. С таким же успехом мы могли бы дедуцировать и, наоборот, понятие *чисто* существующего из понятия лишь *опосредованно* могущего быть. То, что будет, естественно, должно, во-первых, или сначала, быть непосредственно могущим быть. Однако если оно не есть *лишь* могущее быть, то тогда оно в следующем определении не может быть опять-таки непосредственно могущим быть, а может быть только лишь опосредованно могущим быть. Но что же есть это *только* опосредованно могущее быть? То, в чем нет никакой возможности, никакой потенции, что, следовательно, есть *rigus actus*.<sup>14</sup> Оно, чтобы перейти a *potentia ad actum*, таким образом, чтобы действительно быть, сначала должно быть положено in *potentiam*,<sup>15</sup> так как само собой оно не является потенцией.

В связи с данным определением может, однако, возникнуть вопрос, на который хотя и нельзя прямо сейчас ответить полностью, но который я все-таки не стал бы отклонять, потому что он кого-нибудь мог бы навести на раздумья.

Итак, можно было бы спросить: каким образом *возможно* мыслить то, что будет, на второй ступени как *чисто*, бесконечно, как бы без воли водящее? Трудность заключается в следующем. Всякое воление, в котором водящее хочет *самого себя*, eo ipso<sup>16</sup> уже невозможно помыслить без перехо-

да а *potentia ad actum*, ведь то, что хочет *самого себя*, переходит от самого себя как голой потенции или возможности к самому себе как акту. Значит, *чисто* волящее, в котором нет *никакого* подобного перехода, именно поэтому может быть лишь таким, которое абсолютно не хочет себя, следовательно, так как оно все же есть *волящее*, хочет другого, а не *себя*. *Чисто* волящее *не вправе* хотеть *себя*, оно должно быть абсолютно неэгоистичным волением, стало быть, оно направлено прочь от самого себя на другое. Откуда же это другое? На это несложно ответить.

Подумайте над следующим. То, что будет, поскольку оно есть лишь могущее быть, таким образом, ближайшее к бытию, которое, следовательно, ничто ни в *бытии*, ни в *возможности* для бытия не опережает, постольку ничего не имеет *до* себя; у него отсутствует предпосылка всякого воления, а именно, чтобы имелось *нечто*, чего можно хотеть; оно находится только *лишь* в этом отношении и проявляется как сама бедность, нужда, следовательно, оно может хотеть только *себя* как *себя*, как *такового*, если оно хочет, и поэтому ему, в сущности, предназначено *не* хотеть, оставаться *чистой* возможностью, неволением, голой волей. Но совершенно иначе обстоит дело с тем, что будет, *поскольку* оно не есть лишь могущее быть, а есть чисто сущее. Ибо как *таковое*, как чисто сущее, оно до себя, во всяком случае, имеет Себя *как* лишь могущее быть, следовательно, оно имеет нечто, чего оно может хотеть, не желая себя как себя. Можно было бы, правда, сказать, что если оно хочет *Себя* как могущего быть, то ведь оно все же хочет и самого себя. Совершенно верно. Однако оно хочет не Себя как Себя, оно хочет не Себя как *чисто* сущего (такой возвращающейся к самой себе волей оно погубило бы само себя как чисто сущее), а Себя как могущего быть и вследствие этого как другого. Да ему *только благодаря тому*, что оно *до* себя имеет Себя как могущее быть, дано быть чисто сущим, или, что то

же самое, чисто *вопящим*, которому в волеии не нужно хотеть себя как себя. Воля, ничего не имеющая до себя, если она не остается чистой волей, может быть только эгоистичной. Неэгоистичное невозможно помыслить *primo Ioco*. Вот что, стало быть, предварительно следует ответить на возможный вопрос. Ибо то, *как* или каким образом то, что будет, как *чисто* сущее хочет *себя* как могущего быть, я смогу в полной мере разяснить лишь вслед за этим. До настоящего момента дело заключалось главным образом в том, чтобы показать, что *чисто* сущее, или, что является полностью параллельным выражением, чисто и бесконечно волящее, к *actu* сущему, *actu* волящему все еще относится как сверхсущее, что, следовательно, не будет противоречием, если мы скажем, что то, что будет, — именно то, которое есть могущее быть, — *то же самое* на второй ступени рассмотрения есть чисто сущее.

А теперь мы переходим к другим вопросам. Пока мы разобрали только лишь понятия могущего быть и *чисто* сущего и их отношение друг к другу. Я хорошо знаю, что данное рассуждение нелегко понять в особенности тому, кто впервые пришел к философии, или даже, вероятно, тому, кто привык к образу мышления и выражения совершенно другой философии, и что такое рассуждение, в сущности, не продвигающееся вперед, а задерживающееся на определениях понятия, вообще не имеет ничего привлекательного. Ведь свою привлекательность всякое рассмотрение приобретает, собственно, лишь благодаря результату, тому, что становится ясным, для чего используются данные понятия, к чему они ведут, а особенно это касается рассмотрения, трактующего свой предмет как *будущий* и исходящего сразу только из того, что будет (что в такой мере, следовательно, еще имеется в одном лишь *понятии*, ибо хотя слово «понятие» употребляется весьма разнообразно, т. е. весьма запутанно, однако оно имеет нечто характерное, в том числе, на-



пример, противоположность знанию или познанию, короче, понятие как понятие есть только понятие еще не-сущего, будущего; «то, что будет», стало быть, есть понятие *par excellence*,<sup>17</sup> а до сих пор развитые определения суть лишь определения этого понятия *κατ' ἑξοχήν*, т. е. они сами суть *понятия par excellence*, и кроме них нет никаких других, но *об этом* речь пойдет подробнее позднее), однако рассмотрение, исходящее из понятия в *этом* смысле, следовательно, держащее курс на будущее, сейчас еще не-сущее, считается в особенности трудным потому, что обучающемуся кажется, будто бы его ведут во тьме, в которой он не разбирает пути, а ведь, говорят, справедливым и уместным является желание прежде, чем прилагать усилия, знать, куда ведет путь. Однако, господа, отчасти следует научиться наслаждаться как раз самими понятиями и их определениями; лишь тем некто обнаруживает, что обладает вкусом в философии, что его интересует истолкование понятий *самих по себе*, даже если он еще не знает, для чего они служат или куда они ведут; отчасти нужно уметь умерять нетерпение сразу видеть цель. Еще Аристотель говорил, что обучающийся должен верить, т. е. он не должен постоянно и как бы вечно только верить, но до тех пор пока он еще обучающийся, т. е. пока он не обучен вполне, пока цель его обучения не достигнута, он должен верить. Верьте и *вы* — положитесь на успех, я не отступлюсь от идеи, которая для нас важна (достигнутый предмет понятия есть идея), прежде чем разъясню *вам* ее в полной мере. Но для этого *вы* должны мне предоставить время — согласиться на то, чтобы я двигался не прыжками, а только шаг за шагом.

Теперь же мы добрались до того пункта, где наше рассуждение постепенно выбирается из дремучего леса на более свободную, открытую местность. Два вопроса прежде всего стоят перед нами. Сначала я повторю положение, на котором мы остановились. Именно то или *то же самое*,

что, согласно своей первой определенности, есть могущее быть, во втором понятии или во втором *определении* того абсолютного понятия есть чисто сущее. Пока я объяснил только две крайности данного положения, как выражаются в логике, т. е. два связанных в нем понятия, — понятие могущего быть и понятие чисто сущего. Теперь нужно объяснить саму связь, *corula, вид* утверждаемого здесь тождества. Когда я говорю, что то же самое, что есть могущее быть, хотя и *diverso respectu*,<sup>18</sup> с другой стороны, *есть* также чисто сущее, что означает здесь это «*есть*»? Говоря, что *то же самое*, что есть могущее быть (то же самое, хотя и не *как* то же самое), *есть* также чисто сущее, я этим выражаю тождество *между* непосредственно могущим быть и чисто сущим. *Как* следует понимать это тождество? Ведь, как известно, имеются весьма различные способы мыслить тождество между двумя в остальном отличающимися друг от друга. С ответом на этот вопрос все станет уже намного яснее. Затем мы сможем приступить ко второму вопросу: что же, собственно говоря, приобретено этим продвижением от могущего быть к чисто сущему, а оттуда будет всего лишь несколько шагов до самой идеи.

Итак, перейдем теперь сразу к первому вопросу: как в том положении, что могущее быть *есть* также чисто сущее, следует понимать это «*есть*», как следует понимать утверждаемое здесь тождество? Ведь, без сомнения, эта связь могла бы мыслиться различным образом. Например так, что *то, что будет*, — этот субъект пока еще будущего бытия, как мы его также можем назвать, что этот субъект был бы положен *дважды*, один раз как могущее быть, другой — как чисто *сущее*, так что хотя обе эти формы его сущности взаимно дополняли бы друг друга (например, могущее быть было бы невозможно удерживать без чисто сущего), однако они были бы *вне* друг друга. Но имеется в виду совершенно другое. Данное тождество, скорее, должно пониматься в *са-*

мом строгом смысле, как субстанциальное тождество. Могущее быть и чисто сущее не мыслятся каждое как *само по себе* сущее, т. е. каждое как субстанция (ибо субстанцией является то, что существует *само по себе* вне другого). Они не являются сами субстанциями, они — лишь определения одного сверхдействительного. Таким образом, подразумевается не то, что могущее быть находится *вне* чисто сущего, а то, что одно и то же, т. е. одна и та же субстанция, в своем единстве и не становясь от этого двумя, есть могущее быть и чисто сущее. Мы полагаем не  $1 + 1$ , а всегда полагаем лишь одно, однако это единое, которое на том основании, что оно есть как могущее быть, так и сущее, еще не прекращает быть единым, это единое именно в своем единстве есть могущее быть и чисто сущее, стало быть, в известной степени противоположность самого себя. Но теперь вы спросите, как возможно, чтобы эти два не были вне друг друга, т. е. чтобы они не исключали друг друга. Значит, мне надлежит показать, что они, невзирая на противоположность, на самом деле все-таки *не* исключают друг друга.

Я уже отмечал, что данные определения того, что *будет* и что постольку есть до бытия и над ним, при всем том относятся только к будущему бытию. Если нам удастся показать, что они совершенно одинаково относятся к будущему, т. е. действительному, бытию, то именно этим мы покажем, что они также равны друг другу и *не* исключают друг друга. Однако первое мы уже, по существу, показали. Мы показали, что не одно *только* могущее быть, но точно так же и чисто *сущее* относится к *будущему* сущему как ничто. А хотя одно нечто исключает из себя другое нечто, однако то, что само есть ничто, и ничем другим исключаться не может. Стало быть, уже отсюда явствует взаимное неисключение тех обоих понятий, а также что лишь могущее быть и чисто сущее есть только определения одного и того же, а не два самих по себе сущих.

Но чтобы это абстрактное доказательство сделать более очевидным, разовьем его дальше еще с нескольких сторон.

Я уже показал, что могущее быть, коль скоро оно только таково, стало быть, не переходит в действительное бытие, мы можем определить как *неволящую волю*, чисто же сущее, напротив, как чисто и только лишь, как бы без воли волящее, как воление, которому не предшествует никакая воля. Но в то же время я показал, что *чисто* и как бы бесконечно *волящее* так же мало *на самом деле* хочет, т. е. так же мало переходит от неволения к волению, как и неволящее. И поэтому бесконечно *волящее* подобно неволящему. Общим у них является не переходить а *potentia ad actum*, от неволения к волению. Неволящая воля есть голая потенция и постольку не переходит к акту, *только лишь* и бесконечно волящая — *голый* акт и постольку тоже не переходит от потенции к акту; и если действительность мы повсюду ощущаем и распознаем лишь там, где имеет место подобный переход, то могущее быть и чисто сущее есть полностью одинаковая сверхдействительность, и из-за этой полностью одинаковой чистоты они также не взаимоисключаются. Я употребил здесь выражение «чистота» (*Lauterkeit*), в известной степени равнозначное со сверхдействительностью. Я хочу воспользоваться этим благоприятным случаем и напомнить о том, что может послужить *вам* для разъяснения настоящей точки зрения в целом.

*Всякая* нечистота (а каждый из нас во всем конечном бытии чувствует что-то нечистое, т. е. что-то смешанное и замутненное) происходит только от того, что в том, что должно было бы быть одной лишь потенцией, положен акт, или в том, что должно было бы быть одним лишь актом (*purus actus*), положено нечто от потенции (от неакта, небытия). В таком случае акт и потенция взаимно ограничиваются и замутняются друг другом, а там, где каждое находится в своей чистоте, с обеих сторон имеется *равная* бесконеч-

ность и полностью одинаковая чистота. Все, что есть *нечто* сущее, смешано из потенции и акта, из бытия и небытия, оно не есть ни совершенная потенция, ни совершенный акт, а есть то и другое одновременно, и притом каждое сущее есть то и другое одновременно *иным* образом. Поэтому одно сущее исключает другое, но ни чисто могущее быть, чистая потенция, ни чисто сущее, чистый акт, не есть *нечто* сущее.\* Следовательно, они не исключают друг друга. Показать именно это неисключение и было намерением только что изложенного. А так как это чрезвычайно существенный момент, я хочу то же самое представить *еще* с одной стороны.

*То, что будет*, мы сначала определили как могущее в себе самом возвыситься до бытия или, как мы еще говорили, могущее *воспламениться* к бытию, таким образом, вообще как могущее *возвыситься*. (Мыслите это только в духе изречения: «Всякий возвышающий сам себя, унижен будет».<sup>19)</sup> *Чисто* сущее не может возвыситься *in actum*, потому что оно уже является актом. Но лишь *могущее* возвыситься и *немогущее* возвыситься суть одно (они, стало быть, могут мыслиться находящимися в одной и той же субстанции). Мы также можем сказать, что непосредственно могущее быть может быть *только эгоистичным*. А лишь могущее быть эгоистичным, *не-сущее*, подобно неэгоистичному. Это должно быть *вам* ясно. Следовательно, лишь *могущее* быть эгоистичным не исключает из себя неэгоистичное. Пока ведь в обоих самость совершенно одинаково отсутствует. То, что только могло бы быть эгоистичным, в такой мере еще пребывает в одинаковой неэгоистичности с неэгоистичным по своей природе — *вовсе не могущим* быть эгоистичным. Оба *становятся неравными* друг другу толь-

\* Ср.: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 290. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

ко лишь когда первое переходит в действительное бытие, пока оно остается *in statu merae potentiae*,<sup>20</sup> оно есть то же, что есть другое. Оба, стало быть, находятся не вне друг друга, а могущее быть эгоистичным пребывает в неэгоистичном по своей природе без всяких помех и всякого заметного различия. Как чисто *сущее* сущность есть уходящая от себя, не волящая саму себя воля, которая не заботится о самой себе или которая не ищет своего, которая именно поэтому также проявляется как *бессильная*, как человек, сущность которого была бы бескорыстная любовь, совершенная, не могущая отказать самой себе доброжелательность, в полном противоречий мире необходимо выступил бы как лишенный силы и словно не оказывающий сопротивления. Мы признали чисто сущее чисто или *бесконечно* волящим. Но по отношению к самому себе это бесконечно волящее также есть неволящее, ведь оно не хочет *самого себя*, по отношению к самому себе оно, следовательно, равно только неволящему, лишь *могущему* хотеть, т. е. чисто сущее равно могущему быть. *Чисто* волящее выступает как ничто, потому что оно не заботится о самом себе, не проявляет само себя, но лишь *могущее* хотеть самого себя тоже выступает как ничто, поскольку не хочет себя действительно. *Чисто* сущее именно потому, что оно таково, неспособно быть; если бы оно могло *быть*, а именно *actu* быть, то оно должно было бы сначала отступить *ex actu in non actum, in potentiam*,<sup>21</sup> т. е. в само себя. Однако этого оно не в состоянии сделать *само собой*. Оно не может само собой стать неактом. Для этого оно нуждается в некоем сопротивлении. Но если чисто сущее выступает как само по себе неспособное быть, то ведь его не отличить от лишь *могущего* быть, так как лишь *могущее* быть подобно *немогущему* быть. Таким образом, если *одно и то же* есть могущее быть, а также чисто сущее, то оно является тем и другим не со взаимным исключением, так чтобы они исключали друг друга, а оно есть одно и дру-

гое в субстанциальном тождестве. Оно есть двойственность в единстве, т. е. оно есть два и все же при этом субстанциально только одно, и оно есть единство в двойственности, т. е. оно есть субстанциально только одно, не будучи на этом основании в меньшей степени двумя. Двойственность не находится вне единства, а единство — вне двойственности. Самое спокойное и глубокое море является также больше всего могущим возмущаться, но спокойное и могущее возмущаться — это не два моря, а лишь одно и то же. Самый здоровый человек носит в себе возможность болезни, однако здоровый человек и человек, могущий быть больным, — это не два различных человека, а лишь тот же самый человек, один не исключает другого. Могущее быть и чисто сущее точно так же не составляют два различных субъекта, а есть лишь один субъект; одно не есть другое, и тем не менее одно есть то же, *что* есть другое, а именно та же самая субстанция. Могущее быть, как таковое, не есть *чисто сущее*, и чисто сущее не есть могущее быть, и все же одно есть то же, *что* есть другое, а именно каждое есть та же самая субстанция. Основной результат: *тождество*, которое мы устанавливаем между могущим быть и чисто сущим, не таково, как то единство, или связь, которое имеет место между элементами, являющимися *частями* одного и того же целого; ибо то, что будет, не есть как одна часть могущее быть и как другая часть чисто сущее, но субъект целиком или субстанция целиком есть могущее быть, и та же самая субстанция целиком есть чисто сущее, как один и тот же человек целиком может быть больным и является здоровым; следовательно, наоборот: могущее быть не есть часть целого, но само есть целое, и точно так же чисто сущее не есть часть целого, но само есть целое.

*Вам*, конечно, это не может быть сразу полностью ясным, но все же *вы* должны чувствовать, как сильно благодаря этому последнему определению изменилось состояние

всего нашего исследования, потому что в качестве предмета мы теперь имеем уже не могущее быть и чисто сущее, а единое, которое целиком есть одно и целиком также есть другое. Этим определением мы очевидно подняты на более высокую точку зрения, нам предстоит нечто другое, чем прежде. Здесь, таким образом, уместен вопрос: что приобретено этим продвижением от могущего быть к чисто сущему?

*Я* отвечу на него сначала с общей точки зрения, а затем более определенно.



## Одиннадцатая лекция

Сначала напрашивается следующая рефлексия. Различные сущие или, как мы обычно говорим, различные вещи отличаются друг от друга не самим бытием, в котором они все участвуют, а лишь *видом* бытия, что также можно полностью объяснить. Отсюда с помощью обратного заключения можно дознаться до того, что сущее *вообще* (*das Seyende*) повсюду и во всех вещах *одно и то же* и совершенно равно себе самому. Это — высшее понятие, находящееся на данном пути, и, как говорил еще Платон, в особенности неопытная молодежь поначалу чрезвычайно радуется, когда приходит к этому понятию во всем единого, вместе с которым для нее исчезают все различия, она рассматривает его как сокровище, в котором она, как полагает, обладает будто бы бог весть чем, пока наконец в результате не узнает, что этим понятием решительно ничего нельзя начать, что нет никакого средства уйти от него или пойти с ним дальше, что с ним все только кружишься в одной и той же точке и в конце концов как бы зарабатываешь головокружение, как и Аристотель еще об элеатском единстве (а как раз то понятие во всем самому себе равного, сущего, которое во всем есть одно и то же, и образует, в сущности, принцип Парменида<sup>1</sup> и, пусть в различных модификациях, элеатской школы в целом), о последнем, стало быть, или, скорее, об элеатском единстве еще Аристотель говорил, что оно вызывает лишь головокружение и не оказывает совершенно никакой помощи, т. е. не в состоянии вести ни к какому действительному знанию. Однако это бесплодное понятие Парменида, к ко-

торому каждый начинающий испытывает склонность, тотчас же всецело устраняется, когда достигнуто осознание того, что сущее непосредственно или *prima determinatione*<sup>2</sup> может быть только могущим быть, следовательно, уже только одним *видом* бытия, не пустым и бессодержательным бытием, которым ничего нельзя начать, равно как именно этим мертвое понятие сущего превращается в живое понятие, делающее возможным дальнейшее продвижение. Парменид абсолютно не может отклонить то, что сущее непосредственно в состоянии быть только могущим быть; а благодаря этому оно уже прекратило быть пустым абсолютным единым. Платон поэтому также придает столь большое значение понятию не-сущего, которое само приобретает весь свой смысл только благодаря нашему понятию могущего быть. А именно, могущее быть не только как таковое, насколько оно таково, есть не-сущее, но и, выступив в *действительное* бытие (когда оно возвышается до бытия), даже тогда оно есть не-сущее, ибо оно само по себе не определено к бытию, есть недолжное быть и, следовательно, даже тогда, когда оно Есть, всегда проявляется только как подлежащее отрицанию, а не полаганию. Этим, стало быть, с самого начала разрушается то истребляющее всякое различие, но именно поэтому и саму науку, единство. Ведь на сущем, определенном как могущее быть, теперь совершенно невозможно остановиться, как я в достаточной мере показал, когда опосредовал переход от него к чисто *сущему*. Позднее я еще вернусь к нашему отношению к абстрактному единству Парменида и элеатской школы. До сих пор посредством этого упоминания я только хотел с самой общей точки зрения представить то, что приобретено установленной нами двойственностью (являющейся, впрочем, двойственностью в единстве). Но теперь я еще в особенности и,

во-вторых, должен показать, что за отношение или что за определение самого могущего быть получено благодаря

тому, что мы говорим: именно то, что *непосредственно* есть могущее быть, согласно второму определению, есть чисто сущее. Разъяснению данного вопроса для лучшего понимания я хочу, кроме того, предпослать следующее. Та чистая *potentia existendi*, полагаемая сама по себе, сначала всегда, хотя бы только на мгновение, должна мыслиться пребывающей в совершенном неволении и именно поэтому в *незнании* себя самой. Ведь когда она заботится о себе самой, хочет саму себя (а чтобы знать себя, она должна была бы *хотеть* саму себя — сделать для себя саму себя предметной, что без воления немислимо), как только она захотела бы саму себя, она перестала бы быть *potentia pura* и стала бы другим, себе самому неравным; полагаемой самой по себе, ей, стало быть, не оставалось бы ничего иного, кроме как либо сохраняться в незнании себя, либо утратить саму себя. Она напоминала бы известные человеческие качества, которые также существуют лишь в *незнании* самих себя. Так, невинность прекращает быть невинностью, когда узнает себя как невинность, точно так же как привлекательность, желающая быть таковой, — уже не привлекательность, и ничто в целом мире не является, например, более отвратительным, чем притворная наивность. Но именно потому, что мы должны были бы определить ее как голую *potentia existendi*, она не могла бы удержаться или сохраниться как таковая, ибо всякая безусловная, ничем не сдерживаемая потенция сама собой или *naturā suā* хочет быть актом. Значит, ее, как показано, было бы невозможно зафиксировать как потенцию. Однако теперь мы имеем дело уже не с могущим быть и уже не с чисто сущим, а с единым, которое всецело и, стало быть, совершенно нераздельно есть одно и другое. Таким образом, это единое — благодаря тому, что оно есть чисто *сущее*, — овладевает *собой* как возможностью быть и освобождается от возможности как слепо и безудержно устремляющейся

в бытие. Ибо *природа* могущего быть заключается в том, чтобы выйти за пределы себя самого; оно представляет собой *двойственную природу* или то, что невозможно удерживать, неопределенное и переступающее свои границы, потому что оно как могущее быть точно так же является и противоположностью самого себя, а именно немогущим не быть, слепо переходящим в бытие. В *действительном бытии* оно было бы бытием, положенным вне всяких границ (граница = отрицание бытия есть как раз возможность), — положенное *вне* возможности, оно есть больше ничем не сдерживаемое, беспредельное, платоновское ἄπειρον.<sup>3</sup> Однако оно есть ἄπειρον точно так же и до бытия, и здесь есть немогущее ограничить самого себя, само по себе безграничное, которое лишь другим может быть ограничено и сохранено в пределах возможности. Оно есть *само по себе* безграничное и постольку величайшая противоположность философии, здоровой науки, отсюда непременно занимающейся ограниченным и твердым. Таким образом, если оно не ограничено *самим собой*, то тем более следует, что оно должно было бы быть ограничено другим. Quod non continere potest se ipsum, debet contineri ab alio.<sup>4</sup> Могущее быть не есть se contentum,<sup>5</sup> самим собой удерживаемое, самим собой довольствующеся.\* Поэтому оно также для последующего, а именно *постольку, поскольку оно выступает само по себе* и вступает в напряжение с умиряющим его, является источником всякого негодования (Unwillens) и неудовольствия и в этом отношении *предвещающим несчастье*. Однако об этом — лишь мимоходом! Именно потому, что оно само по себе безгранично, оно должно быть ограничено другим; это другое, согласно порядку понятий, не может быть вновь непосредственно, а может быть только *опосредованно* могущим быть. А из понятия лишь опо-

\* Ср.: Philosophie der Mythologie. S. 50. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

средованно могущего быть можно, как я показал, вывести понятие чисто сущего. Следовательно, ограничивающее самого по себе безграничного могущего быть было бы чисто сущим. Но это сущее нельзя помыслить *вне* могущего быть или *так*, что оно ограничивало бы *собой* могущее быть как *другое*, но именно то, что есть могущее быть, есть также чисто сущее. Соответственно этому, не чисто сущим на самом деле ограничивается могущее быть, но именно то одно и то же, насколько оно есть могущее быть, ограничивается и сохраняется в пределах возможности, неволения самим собой, поскольку оно есть чисто сущее. Настоящим для нас, следовательно, то единое непосредственно возвышается до *обладающего самим собой*, которое владеет самим собой, чем оно положительно не могло бы быть, если бы не было в своем единстве вместе с тем двойным. Поэтому, например, единое Парменида, которое есть лишь непосредственно или субстанциально единое, само по себе слепо, и таков же любой другой принцип, отличающийся от парменидовского, к примеру *тем*, что имеет в себе принуждение к продвижению вперед (хотя это, по существу, может быть сказано только о могущем быть), также и любой подобный принцип, если он не имеет в себе в то же время того, что противится данному продвижению, может быть лишь слепым принципом, способным только к необходимому, а не свободному движению. Тем продвижением от могущего быть к чисто сущему и установленным между ними тождеством мы, таким образом, получили то, что единое как могущее быть владеет самим собой как чисто сущим. Вместо этого мы также можем сказать, что единое как чисто сущее имеет само себя как могущее быть в качестве своего основания, своего субъекта, если взять это слово в прямом смысле, — *pro eo quod subjectum est alii*.<sup>6</sup>

Но полагая себя как могущее быть как субъект, т. е. как основу, самого себя как чисто сущего, оно именно этим так-

же превращает себя как могущее быть в *потенцию Себя* как чисто сущего, так что оно перестает быть потенцией, возможностью самого себя, т. е. своего собственного бытия. Могущее быть, полагаемое абсолютно, разумеется, могло бы быть только возможностью самого себя или своего собственного бытия, оно могло бы быть только в *транзитивном* смысле могущим быть; *постольку* оно уже как могущее быть было бы как бы выведено из себя — из своей сущности. Но тем, что единое превращает его в субъект, т. е. в возможность, *Себя* как чисто сущего, могущее быть именно посредством этого отвлекается и освобождается от *себя* как своей собственной возможности или как возможности *своего собственного бытия*; будучи полагаемо как возможность другого бытия, оно перестает быть возможностью собственного.

Я рассматриваю здесь понятие «субъект» и понятие «потенция», или «возможность», как полностью *равноценные*. Действительная одинаковость обоих понятий станет ясна из следующего краткого размышления. Что в каком-либо отношении есть голый *субъект*, именно поэтому в данном отношении не должно быть само. А *несамосущее*, которое по этой причине все же еще не есть ничто, может быть лишь в качестве потенции или возможности чего-то другого. Могущее быть больше не должно быть субъектом или, как мы еще можем сказать, предпосылкой самого себя (своего собственного бытия), оно должно быть предпосылкой (субъектом) сущего. В данном случае оно как бы больше не есть само. *Оно само*, оно полностью исчезает как само по себе сущее, и если мы его поэтому теперь хотим выразить, мы должны сказать, что могущее быть есть не могущее быть, а оно *есть* чисто сущее. Ибо таков, как я уже показал в одном прежнем изложении,\* смысл «есть» (*corula*) во всяком дей-

\* Ср.: Philosophie der Mythologie. S. 53. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

ствительно что-то выражающем (не тавтологическом) положении. «А *есть* В» означает, что А есть субъект В. В этом заключаются два момента. Во-первых, А есть нечто *само по себе* (für sich), также и без В, следовательно, оно могло бы быть и чем-то другим, чем В; лишь поскольку оно способно также и к бытию *самому по себе*, а следовательно, и к бытию не равному В, мы говорим *cum emphasi*:<sup>7</sup> оно есть В. Например, *это* растение позволяет мне себя видеть или осязать в конечном счете лишь благодаря тому, что оно есть материя, ведь без материи нет ни цвета, ни запаха, ни чего-то осязаемого. Значит, в то время как я говорю, что то, что я здесь вижу, является, к примеру, геранью, субъект высказывания есть, собственно, материя растения. Эта материя есть *нечто* также и без растения. Растение может быть разрушено, а материя остается, материя равнодушна к форме, она в своем роде тоже есть ἄπειρον, т. е. сама по себе (an sich) она способна быть также не *этим* растением, а другим или вообще нерастением. Лишь поэтому я могу *cum emphasi* сказать, что она *есть* это и никакое другое растение. В высказывании «А *есть* В» или «А есть субъект В», таким образом, заключается, во-первых, то, что А могло бы быть также и чем-то другим, или оно способно к бытию не-В. Но, во-вторых, именно потому, что оно могло бы быть также и чем-то другим, чем В, оно превращает эту свою «возможность быть другим» по отношению к В в голую потенцию или возможность В, и только *так* или только *таким* образом оно *есть* В.

В арабском языке «есть» (sorula) выражается словом, полностью равном нашему немецкому «может» («мочь»). Это явствует из того, что именно это слово в родственных диалектах арабского языка в то же время имеет значение субъекта, основания, обосновывающего, устанавливающего. Кроме того, только данным значением объясняется то, что в противоречии со всеми, по крайней мере мне извест-

ными, языками, в которых глагол «sum»<sup>8</sup> имеет после себя именительный падеж, одни арабы конструируют его с винительным. Араб не скажет: homo est sapiens<sup>9</sup> — это выражает подлинное отношение неточно постольку, поскольку это можно понять и так, что человек всецело только мудр, не имеет в себе никакой противоположной потенции, никакой потенции бытия немудрым, что, однако, как все мы знаем, не так и что, кроме того, превращало бы данное положение в одну лишь тавтологию. Без предпосылки, что в субъекте имеется потенция, противоположная предикату, все высказывания были бы лишь тавтологическими. Ведь, например, то, что светлое светло, не нуждается ни в каком уверении. Что *может* быть светлым, как не по своей природе темное, т. е. то, что без привлечения самого по себе светлого было бы темным? О чем другом можно сказать, что оно *есть* знающее, кроме как именно о незнающем? Ибо само знающее, которое вовсе не есть ничто иное (никакая противоположная потенция), стало быть, есть *чисто* знающее, именно поэтому не может быть в смысле прилагательного «знающим», т. е. быть неким знающим, как о том, что есть *сущее вообще* (*das Seyende*), мы говорим, что оно именно потому, что оно таково, не есть какое-то сущее, не есть «сущее» в смысле прилагательного (или того, что привлекается). Араб вопреки всей прочей грамматике говорит: homo est sapientem.<sup>10</sup> Этот винительный падеж показывает, что при нем «есть» обозначает то же, что и potest,<sup>11</sup> потому что глагол «possum»<sup>12</sup> по существу дела и поэтому во всех языках управляет винительным падежом. Смысл, следовательно, таков: человек несет, он — только носитель, только *субъект* бытия мудрым, он лишь постольку мудр, поскольку положил в себе потенцию противоположного бытия как голую потенцию, он таким образом *способен* к бытию мудрым, он притягивает его к себе как предикат, обладает над ним властью; ведь все, что относится к другому как потен-



ция или субъект, обладает известной властью над тем, что оно притягивает, а именно властью притягивать его и *таким образом быть* им и *не быть* им, т. е. исключать, отталкивать его. Все это приведено для объяснения выражения: могущее быть больше не есть *Оно само*, а оно есть чисто сущее. Его особенность или, лучше, его своеобразие (слово, образованное по примеру греческого ἰδιότης<sup>13</sup>), словно погибло или уничтожено и более не упоминается. Таким образом, посредством этого отношения могущее быть избавлено и освобождено *от* своего своеобразия, т. е. от самого себя. Не то чтобы оно полностью было ничем, так как оно освобождается лишь от *той* доли своей сущности, которая вывела бы его из самого себя, в которой вместе с тем только и заключается его самостность, его своеобразие, отличающее его — то, благодаря чему оно *могло бы быть само по себе*. Стало быть, оно посредством этого отношения к чисто сущему, скорее, освобождается от случайного, того, что только невозможно исключить из его природы. Ведь его сущность состоит в том, чтобы быть чистым могущим быть, но не для того, чтобы быть сущим, а именно *чтобы* быть могущим быть. Согласно своей *сущности*, поскольку оно существует как сущность, оно есть *нетранзитивное*, в себе самом пребывающее могущее быть. Но только из этого нетранзитивного транзитивное не исключить, поэтому, собственно говоря, имеется нежелаемое, случайное. От этого только не поддающегося исключению из его сущности, стало быть, случайного его сущности, оно освобождается посредством данного отношения к чисто сущему. Значит, благодаря этому отношению оно, скорее, вводится в свою подлинную сущность. Оно есть теперь чистое могущее быть, могущее быть не в *противоположность* бытию (как в своей двойственности), но так, что возможность быть для него сама есть бытие, что оно саму эту возможность быть превращает для себя в бытие или почитает за бытие. Через сущее, следова-

тельно, могущее быть приводится назад в свою сущность или в самого себя, *при-равнивается* к самому себе (первый шаг к достоверности, к надежности), между тем как от природы оно было бы самому себе неравным. Нет высшего блаженства для подвергнувшейся отклонению от самой себя сущности, чем быть возвращенной себе самой, приведенной обратно в саму себя. Для всякого лучшего представителя человеческого рода блаженством является быть приведенным в свой собственный внутренний мир; *настоящая* дружба та, которая предоставляет нам это. В великолепном монологе гетевского Фауста, в котором последний взывает к высшему духу и говорит о нем, что тот дал ему все, о чем он просил, и в том числе говорит:

Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,  
Kraft, sie zu fühlen, zu genießen;

а затем еще прибавляет те слова, которыми мог бы вдохновиться всякий упражняющийся в сравнительной анатомии:

Du führst die Reihe der Lebendigen  
Vor mir vorbei und lehrst mich meine Brüder  
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen —

после того, стало быть, как Фауст упоминает обо всем этом великолепии, для наслаждения которым творец даровал ему дух и силу, есть самое прекрасное место, где Фауст превышает всей радости, доставляемой ему природой, ставит то наслаждение, которое он открывает в своем собственном внутреннем мире, в то время как он продолжает:

Du zeigst  
Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust  
Geheime tiefe Wunder öffnen sich.<sup>14</sup>

Приведенное обратно в самого себя, могущее быть именно *небытие*, т. е. *небытие внешним*, само превращает

для себя в бытие, *поскольку* же оно ощущает самого себя как ничто (т. е. как какое-то ничто, как тот совершенный недостаток внешнего бытия), оно как такое ничто есть волшебство (магия (Magie) — это слово является лишь эквивалентом нашему немецкому «Macht», «Möglichkeit»,<sup>15</sup> таким образом, «потенция») — как такое ничто оно есть магия, потенция, привлекающая к себе бесконечно сущее, так что оно, не вступая в бытие само по себе, в чисто сущем как в другой самости обладает самим собой не как *неким* сущим, но именно как *бесконечно* сущим. Оно само должно быть *ничем*, с тем чтобы бесконечно, безмерно сущее стало для него *чем-то*. Именно в высшем неравенстве заключается высшее равенство, так как каждое — только противоположным образом — есть другое; в обоих, как уже было показано ранее, самость совершенно одинаково отсутствует, или имеется полностью одинаковая незанятость самим собой: в могущем быть — в какой мере оно не хочет *себя*, потому как оно вообще не *хочет*, а остается в неволеии, в чистой субстанциальности; в *чисто* сущем — в какой мере оно хотя и *хочет*, ведь оно есть чистое воление, однако не хочет себя самого, а хочет только могущего быть. Как раз то, что они находятся в *чистой* — не частичной — противоположности друг с другом, что каждое есть чистое отрицание другого, одно тем, что не есть *вне*, другое тем, что не есть *внутри* себя, или наоборот, первое тем, что не есть объект, второе тем, что не есть субъект самого себя, делает невозможным их исключение друг другом. Ведь, к примеру, два сущих, каждое из которых было бы субъектом и объектом самого себя, исключали бы друг друга, но чистый субъект не исключает чистый объект, и чистый объект не исключает чистый субъект, а *одно и то же* может быть *тем и другим*. Именно из *чистой* противоположности здесь следует (если опять воспользоваться данным выражением) наивысшая взаимная приятность.

Как единое имеет себя как могущее быть в качестве субъекта самого себя как чисто сущего, так именно оно же как могущее быть имеет само себя как чисто сущее в качестве объекта. Единое есть, согласно своему второму определению, *чисто* сущее лишь в той мере, в какой оно в качестве своей предпосылки имеет само себя как могущее быть, лишь *благодаря этому* оно как чисто сущее, как находящееся во второй самости, поднято над самим собой, ведь оно есть чисто сущее или *бесконечно* водящее, лишь в какой мере оно имеет то, чему оно может отдать себя, чего оно, уходя от самого себя и поэтому бесконечно, может хотеть.

Я намеренно задержался на данном отношении несколько дольше, так как этим первоначальным отношением определены все последующие. Если вы предположите или допустите как возможное, что могущее быть когда-нибудь выступит в бытие (как и каким образом это может произойти, мы, конечно, здесь не увидим, но если вы предположите это как возможное), то и в таком случае могущее быть не перестанет быть субъектом чисто сущего, как мы и предсказали уже в другой связи, что оно даже в действительном бытии все-таки постоянно будет проявляться только как подлежащее отрицанию.

Итак, одна и та же сущность есть для нас сейчас, с одной стороны, могущее быть, с другой — чисто сущее. А теперь мы должны подумать над следующим. Как каждое из них она есть относительное отрицание другого. Как могущее быть она есть отрицание бытия, не абсолютное, а лишь отрицание бытия внутри себя. Как чисто сущее она точно так же есть относительное отрицание возможности. Постольку — рассмотренная как *каждое* из них в отдельности или в особенности — она является односторонностью: как могущее быть — потому, что исключает бытие, как чисто сущее — потому, что исключает возможность быть. Но тем, что она как чисто сущее превращает *себя* как могущее быть

в субъект, или (с тем чтобы при этом отнюдь не представляли себе какой-то особенный акт) тем, что она как чисто сущее имеет себя как могущее быть в качестве субъекта, она как могущее быть удерживается от того, чтобы самой стать *объективной*, переставая в таком случае быть субъектом для чисто сущего. Однако именно это отношение показывает нам, что ни в одном из них на самом деле не дано *настоящего* конца, т. е. такого, на котором мы могли бы остановиться; мы видим, что данная сущность ни как одно, ни как другое не есть *то*, чем она, собственно говоря, *должна* быть. Ибо как могущее быть она, скорее, ясно положена как несамосущее или не *ради* самого себя сущее, потому что она положена как субъект чисто сущего. А как таковое она также не является положенным ради самого себя, она положена лишь для того, чтобы сохранять первое как субъект, в субъективности или субъектности. Здесь, таким образом, очевидно невозможно остановиться. Ведь мы ее ни как одно, ни как другое не можем принять за сущее ради самого себя, за то, что может или *должно* быть собственно *целью* воления. Продвигаясь от могущего быть к чисто сущему, мы, по сути дела, не *хотим* ни того, ни другого, мы уже хотим третьего, точнее, того, что будет, как третьего, т. е. как того, в чем оно есть *ради самого себя* сущее.

Но чем же оно может быть как это третье? Мы уже показали, что оно и как могущее быть, и как чисто сущее является односторонностью. Благодаря тому, что оно — *одна* и та же сущность, которая есть одно и которая есть другое, оно (т. е. единое) уничтожает в себе односторонность, от своей односторонности как могущего быть оно освобождается тем, что оно есть чисто сущее, а от своей односторонности как чисто сущего — тем, что оно также есть могущее быть. Следовательно, единое благодаря этому становится в середине как *свободное* от одностороннего бытия и от односторонней возможности; а так как оно свободно от обеих одно-

сторонностей, лишь *предполагая* их, т. е. столь же и будучи *обеими* (ибо если бы мы их мысленно отнимали, то из этого далее не следовало бы ничего, кроме того, что мы опять должны были бы начинать сначала; то, что будет, для нас все снова вначале было бы непосредственно могущим быть), то оно свободно от них только как третье, а отсюда тогда следует, что его можно также, наоборот, определить как это третье лишь как *свободное* от односторонней возможности и от одностороннего бытия.

Однако это пока только негативное выражение. Чтобы отыскать позитивное, я прошу *вас* поразмыслить над следующим.

Могущее быть является односторонним потому, что не может перейти в бытие, не уничтожая само себя как потенцию, что в нем, следовательно, акт исключает потенцию, а потенция — акт. Говоря *абсолютно*, оно есть могущее быть *тем и другим*, потенцией и актом (так что его бытие потенцией или могущим быть само опять же потенциально, ибо оно есть могущее быть не так, чтобы оно не могло быть также и противоположностью, и следовательно, оно само есть могущее быть лишь возможным или гипотетическим образом, а именно, если оно *не* переходит в бытие — прошу рассматривать это только как попутное пояснение), стало быть, говоря *абсолютно*, могущее быть есть могущее быть *тем и другим*, потенцией и актом, однако если оно есть *потенция*, то оно не может быть *актом*, а если оно есть акт, то оно перестает быть потенцией. В этом состоит его односторонность. Чисто же сущее есть даже *только* акт, т. е. оно полностью исключает из себя потенцию, оно не есть, как могущее быть, *natura ansers*, оно — определенно, чисто и только лишь сущее, в котором нет никакой потенции, и в этом заключается *его* односторонность. Значит, третье, являющееся, согласно нашему определению, свободным от *обеих* односторонностей, может быть лишь таким, в котором акт не

исключает потенцию и потенция не исключает акт, лишь таким, которое в сравнении с *чисто* сущим в бытии не перестает быть потенцией, но потенцией *остаётся*, а в сравнении с могущим быть не должно отказываться от бытия, чтобы оставаться могущим быть или потенцией, короче, третье можно определить лишь как *впервые действительно свободное быть и не быть*, так как оно в действовании или в волеии не перестает существовать как источник действия, как воля, а поэтому, чтобы быть потенцией или волей, не нуждается в том, чтобы быть чистым *неволеением*. Или — в другом выражении — если мы определим могущее быть как субъект, чисто сущее как объект, то третье не есть ни только последнее, ни только первое, а есть нераздельный субъект-объект, т. е. то, что в бытии объектом, когда оно перейдет в действительное бытие, не прекратит быть субъектом, а чтобы быть субъектом, не должно отречься от бытия объектом, т. е. сущим, — есть немогущее утратить само себя, сохраняющее себя, короче, могущее быть, сущее как таковое. И только это есть то, чего мы, собственно, можем хотеть, а поэтому и уже хотим изначально.

Также и *здесь*, при переходе к этому третьему определению, вновь необходимы различные комментарии.

Итак, я отмечаю,

во-первых, что мы также и с этим третьим все еще находимся *над* действительным бытием (поскольку и здесь речь ведется о бытии все еще как о будущем). Третье мы определили как то, что, *когда* оно будет сущим, не прекратит быть *источником* бытия. Стало быть, с ним мы также по-прежнему пребываем над бытием;

во-вторых, что и могущее быть, сущее как таковое, вновь есть лишь единое, третье определение единого; а не самосущее. Этими тремя понятиями мы положили вовсе не три находящихся вне друг друга, каждое из которых есть

само по себе, — не  $1 + 1 + 1$ , а всего лишь одно. Мы имеем не три сущности, а только *одну тройную* сущность, представляющуюся, так сказать, с трех точек зрения, или, скорее, если выразить это объективно, как оно и подразумевается, — единое, представляющееся как бы в трех лицах, трех ликах. Лишь могущее быть и могущее быть, сущее как таковое, не исключают друг друга, одно подобно другому, а так как лишь могущее быть и чисто сущее (как уже было показано) также не исключают друг друга, то и все три друг друга не исключают, т. е. они суть не три сами по себе сущие, а лишь три определения одного и того же. Одно и то же (*numero unum idemque*)<sup>16</sup> есть могущее быть, чисто сущее и могущее быть, положенное как таковое.

Непосредственно или *лишь* могущее быть мы определили по отношению к будущему бытию как недолжное быть, а могущее быть, сущее как таковое, — как должное быть, то, чему надлежит быть. Однако недолжное быть, пока оно только таково и не есть действительно, не является неравным должному быть, но равно ему, а поэтому скрыто в должном быть, оно делает себя неравным ему только лишь когда переходит к действительному бытию, как зло ребенка еще спрятано в добре и только позднее выступает из него; причем я все же хочу заметить, что данный пример следует понимать лишь как аналогию, но он никоим образом не должен давать право на то, чтобы мыслить недолжное быть как принцип зла. Ведь пока оно остается *in statu potentiae*, оно, как было сказано, *подобно* должному быть, если же оно выступает из последнего, то и тогда оно еще не признано *как* недолжное быть. Мы, правда, уже отметили, что в силу изначального отношения оно также и в действительном бытии подлежало бы отрицанию и, следовательно, отрицалось бы. Однако именно этим оно только и признано как недолжное быть, и только недолжное быть, *признанное* как таковое, когда оно вновь возвышается *ex statu potentiae*,<sup>17</sup> можно



назвать злом, из чего одного уже явствует, что зло как такое возможно лишь в тварном.

Третьим замечанием, соответствующим нашим предыдущим разъяснениям касательно соотношения между могущим быть и чисто сущим, будет следующее. Могущее быть мы признали субъектом и чисто сущее поставили в такое отношение к нему, в каком предикат мыслится находящимся к субъекту. Субъект же есть внутреннее, предикат — внешнее. Но как могущее быть является субъектом чисто сущего, так и единое, насколько оно есть могущее быть и (+) чисто сущее (минус А + плюс А), является субъектом самого себя как нераздельного субъекта-объекта; последний, таким образом, есть как бы самое внешнее, самое явное сущности, а лишь могущее быть — *самое внутреннее*, самое скрытое.

Эти три понятия суть лишь определения одного и того же, но именно поэтому последнее, например, определимо как объект, лишь в какой мере оно прежде было определено как субъект, а как субъект-объект, лишь насколько оно уже было определено как субъект и как объект. Отсюда также явствует, что различие субъекта, объекта и субъект-объекта не является субстанциальным, а есть различие определения. Хотя нераздельный субъект-объект есть собственно то, чего мы *хотим*, однако он не *позволяет* положить себя непосредственно, так как он лишь потому в бытии остается потенцией или субъектом, что он в бытии также не может хотеть *себя*. А первое, ничего не имеющее до себя, когда оно переходит в бытие, может хотеть только *себя*, оно есть могущее быть только *само по себе* (*für sich*), в обоих смыслах, а именно могущее быть только как объект самого себя и могущее быть только в отвлечении от всего остального. Но это уже невозможно для второго, а тем более для третьего, которые не могут быть сами по себе и отделиться от того, что является их собственной предпосылкой.

В третьем, которое было определено как нераздельный субъект-объект, как действительно свободное быть и не быть, мы имеем то, чего мы хотим, следовательно, *настоящий* конец, тот, на котором мы можем остановиться. Вместе с третьим определением то, что будет, *завершено*, вместе с этим определением мы его, таким образом, достигли как в себе самом замкнутого, абсолютного, если последнее слово взять в прямом смысле, — как *id quod omnibus numeris absolutum est*.<sup>18</sup> Ибо понятие абсолютного одинаково противоположно понятию пустой вечности и пустой бесконечности. Пустой вечностью я называю то, в чем нет ничего от начала и конца, а в тех трех определениях, напротив, даны начало, середина и конец, только они находятся не *вне* друг друга, а друг в друге. Из понятия пустой бесконечности точно так же исключена всякая конечность; однако в тех трех определениях абсолютное по отношению к себе самому или в себе самом конечно, тогда как вовне оно полностью свободно или бесконечно; ни в чем безграничное, но во всем ограниченное, оно тем не менее *свободно*; так как оно *оправлено* и вместе с тем *не* оправлено: оправлено, в какой мере оно есть сплошь определенное, не оправлено, в какой мере никакой отдельной форме или определению не обязано таким образом, что исключало бы другие. Здесь, следовательно, также окончательно устранено понятие однообразного и пустого сущего, место которого заняло расчлененное сущее, в себе самом одновременно сложное и простое. Парменидовское единое с самого начала было отклонено, поскольку субъект бытия сразу был определен как могущее быть, т. е. положен как отрицание *бытия*, которому в таком случае необходимо противостоит одинаковое отрицание возможности. Первое, которое мы полагали, уже равно единому, но не равно всему, что здесь означает то же самое, что оно равно нулю. *Subjectum ultimum*<sup>19</sup> всего бытия, разумеется, больше, чем только единое (*unum quid*), но не благодаря тому, что он

есть в обычном смысле бесконечная или всеобщая субстанция, а благодаря тому, что он есть *всеполнота* (ибо всякое замкнутое и в себе законченное множество = тотальности = всеполноте). То, что будет, — субъект всего бытия, — необходимо есть всеполнота, но не заключающаяся в *материальном* [бытии] вне друг друга, не как  $1 + 1 + 1$ , так чтобы эти элементы выступали как *части* единого. Ведь часть всегда отлична от целого, поскольку предполагается, что целое *больше* данной части, что оно содержит больше, чем она, а именно содержит и другие части, которые *она* из себя исключает. Части есть только там, где имеется взаимное исключение. Но подобное исключение здесь как раз-таки не имеет места, но *каждое* есть целое. Могущее быть не находится вне сущего и *вне* могущего быть, положенного как таковое. Ни одно из них не находится *вне* другого; **что** я рассматриваю, всегда есть целое. Часть, если хотят говорить о части, здесь сама есть целое и не меньше, чем целое, и наоборот, целое не больше того, что есть каждая часть. Но таков характер завершенной духовности. В духовном начало не пребывает вне конца, а конец — вне начала, начало есть именно там, где и конец, а конец — именно там, где и начало, как и Христос описывает дух, сравнивая его с дуновением ветра: «Ветер дует, где хочет (т. е. любая точка для него равнозначна), и хотя ты слышишь его шум, но не знаешь, откуда он пришел и куда направляется»,<sup>20</sup> т. е. ты не можешь отделить в нем начало от конца, он повсюду начало и повсюду конец, любая точка его пути может рассматриваться как начало и как конец. Итак, если такое единство, как мы положили в «том, что будет», мыслимо лишь в духе, то этим мы получили то, что «то, что будет» есть *дух*, и притом — как *всеполнота* — завершенный, в себе самом замкнутый и в этом смысле абсолютный дух.

Но вместе с понятием духа теперь наступает совершенный поворотный пункт.

## Двенадцатая лекция

Все наши усилия сводились к тому, чтобы отыскать то, что есть *до* бытия и *над* ним. Однако мы могли рассматривать его пока только в *отношении* к бытию — как то, что *будет*. Это последовательно привело нас к понятиям *чистого* могущего быть, чистого сущего и в акте, в бытии в качестве потенции сущего. Эти три понятия постольку выступали как необходимые определения того, что *будет*, если только последнее удерживается и полагается как таковое, если оно по отношению к своему собственному будущему определяется так, что не является слепо в него продвигающимся, как бы себя самого обгоняющим и таким образом себя теряющим. Но обнаружилось, что те три понятия нельзя мыслить находящимися в материальном [бытии] вне друг друга, их можно мыслить только как определения духа. То, что будет, следовательно, было определено как дух, и мы можем сказать: то, что будет, положенное или удержанное *как таковое*, есть дух, и притом заверченный дух. Однако теперь легко осознать, что этим все рассмотрение в целом *оборачивается*. Заверченный дух — тот, которому больше не нужно выходить из себя, который в себе самом вполне совершенен и замкнут. В такой мере он теперь больше не может быть ближайшим образом определен как возможный источник или возможная причина *будущего* бытия, он должен быть прежде всего определен как *самосущее* и подлежит рассмотрению уже не лишь в отношении к другому, возможному бытию, а, ес-

тественно, в первую очередь в отношении к самому себе. До сих пор те понятия имели для нас силу только как потенции, возможности или приоритеты будущего бытия. Могущее быть, как таковое, есть непосредственная возможность или непосредственный возможный источник будущего бытия, чисто сущее также содержит в себе — хотя и только опосредованный, но все же — источник бытия. Чисто сущее есть лишь опосредованно, но все же также могущее быть, ибо нетрудно предвидеть, что, если бы *непосредственно* могущее быть, о котором мы говорили, что оно служит основой, субъектом для чисто сущего, вышло из допущенного отношения и стало самосущим, объективным, оно теперь то чисто сущее положило бы *in statum potentiae*, в котором последнее тогда, следовательно, выступило бы равным образом как могущее быть. Через свое отношение к могущему быть, таким образом, все есть также могущее быть. Постольку все три наши понятия в совокупности выступали как потенции будущего возможного бытия. А в завершенном духе они уже не могут рассматриваться как *таковые*. В завершенном духе непосредственно могущее быть уже не есть могущее быть, оно, как мы объясняли ранее, освобождается от случайного в нем, т. е. именно от возможности быть в транзитивном смысле, и следовательно, рассмотренные таким образом, в своем единстве, т. е. в завершенном духе, все эти потенции уже не выступают как потенции будущего бытия, т. е. вообще уже не есть потенции, а выступают как сам дух, т. е. имманентные определения самого духа. Они отступают в него самого, теперь дух есть первое, *prius* (ведь он отнюдь не составлен из них, он — их до- и сверхматериальное единство; он — хотя и, естественно, не по времени, но все же по природе — есть *раньше*, чем они), *Он* есть их *prius*, хотя мы и пользовались ими как подпорками и подставками (как выражается Платон), чтобы взойти к нему, однако по-

сле того как мы его достигли, мы откидываем лестницу, последовательность наших мыслей оборачивается: что какое-то мгновение могло казаться *prius*, становится *posterius*, и наоборот, что могло казаться *posterius*, становится *prius*.<sup>1</sup> А для того, чтобы показать это обращение с общей точки зрения, я замечу, что все наше философствование доньше было только гипотетическим. Если имеется какое-либо бытие (*ein Seyn*), то *само* сущее есть *необходимая* мысль. А в своем непосредственном отношении к бытию оно есть непосредственно могущее быть и т. д. (я не хочу повторять весь этот ряд определений), однако вся эта последовательность, как *вы* сами видите, покоится на предпосылке: если имеется какое-либо бытие или какое-либо сущее (*ein Seyendes*). Стало быть, отсюда явствует, что та мысль о сущем *вообще* (*des Seyenden*), т. е. о конечной, лишенной всякого различия субстанции бытия, не необходима сама по себе, как считают приверженцы Парменида или Спинозы, а лишь относительно необходима; ибо если я хочу дойти до границы всякого мышления, то я ведь вынужден также признать как возможное, что вообще ничего не было бы. Последний вопрос всегда таков: почему вообще есть нечто, почему не есть ничто? На него я с помощью голых абстракций от действительного бытия ответить не могу. Значит, вместо того чтобы, как могло показаться, действительное было обосновано тем абстрактным сущим, наоборот, это абстрактное сущее только и обосновано действительным. Я должен всегда сначала допускать какую-то действительность, прежде чем смогу додуматься до того абстрактного сущего. Конечно, все действительное бытие вызывает сильное сомнение, даже можно сказать, что философия началась именно сомнением в реальности некогда наличного или имевшегося сущего. Однако данное сомнение относится всего лишь к *тому* действительному сущему, к определенному наличному сущему, как напри-

мер, те философы, которых принято называть идеалистами, оспорили реальное существование телесных вещей, однако вопрос данного сомнения имеет, согласно разуму, всего лишь *тот* смысл, есть ли *это* действительное, например, есть ли телесное *поистине* действительное; по сути дела, следовательно, данное сомнение само предполагает *поистине* действительное, оно только не хочет позволить мнимо действительному выдавать себя за поистине действительное. Если бы сомнение в реальности единичного сущего или действительного имело смысл сомнения в реальности действительного вообще, то приверженец Парменида, например, уничтожил бы свою собственную предпосылку — предпосылку абстрактного сущего. Он не имел бы права даже на понятие абстрактного сущего, если бы не имел раньше какое-нибудь действительное. Значит, в конечном счете предпосылкой философии всегда является не какое-нибудь абстрактное, а несомненно действительное. Это последнее действительное нельзя отыскать в тех принципах, которые сами суть лишь возможности, лишь потенции будущего бытия — это действительное может быть именно только духом. Дух — действительность, которая есть до этих возможностей, которая имеет эти возможности не до, а *после* себя, т. е. как возможности он имеет их после себя. Ведь в нем самом они суть действительности, а именно действительности как участвующие в *его* действительности (не как сами действительные); они суть возможности (но не *его*, а другого, отличного от него бытия) лишь в той мере, в какой они мыслятся выходящими за его *пределы*; как возможности другого бытия они выступают только после действия, *ex post* или *post actum*.<sup>2</sup>

Эти возможности есть принципы бытия — принципы не духа или *его* бытия (ибо не потому, что они есть, есть Он, а наоборот, потому, что Он есть, есть и они), они есть принципы *того* бытия, объяснить которое было первона-

чальным замыслом, того бытия, которое требует объяснения. Таковы они на самом деле; они — подлинные начала, ἀρχαί,<sup>3</sup> всего без исключения ставшего бытия. Естественно, чтобы философия сначала и прежде всего овладела этими непосредственными принципами бытия. Ее намерение заключается в том, чтобы вообще понять и объяснить то бытие, которое не обладает понятностью в самом себе, потому что оно сразу представляется как неизначальное. Но в этом объяснении, разумеется, имеются ступени. Первоначально распознаются известные непосредственные принципы бытия, которые в разнообразном в остальном бытии постоянно повторяются и проявляются как таковые. Весь первый период греческой философии большей частью прошел в поисках этих принципов. Новая философия лишь постепенно поднялась до того, чтобы эти принципы в конце концов уяснить себе в их чистоте. Ибо если, например, Декарт весь мир сводил к материи и мышлению как абсолютным противоположностям, то ни материя, ни мышление, ни то, ни другое не было истинным ἀρχή,<sup>4</sup> чистым принципом бытия. То же самое относится к мыслящей и протяженной субстанции Спинозы, как и к представляющей силе, которую Лейбниц выставил единственным принципом как материального, так и духовного мира. Прочая философия Нового времени, особенно господствовавшая в школах, совершенно отказалась от исследования этих непосредственных принципов бытия, хотя первейшая задача несомненно состоит в том, чтобы сначала свести бытие к его непосредственным принципам, так как нельзя надеяться от неразумной широты и протяженности имеющегося и ставшего бытия непосредственно — без опосредования теми принципами — добраться до самой высшей причины. Опосредующим между эмпирическим бытием и *высшей*, т. е. подлинной, причиной (так как промежуточные причины называются так лишь в несобственном смысле)



являются именно ἀρχαί, непосредственные принципы бытия. Вместо них новая философия обладала голыми *понятиями* как субъективными опосредованиями. Ей казалось достаточным, если она, к примеру, опосредовала Бога с миром исключительно для мышления посредством таких понятий, причем оставалось нерешенным и в известной мере рассматривалось как безразличное, как они связаны объективно.

Так как я упомянул здесь о голых понятиях рассудка, с помощью которых прежняя философия, как она считала, смогла подняться к высшей причине, то, пользуясь случаем, хочу заметить, что наши принципы бытия были бы поняты абсолютно превратно, если бы их вознамерились рассматривать как голые *категории*. Могли бы решиться, например, на следующее открытие: то, что мы называем могущим быть, есть якобы не что иное, как всеобщее, т. е. применимое ко всему, даже к самой ничтожной конкретной вещи, *понятие* возможности. А то, что мы называем чисто сущим, есть-де кантовская категория действительности, должное быть — всеобщее рассудочное понятие необходимости. Однако это было бы полнейшим недоразумением. То могущее быть не является *всеобщим*, применимым ко всему конкретному в совокупности понятием возможности, оно совершенно не есть *ничто* всеобщее, оно, напротив, есть нечто в высшей степени особенное, оно есть та единственная, не знающая себе равного, изначальная возможность, возможность κατ' ἐξοχήν, которая есть первое основание всякого становления и постольку также всего ставшего бытия.

Прежняя философия полагала, что сумела опосредовать отношение между миром и Богом с помощью одних только всеобщих понятий рассудка. Кант, показав слабость и абсолютную недостаточность данного метода таким способом, который сделал возвращение к нему невозможным,

тем самым, не ведая или не желая того, открыл дорогу объективной науке, в которой дело больше не заключается в том, чтобы опосредовать то отношение для нашего познания лишь в общем или в понятии, без всякого постижения действительной взаимосвязи, а заключается именно в осознании самой этой действительной связи. Фихте дал первый толчок к тому, чтобы вновь добраться до действительных ἀρχαίς, противопоставив Я и не-Я, каковая противоположность охватывает явно больше, чем противоположность мышления и протяжения. Но так как под Я Фихте все же понимал не что иное, как человеческое Я, которое уже чрезвычайно конкретно, нельзя было сказать, что в данном различении дан истинный принцип бытия. И все же оно довело до этого. Naturphilosophie впервые вновь додумалась до чистых ἀρχαίς. Ибо тем, что она показала, что в действительном бытии нигде не попадает ни нечто чисто объективное, ни нечто чисто субъективное, но даже в том, что в целом было определено как объективное или (на языке Фихте) как не-Я, например в природе, субъективное составляет существенную и необходимую часть, а, с другой стороны, во всем субъективном есть нечто объективное, что, стало быть, субъективное и объективное ни в чем невозможно исключить, субъект и объект именно этим теперь были действительно помышлены как чистые принципы, освобождены до истинных ἀρχαίς, а благодаря тому, что таким образом опять были найдены непосредственные принципы бытия, для философии также впервые стало возможным оставить голое субъективное понятие, которым она до той поры все пыталась опосредовать, и вобрать в себя действительный мир — несомненно, величайшее изменение, произошедшее в философии со времен Декарта. Действительный мир во всем своем объеме стал содержанием философии, будучи понимаем как начинающийся в глубинах природы и заканчивающийся на предельных вы-

сотах духовного мира единый процесс, ступени или моменты которого есть лишь моменты беспрестанного возрастания субъективного, в котором последнее получает все увеличивающийся перевес над объективным, откуда тогда оставался один шаг до абсолютной причины, которая могла быть определена именно как дарующая или дающая субъективному беспрестанную победу над объективным.

Таким образом, это уже кое-что да значит, если найдены данные принципы бытия, и притом так, что в то же время овладевают их полнотой и признаются, *они* есть единственные принципы, и помимо них не могут мыслиться никакие другие, в них действительно даны все отношения, которые может иметь к бытию то, что есть до бытия и над ним. Ближайшим к бытию может быть только непосредственно могущее быть, т. е. то, что для того, чтобы быть, не нуждается ни в чем, кроме того, чтобы хотеть, что, следовательно, *постольку* уже определено как воля, только еще бездействующая. Подле него мыслимо еще только лишь опосредованно могущее быть и соответственно хотеть, относительно которого не представляет труда показать, что оно по своей природе может быть только чисто сущим, которое в состоянии стать *действительно* сущим, перейти а *potentia ad actum*, лишь если полагается *in potentiam*, которое, следовательно, предполагает то, чем его можно положить *in potentiam*, подвергнуть отрицанию как чисто сущее. *Кроме* этих двух — как *только* ими обоими опосредованию подлежащее, которое именно поэтому способно вступить в бытие лишь как третье, — можно затем мыслить еще только то, что вступает в бытие *как* чисто могущее быть, как совершенная свобода в отношении бытия, что невозможно ни для первого (так как оно в бытии, напротив, прекращает быть потенцией), ни для второго, которое в действительном бытии, напротив, пытается восстано-

виться в *чисто* сущее и уничтожить себя как потенцию. Но в таком случае далее легко показать, что эти три потенции бытия мыслимы лишь в одном и том же. Ибо, к примеру, чисто сущее можно мыслить только как отрицание возможности, а это отрицание возможности можно понять только как второе определение субстанции или субъекта, который, согласно своему первому определению, уже есть возможность, и точно так же третью потенцию можно мыслить только как отрицание односторонней возможности и одностороннего бытия. А это двойное отрицание возможно только как *третье* определение субъекта, который, согласно прежним определениям, уже есть односторонняя возможность и одностороннее бытие. Следовательно, *один* субъект есть эти три [определения], а единство, мыслимое в этом субъекте, может быть только духовным, т. е. этот субъект сам может быть только духом. Стало быть, множеством ἀρχῶν было опосредовано то, что мы от лишь субстанциального и абстрактного единства Парменида добрались до единства духовного. Но вплоть до данного пункта все наше изложение было чисто гипотетическим. *Если* возникает какое-либо бытие, то оно может возникнуть только в той последовательности. Но почему возникает какое-либо бытие? Первая *действительность* дана нам в том духе, о котором, разумеется, можно сказать, что если имеется разумное или свободно положенное бытие (то и другое — одно и то же), то должен быть и тот дух; однако мы на этом основании еще никоим образом не постигли его абсолютной необходимости и мы также никоим образом не вывели его из разума. Ведь я всегда могу спросить: почему есть разум, а не неразум? Тот дух отнюдь не есть *для того, чтобы* было разумное бытие (хотя это может так показаться в соответствии с нашим первоначальным ходом мысли), а наоборот, разумное бытие и сам разум есть только потому, что есть тот дух, о котором мы именно поэтому мо-

жем сказать лишь, что он Есть, это означает то же самое, что и то, что он *есть* без основания, или Есть только потому, что он Есть, без всякой предшествующей ему необходимости.

Конечно, я всем предыдущим изложением показал: если есть или должно быть разумное бытие, то я должен предположить и тот дух. Однако этим все еще не дано никакого *основания* бытия этого духа. Его основание было бы дано через разум только в том случае, если бы разумное бытие и сам разум можно было положить безусловно. Но именно это не так, ведь, говоря абсолютно, точно так же возможно, чтобы не было *никакого* разума и никакого разумного бытия, как возможно то, что какой-то разум и какое-то разумное бытие есть. Основание или, вернее, причина разума, таким образом, напротив, сама дана только в том совершенном духе. Не разум есть причина совершенного духа, но только потому, что есть последний, имеется и некий разум. Тем самым разрушен фундамент у всего философского рационализма, т. е. у всякой системы, возвышающей разум до *принципа*. Только потому, что есть совершенный дух, есть и разум. Но сам дух есть без основания, просто потому, что он Есть. Однако из этого еще не следует, как принято говорить, что он был бы абсолютно недоказуемым. Ведь, скорее, вся (позитивная) философия является именно свидетельством этого абсолютного духа. У него нет никакого *prius*, он сам есть абсолютное *prius*, и следовательно, до него невозможно добраться ни от какого другого *prius*. Ибо если мы здесь и пользовались теми *принципами* бытия (как мы их называли) словно ступеньками и перекладинками, чтобы добраться до него, то все же в конце концов мы вынуждены были сознаться в том, что они были таковыми только *для нас* и служили только пропедевтической (дидактической) цели, а рассмотренное объективно, т. е. с точки зрения самого того духа, отноше-

ние оборачивается, и данные принципы, напротив, являются его *следствием*, *posterius*.<sup>\*</sup> Таким образом, хотя абсолютный дух и может быть доказан *при помощи* этих принципов, однако он может быть доказан ими не как его *prius*, а лишь как его *posterius*, т. е. он вообще может быть доказан лишь а *posteriori*. Разумеется, это нельзя (как уже было показано во «Введении»<sup>\*\*</sup>) понимать в *том* смысле, в котором и физикотеологическое доказательство некогда назвали доказательством Бога а *posteriori*. В этом доказательстве заключение ведется от целесообразности природы и всех

\* Отсюда следует, что, если чисто рациональная философия непосредственно предшествует изложению позитивной философии, последней не нужно специально искать принципы бытия, ведь они уже даны в первой, как и сам автор, согласно оставленным на сей счет указаниям, при издании этой части своей системы в самом деле имел намерение не выдвигать здесь заново и в особенности повторно понятия, вновь развитые в прежней части и конструирующие «сущее вообще» («das Seyende»), и точно так же не возвращаться опять к поворотному пункту, наступающему вместе с найденной идеей, а просто сослаться на «Изложение чисто рациональной философии» и особенно на те курсы, которые подготавливают переход к позитивной философии (включая статью «Об источнике вечных истин»)<sup>5</sup> и, таким образом, рассматривать все в целом как доказанное предыдущим. Впрочем, из настоящего (не предпосылающего рациональную философию) изложения видно, что, если бы чисто рациональное рассмотрение или если бы наука чистого разума должна была ограничиваться тем, чтобы посредством дедукции элементов, стихий сущего вообще приводить к тому, что Есть сущее вообще (самому сущему), она сама должна была бы выполнять лишь дидактическую, подготовительную задачу *внутри* позитивной философии, но не могла бы быть наукой *самой по себе*, наукой, втягивающей все в свою сферу, универсальной, т. е. не могла бы быть той философией, каковой чисто рациональная является. Я еще замечу, что помимо данной здесь дедукции трех принципов существует и другое (использованное в курсе «Философия откровения» в Берлине зимой 1841—1842 гг.) изложение, в котором эти принципы не дедуцируются сначала сами по себе или исходя из себя, а дедуцируются *непосредственно* исходя из Бога (A<sup>0</sup>), о каковой попытке будет сообщено в следующем томе. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

\*\* См. выше. С. 176, примеч. 1-е.

природных явлений в целом и в частном к творящему по доброй воле и *разумному* (intelligenten) создателю вещей. Здесь, следовательно, пытаются от posterius, от того, что рассматривается как следствие, добраться до prius. Но в поистине объективной философии совершенный дух, напротив, доказывается тем, что продвижение осуществляется от него как prius к его следствию, а именно к его плодам и делам как posterius. В физикотеологическом доказательстве мир превращается в prius *доказательства*, Бог, стало быть, в posterius. Здесь же, наоборот, совершенный дух есть prius, исходя из которого достигается мир, posterius. Отсюда следует и объясняется то, что я уже сказал ранее: позитивная философия в отношении мира есть наука a priori, начинающая совершенно сначала, выводящая все из prius словно в документальной последовательности, в отношении же совершенного духа она есть наука a posteriori.

Принцип философии есть именно ее предмет, *постольку* можно сказать, что принцип философии находится в ее *конце*. Ведь она есть не что иное, как реализация своего принципа. Следовательно, одним только полаганием совершенного духа в качестве первого и высшего в самом деле не сделано ничего, если потом исходя из него нельзя достичь дальнейшего, а именно действительного мира. О силе какой-либо философии следует судить не по преизбытку понятий, употребляемых ею для обоснования своего принципа; ее сила проявляется в том, что она может сделать со своим принципом. Только неспособность или опрометчиво усвоенное *мнение*, что якобы *невозможно* найти путь к пониманию бытия как свободно положенного и желаемого, благодаря чему оно только и может быть разумным бытием, истинным κόσμος,<sup>6</sup> — только неспособность, говорю я, в которой пребывали сами или которую, чересчур щедро перенося ограниченность собственной субъективности на человеческий дух вообще, приписывали этому последнему

в отношении достижения данной цели, породила все те искусственные системы, с помощью которых, по сути дела, лишь предприняли попытку обойти истинную задачу и спрятаться от нее. Лишь тот, кто действительно идет по тому пути и тем самым его *показывает*, доказывает совершенный дух в качестве принципа философии. Мы сейчас как раз собираемся вступить на этот путь.

В абсолютном духе, разумеется, должны встретиться и все потенции нуждающегося в объяснении бытия, однако он будет содержать их непосредственно не как *потенции* этого бытия, а как определения самого себя, своего собственного бытия; лишь опосредованно они могут представляться как потенции отличного от него бытия. Они есть в нем не как транзитивные, но как имманентные определения, обращены не вовне (к будущему возможному бытию), а вовнутрь и поэтому выступают не как что-то другое, чем он, но как *Он сам*. Не представляет никакого труда осознать, что абсолютно свободный дух должен быть необходимо вместе с тем совершенным, в себе замкнутым, самодостаточным, ни в чем вне себя не нуждающимся, т. е. он должен быть абсолютной всеполнотой. Но эта всеполнота должна быть в нем обращена вовнутрь, т. е. должна относиться лишь к нему самому, потому что, если бы эта всеполнота относилась в нем непосредственно к внешнему (отличному от него) бытию, уже в этом в известной степени заключалось бы принуждение выйти из себя самого. Совершенный и только поэтому также абсолютно свободный дух может быть лишь таким, который превышает всякое особенное бытие, ни к какому бытию не привязан, ни к какому бытию вне себя не стремится или притягивается, ни в каком бытии вне себя не нуждается, но в себе замкнут и завершен, есть истинная всеполнота. Эта всеполнота согласно своему *внутреннему* или позитивному смыслу представляется следующим образом.



Совершенный дух есть, во-первых, *в себе* (an sich) су- щий дух, таким образом, прежде всего вообще *сущий* дух, в каком случае, следовательно, речь вовсе не идет ни о каком выходящем за пределы его самого бытия, который сам уже есть сущий. Но in specie он непосредственно или сначала есть *в себе* сущий дух, т. е. не *вдали* от себя (von sich weg), не как объект самого себя сущий дух. Большинству тяжело ухватить это первое понятие, потому что всякое схватыва- ние заключается в делании для себя предметным, здесь же дело и состоит именно в том, чтобы помыслить абсо- лютно непредметное в этой его непредметности. Человек еще понимает то, чего он может достичь благодаря движе- нию своего мышления, но это первое понятие схватывается и действительно мыслится как раз только в недвижении. Можно сказать, что подразумеваемое здесь есть совершен- ный дух как *чистая* самость, в полном отказе от себя, абсо- лютном незнании самого себя, в котором он, стало быть (ес- ли знание противопоставляется бытию), есть как бы самое чистое, но именно поэтому также самое недоступное бытие, являющееся обиталищем чистейшего от себя бытия (Sitz der reinsten Aseität), бытие, которое рассудок не в состоянии раскрыть, которое он выражает лишь в то время, когда *мол- чит*, и которое он познает, лишь не желая его познавать. Ведь оно познается не так, как предмет в другом познании, благодаря тому, что выходят из себя, но, напротив, в удержи- вании *в себе*, в самоостановке, и если бы определенному классу индийских браминов, среди упражнений которых (с их помощью они стараются сделать себя способными к вы- сшему созерцанию) встречается также особая практика в отношении глубокого вдыхания или задержки дыхания, ес- ли бы этим браминам или их предшественникам захотели приписать знание идеи, которая здесь будет развита, то дол- жны были бы допустить именно то, что изобретатели дан- ной практики, сейчас, вероятно, совершаемой бездумно, хо-

тели этим только дать знать о способе овладения тем самым глубоким и внутренним и словно самым уединенным в божестве, которое на самом деле отыскивается и в известной мере *ощущается* не в расширении или выдыхании, а лишь в наивысшем привлечении (оттягивании) и как бы абсолютном вдохновении мышления. Однако именно это напоминает нам, что по данному поводу не подобает быть многословным; каждому можно дать лишь наставление на сей счет, в остальном же следует предоставить ему самому овладеть духом в его чистом *в* себе бытии.

Но совершенный дух есть не только в себе сущий дух (так как он есть всеполнота); он есть, во-вторых, *для себя самого* (für sich selbst) сущий дух.

Прежде чем какая-либо сущность существует для себя, т. е. как объект самой себя, она должна существовать в себе. *Для себя самого* сущий, т. е. как объект самого себя сущий, дух предполагает *в* себе сущий дух. Он есть *для себя* сущий дух — означает именно то, что он есть для себя как в себе сущего сущий дух.

Как *в* себе сущий дух не есть *для себя*, так и для себя самого сущий дух не есть *в* себе. Он, скорее, есть вне себя (außer sich), вдали от себя сущий дух. Если дух как *в* себе сущий есть абсолютно внутреннее, скрытое и словно невидимое себя самого, то он же как для себя (т. е. для *в* себе сущего) сущий есть внешнее, относительно как бы видимое духа.

Нетрудно понять, что в этой *форме* духа, как мы ее можем назвать, нет никакой *собственной воли*. Природа *для себя* сущего духа состоит лишь в том, чтобы быть *для себя*, т. е. для *в* себе сущего духа, полностью *отдавать* себя последнему. Равно как и мы можем сказать, что природа *в себе* сущего духа заключается в том, чтобы быть лишь тем, для которого существует другой. Один словно забывается в другом. Ни один из них, так сказать, не есть ради самого себя: *в*

себе сущий есть лишь для того, чтобы обладать собой как *для себя* сущим духом, *для себя* (стало быть, не в себе) сущий дух есть лишь *для того, чтобы* отдавать себя последнему (в себе сущему). Легко осознать, что, если под бытием понимается лишь отдающее себя, явное, вне себя, уходящее от себя бытие, в таком случае *для себя* сущий дух есть чисто *сущий*, в котором нет совершенно ничего от какого-либо небытия. Он есть тот, который *всецело* и только лишь есть бытие. Если останавливаются на этом значении бытия, то отсюда следует, что в этом же самом смысле *в себе* сущий дух есть абсолютное воздержание от бытия, одно небытие, однако *небытие* в этом смысле есть лишь бытие в другом смысле; бытие в себе сущего духа есть лишь скрытое, как мы выражались прежде, непредметное, в самого себя уединяющееся, исключительно внутри себя (*in sich*) сущее, лишь сущное бытие. В отношении в себе сущего духа мы уже воспользовались тем выражением, что он пребывает в абсолютном отказе от себя, т. е. как раз в абсолютном воздержании от бытия, а именно внешнего бытия. Он пребывает в нем потому, что он есть только *чистая* самость, лишь *Он сам*, как бы субъект без всякого предиката. Именно это чистая самость представляется как абсолютная неэгоистичность. Ведь эгоистична самость, проявляющая себя, ищущая для себя предикат или стремящаяся его себе раздобыть. Но та же самая неэгоистичность, только другим образом, имеется и в *для себя* сущем духе, так как он как бы имеет самого себя без самости, имеет свою самость во в себе сущем, для которого он только и существует. Это — совершенное обоюдное самозабвение, при котором собственный корень каждого совершенно не принимается во внимание. С обеих сторон, таким образом, имеется полностью одинаковая чистота и бесконечность; ибо и *в себе*, и *для себя* сущий дух внутри себя бесконечен, хотя по отношению друг к другу они конечны, поскольку ни один не есть другой.

Но мы *не* можем остановиться и на духе в его второй форме как лишь для себя (и поэтому *не в себе*) сущем. Ибо в каждой из обеих форм имеется относительное отрицание того, что положено в другой. Совершенство достигнуто только лишь когда то, что в обеих *разделено, объединено* в одном. Совершенный дух, следовательно, есть, в-третьих, *во в себе бытии*, или в бытии субъектом, *для себя сущий*, для самого себя *как субъекта в качестве объекта сущий*, так что он есть субъект и объект не, как прежде, в двух отдельных формах — в одной только *в себе*, в другой только *для себя*, в одной *только* субъект, в другой *только* объект, — но в одной и той же форме, стало быть, нераздельно и не имея возможности быть действительно двумя, как человеческий дух, сознавая самого себя и *владея* самим собой, в известной мере есть два — субъект и объект, — не будучи двумя *действительно*, так как он невзирая на двойственность остается все же только одним, который есть *целиком* субъект и *целиком* объект, без смешения и без того, чтобы эти два взаимно ограничивали или замутняли друг друга.

Два вначале отдельных, а в конце сходящихся определения лишь *в себе* и лишь *для себя* бытия объединяются в понятии у себя (bei sich) бытия. У себя сущее *не* есть *необходимо* в себе сущее, вовсе не могущее быть вдали от себя и столь же мало оно есть *необходимо* и *только* вдали от себя сущее, вовсе не могущее быть *в себе* (как дух в своей второй форме), а оно есть именно то, что может *быть* вдали от себя, может уйти от себя, обнаружиться, не будучи на этом основании меньше *в себе*, и что, наоборот, есть *в себе* без того, чтобы на этом основании иметь меньше возможности уйти от себя, как человеческий дух. Итак, последовательность теперь такова: совершенный дух есть а) только *в себе* сущий дух, б) только *для себя* сущий дух, который абстрактно (т. е. без отношения к *в себе* сущему духу) может быть лишь вне себя сущим, потому что он существует не для себя

как себя, а только для *в* себе сущего, с) у себя самого сущий, самим собой обладающий и притом неотъемлемо самим собой обладающий дух, ибо субъект и объект в нем неразрывно объединены. Теперь мы, конечно, не можем не сказать, что этот последний есть совершенный дух. Но это означает лишь то, что в этом последнем дух завершен, впервые действительно есть совершенный дух. Ведь в остальном мы не можем положить эту высшую форму, или дух в этой форме, одну и в оторванности от других. Ибо, во-первых, непосредственно дух *может* быть лишь *в* себе сущим и только во второй форме — для себя сущим (так как то, что будет для себя, сначала должно быть *в* себе), и лишь уже будучи *в* себе сущим и *для* себя сущим, дух как бы вынужден в третьей форме быть одновременно *в* себе сущим и для себя сущим — быть в качестве субъекта объектом и в качестве объекта субъектом. Если бы он мог вернуться назад, то он был бы прежде всего только объектом или, если бы он *ничего* не имел до себя, только субъектом; быть субъектом *и* объектом в одном для него возможно лишь постольку, поскольку ему уже нельзя быть как чистым субъектом, так и чистым объектом; теперь ему не остается ничего другого, кроме как быть тем и другим в одном. Во-вторых, *если бы и существовала* возможность *непосредственно* положить дух как нераздельный субъект-объект, то в остальном им решительно ничего нельзя было бы начать, он был бы вынужден полностью оставаться как таковой и был бы словно *бессильным* именно потому, что субъект и объект были бы в нем нераздельны. Но при настоящем изложении мы все же не вправе забывать, что, хотя о выхождении совершенного духа из самого себя, следовательно, о *бытии* вне этого духа речь пока еще и не идет, тем не менее *в* совершенном духе скрыто то, что будет, или, как мы сейчас уже смеем сказать, *тот, который будет*. А при теперешних обстоятельствах у себя сущий дух тем своим нераздельным единством вовсе ничего

не мог бы начать, он был бы *сам по себе* полностью бес-  
сильным. Совершенный дух — лишь тот, который ни к ка-  
кой отдельной форме бытия не привязан, который не дол-  
жен быть *единым*. Только это завершает понятие абсолютно  
свободного духа. Один вид бытия (а именно лишь сущное)  
мы познали в первой форме, другой вид бытия (а имен-  
но вид вне себя сущего бытия) — во второй, в третьей  
мы также познаем только один *вид* бытия. Таким образом,  
абсолютно свободный дух и к *последнему* не может быть  
привязан, потому что он, хотя и высший, есть все же только  
один вид бытия. Правда, чтобы более подробно охарактери-  
зовать вид этого бытия, мы по праву скажем, что дух в треть-  
ей форме есть как таковой сущий дух. Ибо в первой фор-  
ме, когда он есть лишь *в себе* сущий, именно поэтому он  
не может быть *как* таковым сущим, ведь это «как» все-  
гда выражает выставление, полагание наружу; как обыч-  
но говорят: он выставил или показал себя как таковой; в  
выражении «*быть как*», например, «*быть как А*», таким  
образом, всегда заключается не просто «*быть А*», но «по-  
знаваться или становиться познаваемым *как А*». А в голом  
*в себе* бытии имеется противоположность этого всего. Го-  
лое в себе (*An-sich*), скорее, отступает вглубь, оно есть  
именно непознанное или только в непознавании позна-  
ваемое. Слово «*бытие*», связанное с *как*, всегда обозначает  
предметное бытие. Лишь в себе сущий дух, стало быть,  
есть не *как* таковой сущий (положение, весьма важное  
из-за последствий). Далее, лишь предметно сущий дух (вто-  
рая форма) есть не просто не *как таковой*, но даже *не* = как  
таковой [сущий] (ибо он — вне себя сущий дух). Только  
в третьей форме дух есть как таковой сущий дух. Вместе  
с тем он не может не быть духом. Однако именно поэто-  
му он *привязан* к одной форме или к одному виду бытия,  
т. е. он не есть абсолютный дух; так как абсолютный дух  
выходит за пределы любого вида бытия, он есть то, что

он хочет. Абсолютный дух свободен и от самого себя, от своего бытия *как духа*; для него даже бытие в качестве духа есть опять-таки лишь один вид или способ бытия; только это — не быть привязанным даже к самому себе — дает ему ту абсолютную, трансцендентную, безмерную свободу, мысль о которой, как я выразился в одной прежней серии лекций, только и расширяет все сосуды нашего мышления и познания *настолько*, что мы чувствуем, что теперь *пребываем* в высшем, достигли того, превыше чего более ничего нельзя помыслить. Свобода — наше высшее, наше божество, к ней стремимся мы как к конечной причине всех вещей. Мы не стремимся даже к совершенному духу, если не можем в то же время достигнуть его как абсолютно свободного; или, скорее, совершенный дух для нас является только таким, который вместе с тем абсолютно свободен.

Таким образом, совершенный дух не был бы совершенным, если бы он был лишь как таковым сущим, т. е. если бы он был лишь той третьей формой. Совершенный дух превыше всех видов бытия — он выходит за пределы любого вида, даже высшего. В этом-то и заключается его абсолютная трансцендентность.

Поэтому совершенный дух — только тот, который есть 1) *в себе* сущий дух, 2) *для себя* сущий дух, 3) *во в себе* (An-sich) для себя сущий дух. Уже в том, что *последний* мы также признали *как таковым* сущим духом, заключается то, что только вместе с данным определением достигнут *настоящий* конец, стало быть, и заверченный дух. Ведь *настоящий* конец достигнут только тогда, когда начало освобождено от своей негативности, выведено из самого себя и положено объективно. Дух в своей третьей форме вновь есть *в себе* сущий дух, однако *во в себе* бытии вместе с тем для себя сущий. Стало быть, эта третья форма есть лишь выведенное из субъективности, объективно положенное на-

чало; как таковой сущий дух есть лишь поднятая *над* самой собой, лишь выставленная самая глубина.

Обладающий самим собой дух вновь есть то же, что есть начало, а именно *в* себе сущий дух, однако как в то же время *для* себя сущий. Моменты движения, в котором завершается всякая сущность, стало быть, также и моменты завершающего себя духа, суть: 1) быть чисто *в себе*, 2) уйти от себя — быть *вне* себя, 3) возвратиться в самого себя, вторично обрести себя как чистую самость, обладать самим собой. Лишь то, что вышло из себя самого, может прийти к себе, и только теперь оно поистине и действительно *владеет* самим собой. Тот самый дух, который в первой форме есть чистое, не знающее самого себя *в себе* (An-sich), во второй выходит *из* себя, однако именно благодаря этому (следовательно, *благодаря* этой второй форме как опосредующей) приходит *в* себя и только теперь является завершенным духом. Только благодаря приходу обратно в саму себя какая-либо сущность может быть обладающей самой собой, и только в обладании самой собой она завершена.

Дух в своем *в* себе бытии есть чистый центр, чистый субъект без всякой внешности, дух в своем *для* себя бытии (бытии как объекта) эксцентричен или периферичен, *во* в себе бытии *для* себя сущий, а поэтому также, наоборот, *в* *для* себя бытии (или в бытии объектом) в себе сущий дух есть эксцентрично положенный центр, или наоборот, в качестве центра положенное эксцентричное или периферическое. И, таким образом, так как вместе с третьей формой дух завершен, я в действительности привел *вас* самым простым и, как я надеюсь, совершенно понятным способом к высшей идее философии. Мне остается лишь добавить некоторые пояснения.

*Первое* непосредственно примыкает к только что сказанному. Мы ведь сейчас снова — в совершенном духе — различили начало и конец. В самом деле, *без* начатости и



без законченности имеется лишь несовершенство, а не совершенство, как себе представляют. Какое-либо произведение духа, например, не имеющее ни начала, ни конца, несомненно является несовершенным. Совершенное есть в себе законченное, и притом во всех отношениях законченное, имеющее как истинное начало, так и совершенный конец. И поэтому, если теологи среди высших совершенств Бога полагают то, что он есть без начала и конца, то это нельзя понимать как абсолютное отрицание. *Подлинный* смысл (как я уже заметил в одном прежнем курсе\*) может быть лишь таким, что Бог есть без начала своего начала и без конца своего конца, что его начало само не начинается, а его конец не заканчивается, т. е. не перестает быть концом, что первое есть вечное начало, последний — вечный конец. Таким образом, дух в своем голом в себе бытии есть вечное начало, дух в своем как таковом бытии — вечный конец себя самого, и лишь благодаря тому, что он есть начало и конец, он есть совершенный дух.

Но хотя мы теперь — и это *второе* необходимое пояснение — в совершенном духе положили начало и конец (где оба суть середина, как уже само собой понятно), тем не менее мы должны заметить, что это нельзя понимать таким образом, будто в нем нечто предшествует и нечто следует; напротив, мы должны сказать: в нем нет *nil prius, nil posterius*,<sup>7</sup> т. е. начало положено *вместе* с концом, а конец вместе с началом. Совершенный дух нельзя мыслить так, словно он последовательно составлен из трех форм, будто он *сперва* есть в себе сущий, затем для себя и в конце концов *во в себе* для себя сущий. Дело обстоит не так, но, поскольку ни одна из трех форм ничего не представляет собой без других, целое положено словно по мановению волшебной палочки — как бы в одно мгновение или молниеносно. Это не препят-

\* Philosophie der Mythologie. S. 42, 43. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

ствуется тому, чтобы *внутри* данного магического круга были начало, середина и конец. Только начало нельзя мыслить до и вне конца, конец — до и вне начала, но начало мыслимо одновременно с концом, а конец — одновременно с началом.

С этим связано *третье* необходимое пояснение, что совершенный дух вовсе нельзя мыслить как четвертое — помимо тех трех *особо* наличное. Дух никоим образом не находится вне тех трех, он есть совершенно не что иное, как эти три формы, равно как и последние есть именно сам дух. Если мы мыслим эти три формы, разумеется, не по отдельности, а в их необходимом и, как мы вскоре услышим, нерасторжимом сцеплении, то мы мыслим дух, и, с другой стороны, если мы мыслим совершенный дух, то мы мыслим его как эти три формы. В каждой из них он есть *целиком* дух, дело обстоит отнюдь не так, что одна его часть была бы в одной, другая — в другой форме; он в каждой находится целиком и все же не находится ни в одной из них самой по себе, он необходимо есть всеполнота.

К данному замечанию присоединяется последнее (*четвертое*) пояснение: не потому, что он есть эти три формы, он является совершенным духом, а наоборот, только потому, что он в *себе* или по своей природе есть совершенный дух, он *есть* эти три формы; следовательно, быть только как эти три — это не случайность, такова природа совершенного духа. Чтобы дух был этими тремя формами — это не *материальная* необходимость, всеполнота возникает не с помощью материального прибавления одной формы к другой, чтобы дух был этими тремя формами — это духовная необходимость, или — если для *вас* это более понятно — необходимость понятия. Данную необходимость понятия *вы* можете уяснить себе следующим способом. Всеполнота необходима таким образом, что если бы я, допустим, отнял или мысленно устранил одну или две формы,

например первую и вторую, то третья сама по себе, если бы только она, впрочем, была определена как дух, вновь была бы целым. Это только и есть *подлинный*, неразрушимый дух, где каждая часть, если бы его можно было разделить, опять должна была бы стать целым, где необходимость быть *целым* возложена и на частное, как, к примеру, из комплекса способностей или сил человеческого духа я не смог бы изъять ни одной без того, чтобы она не унесла с собой целое и непосредственно вновь не стала бы целым. Подлинный дух есть то, что *всегда* должно быть целым, есть не столько то, что не имеет частей, сколько то, что нельзя разделить на части, потому что часть всегда и необходимо опять была бы целым.

Не пояснением, а непосредственным *следствием* всего этого изложения является то, что совершенный дух не может существовать ни в одной, ни в другой форме самой по себе, или, если это выразить наоборот, никакая форма сама по себе не есть совершенный дух, а [всякая есть таковой], лишь если охватывает и другие. Даже третья форма, несмотря на то что она высшая и является формой как такового сущего духа, все же сама по себе не была бы совершенным, абсолютно свободным духом. Отсюда, таким образом, следует как последнее определение то, что совершенный дух необходимо есть все-единый дух, все-единый потому, что является не просто единым (*unum quid*) и также не абстрактным единым, но настоящей живой всеполнотой; *все-единый* потому, что как дух он все же только один; и поскольку он является не случайным, а необходимым единством этой всеполноты, *поэтому* он есть всеединый.

Во всем последнем изложении, как *вы* видели, нигде ни о каком бытии вне духа речь не шла, даже и следа такого бытия, подозрения на него не обнаружилось. Везде мы познавали дух лишь как абсолютно внутри себя сущий, обращенный полностью *вовнутрь*, т. е. только к самому себе, в

себе замкнутый и завершенный, ни в чем вне себя не нуждающийся. Он есть благодаря самому себе, благодаря своей природе одинокий (*solitarius*), для которого еще вовсе нет никакого [бытия] *вне* его, который свободен от всего, что могло бы мыслиться *вне* его, и в *этом* смысле *абсолютен*; ведь абсолютность, сообразно словоупотреблению, также означает: совершенная освобожденность от всякого отношения или всякой связи. Как таковую исключительно настоящую, ни на что будущее не намекающую, полностью в себе замкнутую действительность мы, таким образом, представили дух. Но все же мы вместе с тем заявили, что в духе сокрыто будущее, то, что будет. Показать, каким образом это будущее обнаруживается или выступает сначала как возможное, и как дух в этой связи теперь также проявляется как свобода *быть* (а не только как свобода *не быть*), а именно как свобода существовать *вне* себя, представлять *себя* *вне себя*, полагать бытие *вне* себя — вот наша ближайшая задача. Как лишь совершенный дух он мог бы также быть к себе привязанным и неподвижным. Понятый как дух, который больше не есть только *свобода не быть*, который есть и свобода *быть*, дух проявляется не просто как совершенный, но как *живой* дух, действительно как *тот, который будет*.

## Тринадцатая лекция

Совершенный дух есть абсолютная действительность, до всякой возможности, действительность, которой *никакая* возможность не предшествует. Все в нем самом есть Он сам. Например, если бы о первой форме бытия в нем мы говорили абстрактно, мы могли бы назвать ее в себе сущим *вообще* (*das an sich Seyende*), однако это неверно, она есть не неопределенно в себе сущее *вообще*, а в *себе* сущий дух и, следовательно, как и *последний*, совершенная действительность. Чтобы понять, что я этим хочу сказать, я прошу вас поразмыслить над следующим. В себе сущее *вообще* хотя и могло бы быть в себе сущим (а именно сейчас и если бы оно не двигалось), но не так, чтобы оно не могло быть также и противоположностью этого. О мыслимом таким образом было бы, следовательно, необходимо сказать: оно есть в себе сущее и также не есть таковое, оно *есть* таковое, но не *твердо*, не без возможности противоположности, стало быть (как я объяснил при ранее предоставившемся случае), оно само только потенциальным образом есть в себе сущее, потому что потенциально или согласно возможности оно есть также не в себе сущее. Совершенный же дух есть действительность, которая опережает всякую возможность. В совершенном духе в себе сущее есть Он сам, оно принимает участие в действительности его незапамятного существования, а поэтому, как и Он сам, есть твердая действительность. То же самое относится и ко второй форме (для себя сущему духу), и к третьей — *как* таковому *сущему* духу, ко-

торый больше не есть голое *в* себе (An-sich), а есть для себя сущее в себе.

Если бы бытию совершенного духа предшествовала *возможность другого* бытия, то этот дух на самом деле не был бы ни абсолютным, ни изначальным. Не был бы абсолютным, так как в таком случае он был бы только в силу некоего решения в пользу *этого* бытия, он был бы, исключив то другое бытие, т. е. предположив его. Было бы возможно как бы бытие двух видов, теперь в *нем* положенное и другое. Но противоположность никогда не была возможной, потому что совершенный дух никогда не был не-сущим, он *Есть*, прежде чем речь заходит о какой-либо возможности. Точно так же, если бы для совершенного духа его собственная возможность, возможность его *настоящего* (теперь в нем положенного) бытия предшествовала его действительности, он не был бы поистине *изначальным*. Ведь, как это уже было ранее разъяснено, изначальным (оригинальным) мы никогда не называем то, что уже было понято как возможное до того, как оно стало действительным. Оригинальным называется лишь то, о чем получают понятие только вследствие того, что оно действительно, стало быть, то, в чем действительность опережает возможность. Итак, если вернуться сейчас к нашему положению, в Боге все есть действительность, все есть Он сам, и *вы* теперь поймете то, что я говорил ранее: в абсолютном духе потенции выступают не как потенции, а как равные Ему самому. Но ничто не препятствует тому, чтобы *после действия*, *post actum*, т. е. как только тот дух существует, следовательно, *от* века (ибо он есть вечная идея, или вечен по идее, по природе, т. е. он вечен не в том смысле, как это обычно понимают, что он есть испокон веков, но он вечен *таким образом*, что он всегда, и когда он есть, есть только вечно — вечным образом), значит, ничто не препятствует тому, чтобы *post actum*, т. е. после того как тот дух существует, начиная от его вечной

и опережающей всякую возможность действительности, чтобы с этого момента в его собственном бытии для него обнаруживалась и ему представлялась возможность другого, стало быть, невечного бытия. Я говорю, что эта возможность ему представляется. Ведь она на самом деле не полагается, положена, скорее, противоположность данной возможности, она сама лишь обнаруживается для него и именно благодаря этому также проявляется как то, что только невозможно исключить, как само собой, т. е. без его воли, являющееся, объявляющееся, как та возможность, которая, по существу, есть ничто, если он ее не хочет, и есть нечто, лишь если он ее хочет. А теперь естественно возникает вопрос: что есть эта возможность или, скорее, что есть это другое бытие, возможность которого для него обнаруживается? Об этом скажу следующее. Нельзя не признать, что в не-сущем или в голой сущности также заключается возможность бытия, которое она могла бы иметь сама по себе, только эта возможность не обнаруживается в ней до акта незапамятного бытия, однако ничто не препятствует тому, чтобы эта возможность другого бытия, бытия, выходящего за пределы сущности, как бы представала перед совершенным духом или делала себя для него явной, как только он Есть. Если бы сущность, на которой покоится единство в целом и которая, собственно, есть покой, но именно поэтому также и возможный движущий принцип целого, если бы голая сущность действительно поднялась из этой глубины, то, хотя тем самым единство и не было бы абсолютно разрушено, так как совершенный дух есть единство не чисто случайным, лишь материальным образом, не по одному только бытию, а по своей природе, он есть, как мы показали, сверхматериальное, духовное и именно поэтому неразрывное единство, не позволяющее ему быть одним без другого (одной формой без другой), но как раз поскольку единство не могло бы уничтожиться или разрушиться, формы едино-

го не могли бы абсолютно распасться, то, если бы та возможность, которая *post actum* обнаруживается в сущности, если бы эта возможность (что, впрочем, не могло бы произойти без божьей воли; все же лишь сам совершенный дух мог бы подобным образом изменить или сделать неузнаваемым свое бытие) восстала из своего ничто, установилось бы проходящее сквозь целое напряжение, а потенциальность, которая выступила бы в первой форме, распространилась бы на все, даже прежде, чем дело дошло бы до действительного возвышения того принципа, уже благодаря тому, что потенциальность (возможность другого бытия) в нем только *обнаружилась* бы, возникла бы *опосредованная* потенциализация всех остальных; следовательно, именно те [формы], которые до тех пор были лишь формами абсолютного духа и равны *Ему самому*, проявились бы как возможности другого бытия, отличного от его вечного бытия, т. е. от его бытия в понятии. Сущность обратилась бы в *первую* потенцию, в непосредственную возможность другого бытия, таким образом, в потенцию, ближайшую к бытию; она проявилась бы как непосредственно могущее быть, как могущее быть первой степени, первой возможности или (как мы сейчас еще можем сказать) потенции. Но это не-сущее было *субъектом* для чисто сущего, *оно* было тем, для чего *было* то чисто сущее. В этом же сначала полностью вовнутрь и к нему обращенном, которое было потенцией лишь для *него*, если оно сейчас становится потенцией самого себя (могущим быть самого себя), чисто сущее уже не может узнать *свой* субъект, стало быть, себя, следовательно, оно отступает в свою собственную самость, т. е. равным образом получает потенцию в себе, что вы также можете осознать следующим, более доступным для понимания образом.

Чисто сущее было прямо исходящим, не возвращающимся к самому себе, оно, как мы выражались, было лишь



*отдающим* себя, полностью *предавшимся* и отдающим себя именно тому, что само лишено какого бы то ни было собственного бытия, однако эта взаимная приятность между ними прекращается тотчас же, как сущность становится само-сущей; чисто сущее, таким образом, вынуждено отступить в себя само, в свою собственную самость, оно подвергнуто отрицанию, заторможено как *чисто* сущее, стало быть, уже не является *чисто* сущим, ибо *чисто* сущее есть не имеющее потенции сущее, а в него сейчас вошло отрицание, торможение, т. е. небытие. Но так как оно на этом основании все же еще не прекращает быть по своей природе *чисто* сущим, то благодаря именно этой потенциализации (благодаря тому, что оно полагается *in statum potentiae*) оно — отнюдь не становится *свободным* действовать или не действовать, но — *вынуждено* действовать, может лишь *стремиться* восстановиться в *чистое* бытие, а поскольку это не может произойти, разве только то, что ускользнуло от него как субъект, вновь станет для него субъектом, будет преодолено назад в его первоначальное ничто или в себе (*An-sich*), то чисто сущее может лишь стремиться преодолеть вышедшее из себя в себе, ставшее сущим не-сущее, чтобы посредством этого восстановить самого себя в то, чем оно было первоначально, в *чисто* сущее. И, таким образом, даже предварительно и прежде чем дело дойдет до действительного возвышения не-сущего, уже благодаря тому, что последнее еще только обнаруживает себя как подобным образом *могущее* быть, *чисто* сущее проявляется как *опосредованно* могущее быть, которое способно к собственному бытию (ведь о нем здесь идет речь) лишь вследствие того, что чем-то другим полагается *in statum potentiae*. Стало быть, и в нем выступает *опосредованная* потенциальность. Если напряжение мыслится как действительно наступившее, то чисто сущее в этом напряжении проявится всего лишь как *вынужденное* быть, т. е. как вынужденное дейст-

воваться, потому что оно не свободно действовать или не действовать, но по своей природе не может быть совершенно ничем иным, кроме как волей к преодолению своей противоположности. Тем, что чисто сущее полагается *in potentiam*, обнаруживается, что оно по своей природе есть *actus purus*, которому потенция чужда, и что отсюда оно сделает все, чтобы избавиться от своей потенции, следовательно, в свою очередь подвергнуть отрицанию то, чем оно само подвергнуто отрицанию. Но в еще более глубокое отрицание отступает тот дух, что был в бытии не-сущим. Ибо, если бы дело дошло до напряжения, последний также был бы выведен из бытия, которое он имеет в *единстве*; стало быть, он также, лишь только в не-сущем выявляется та возможность, проявляется как возможность, потенция другого, будущего бытия, как могущее быть, которое, однако, еще дальше удалено от бытия, чем чисто сущее, потому что оно совершенно не может *действовать непосредственно*, как последнее, не может само себя *propter actum*<sup>1</sup> восстановить в бытие, но лишь тогда будет восстановлено в бытии, когда вышедшее из своего в себе могущее быть, преодоленное назад в его в себе с помощью вынужденного быть, вновь превратится в полагающее его — духа. Это самое отдаленное отношение к бытию выражается при помощи понятия лишь *должного* быть. Лишь *должное* быть в *такой* мере также есть не сущее, а самое удаленное от бытия. Ибо в понятии *должного* быть уже заключается то, что оно не является самодействующим, что оно, таким образом, будучи однажды выведено из бытия, ожидает своего восстановления в бытие от действия другой потенции (что оно для него лишь опосредуется). Итак, теперь (однако, можно заметить, только после, *post actum*) не-сущее, чисто сущее и в небытии сущее — эти *три* формы сейчас представлялись бы ему (абсолютному духу) как три потенции будущего бытия. Первая была бы *непосредственной* потенцией другого, случайного

бытия, *непосредственно* могущим быть, могущим быть первой потенции, следовательно, если мы обозначим понятие возможности быть через  $A$ , —  $A^1$ , вторая была бы могущим быть второго порядка =  $A^2$ , третья — могущим быть третьего порядка =  $A^3$ . Так как для лишь опосредованных потенций для нас выявились собственные выражения, нам более незачем говорить о первой, что она есть *непосредственно* могущее быть, но мы можем говорить, что она вообще есть могущее быть, и последовательность потенций, как она представляется абсолютному духу в нем самом, поэтому такова: 1) могущее быть, 2) вынужденное быть, 3) должное быть. В этом заключаются все возможные отношения еще не-сущего к сущему в будущем, вместе с тем мы можем сказать — все пракатегории бытия. *Вы*, стало быть, теперь видели, каким образом то, что в совершенном духе было равно Ему самому, может обратиться в потенции другого, будущего бытия.

Повод же к этой *всеобщей* потенциализации или к этому *всеобщему* явлению потенций (еще не-сущего) бытия в абсолютном духе первоначально дает только выступающая или обнаруживающаяся в сущности возможность. Эта возможность никоим образом не существовала до бытия совершенного духа, она лишь после этого выступает как нечаянное (непредвиденное), как бы неожиданное (и это, как и вообще все, я говорю не зря, — именно эта потенция впоследствии повторно представится нам как нечаянное, внезапное), она есть *нежелаемое*, так как выступает сама собой, без воли духа, однако, хотя и не будучи предвидима заранее, она тем не менее является не как нежелательное, как *invisum*<sup>2</sup> в *этом* смысле, а напротив, как *желанное*. Ибо благодаря тому, что данная возможность показывает или представляет абсолютному духу бытие, в которое он мог бы вступить, если бы захотел, которое, стало быть, есть ничто и никогда не было бы *чем-то бóльшим*, чем *голая* возмож-

ность, если бы *он* его *не* захотел, таким образом, благодаря тому, что она показывает совершенному духу нечто, что он мог бы захотеть, и притом то, что на самом деле можно хотеть, а именно лишь могущее быть и не быть, случайное (только *такое* на самом деле можно хотеть), значит, благодаря тому, что она показывает совершенному духу такой предмет возможного воления, он узнает себя как волю, как того, кто может хотеть, и данное *явление* (ибо это не есть нечто большее, еще не есть реальность, это — лишь явление в совершенном духе), данное явление первой возможности отличного от него самого бытия впервые предоставляет ему свободу в отношении необходимости его незапамятного бытия, которое он не дал самому себе, в котором он, следовательно, пребывает несвободно или не по своей воле, то явление, стало быть, впервые предоставляет его самому себе, освобождая его от той хотя и *священной* и сверхъестественной, однако непреложной *ananke*,<sup>3</sup> в объятья которой он как бы был сначала заключен и в которых находился вплоть до настоящего, хотя и наступающего без какого-либо промежутка, следующего непосредственно за вечностью момента. Сейчас мы должны припомнить прежнее различие. Совершенный дух, я бы сказал, в не знающем своей противоположности, *истребляющем* и превращающем в бытие все противоположное, всякое небытие бытия есть *actu purissimo*<sup>4</sup> сущность, чисто сущее и как сущность сущее. *Здесь*, таким образом, в нем полагается *единобытие* (*Einsseyen*) — я прошу *вас* это заметить — *единобытие* трех форм, *однако* он не по одному только *бытию*, он по своей природе, следовательно, *в себе* есть всеединый, так что он, так сказать, был бы таковым, даже если бы не был им *действительно*, в бытии, и не мог бы перестать быть им, даже если бы тот *actus purissimus*<sup>5</sup> его бытия был прерван, даже выступающим противоположным, каким-либо образом наступившим напряжением уничтожен. Как *вы* видите, сейчас

речь идет как раз *об этом*. Именно *благодаря тому*, что то другое бытие показывается ему как *возможное*, он и узнает себя как не просто в бытии, не просто материально, но как духовно, как сверхматериально всеединого, а осознавая себя как такого *духовно* (т. е. независимо ни от какого материального всеединства) всеединого, он, собственно, только и узнает *себя как себя*, как поистине *абсолютного* и ни к чему (ни к какому бытию, даже к своему собственному) не привязанного духа, как того, кто остается всеединым также и в разделении потенций и кто поэтому абсолютно безразличен к двум возможностям: оставаться в первоначальном, не имеющем напряжения бытии или выступить в то напряженное и в самом себе противоположное бытие. Он узнает себя как *в самом* разделении неразделимого, как неодолимо единого, который именно поэтому, и *только поэтому*, свободен положить разделение. Для него не имеет значения быть по *бытию единством* или *напряжением*, так как Он сам от этого не претерпевает изменения, это — лишь другая форма существования, ибо в напряжении он столь же существует, только иным, чем в единстве, образом. Подлинная же свобода, например для меня самого, есть только там, где для меня не имеет значения, в отношении меня самого совершенно безразлично (я говорю: в отношении меня самого, ибо в других отношениях мне не следует быть равнодушным), подлинную свободу я усматриваю лишь там, где для меня в отношении меня самого может быть безразлично быть тем или другим образом, поступать так или иначе. Только здесь, следовательно, есть сущее, которое Есть = абсолютно свободный дух = Бог. Только здесь совершенный дух достигнут уже не только как *не-необходимость* перейти в бытие, но и как свобода вступить в другое бытие, отличное от его вечного бытия или бытия понятием, т. е. как свобода выйти из самого себя. Только *здесь* он может сказать о самом себе: я буду тем, кем я буду, т.е. кем я *хочу* быть, толь-

ко от моей воли зависит быть *таким* или другим; здесь совершенный дух представляется как *Бог*, здесь мы вправе дать ему это имя. Ведь слово «Бог» само по себе есть всего-навсего слово, где, следовательно, вопрос стоит о его правильном *применении*. Если же речь идет лишь *об этом*, например, спрашивается, можно ли имя «Бог» применить и к мертвой, неподвижной, раздумывающей в слепой необходимости о своих собственных определениях субстанции или к представляющему в равной необходимости (например, посредством последовательных отрицаний всякого *определенного бытия*) в конце концов самого себя как чистое ничто принципу, тут может решить только словоупотребление и притом изначальное. Но не имеется более достоверного объяснения имени «Бог», как я уже отмечал ранее,\* чем то, которое сам истинный Бог дает законодателю Израиля; ибо когда последний спрашивает, каким именем ему назвать его (истинного Бога) народу, Он отвечает: «Назови меня: я буду тем, кем я буду, вот имя мое».<sup>7</sup> И другого значения не имеет и имя Иегова, которое, по крайней мере, со времен Моисея дается истинному Богу во всем Ветхом Завете.\*\*

Таким образом, Бог обладает полной свободой вступать или не вступать в *показанное* ему бытие, которое уже не заключается в actu purissimo, но есть actus, в котором одновременно имеется напряжение, сопротивление, он обладает полной свободой вступать или не вступать в это бытие, потому что он является не лишь материально, но сверхма-

\* См.: Philosophie der Mythologie. S.47, ср.: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 171.<sup>6</sup> (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

\*\* Слова «я буду тем, кем я буду» могут означать или: я буду тем, кем я хочу (если бы  $\text{אֲנִי}$ <sup>8</sup> было понято sensu neutro:<sup>9</sup> я буду тем, чем я хочу), или, если эта древнееврейская временная форма понимается как аорист: я буду тем, кто я есть, т. е. я буду и при этом все же останусь тем же самым, я буду без убытка и без изменения меня самого.

териально всеединым, потому что он, следовательно, и в материальном неединстве точно так же или *не* менее, чем в материальном единстве, есть в *себе* единый. Это единство есть единство его природы, которое как сверхматериальное, абсолютно духовное столь же мало аффицируется материальным неединством, сколь мало оно было обусловлено материальным единобытием, так как, скорее, последнее является *следствием данного единства*. Кроме того, мы еще можем сказать, что он абсолютно волен вступить в показанное ему бытие, поскольку он и тогда, когда из не имеющего напряжения бытия выступает в напряженное, этим, по существу, лишь приостанавливает свое божественное бытие, а *не* уничтожает его, ибо, скорее, именно *благодаря* самому напряжению (как мы вскоре услышим) и *благодаря* противоположности потенциалов оно восстанавливается, так что он как опосредованным и восстановленным затем обладает тем самым бытием, которым первоначально обладал как непосредственным и неопосредованным. А опосредованно ли, непосредственно ли — это для него все равно, так как его божество состоит не в бытии *таким образом*, а в том, что он неизменно есть *Он сам*, т. е. оно состоит в *том* бытии, которое едино с самой сущностью и в отношении которого было издавна сказано: *in Deo non differunt Esse et quod Est*<sup>10</sup> — т. е. *истинное* бытие Бога есть то, что Он есть Он сам.

А после того как мы выяснили момент полной и совершенной свободы Бога в отношении вступления или невступления в то отличное от него самого бытие, еще остаются два вопроса: 1) *как*, каким образом он может вступить в это бытие, 2) что в случае вступления в это бытие может склонить его к этому, какие движущие причины для этого вступления в нем можно мыслить? Ведь нравственно свободная натура определяется к своим действиям не слепо, а при посредстве движущих причин.

Что касается первого вопроса — как происходит вступление в то бытие, — то уже было объяснено, в чем заключается основание всего напряжения, стало быть, внебожественного бытия, ведь непосредственное божественное бытие не имеет напряжения, есть *actus purissimus*. Основание всего напряжения есть выступившее из своего в себе (*An-sich*), само ставшее сущим *в себе* (*An-sich*). Бог же по своей природе есть в себе сущее, и поскольку *Бог* есть в себе сущий дух, то последний, таким образом, в себе сущее может также по одной только воле Бога быть вне себя; именно как такое вне себя сущее оно и имеет тогда свойства всецело и только лишь по божьей воле сущего. Как такое, как вышедшая из своего в себе сущность, оно теперь, конечно, уже не есть сам Бог, но все же оно также и не есть совершенно не-Бог, ибо так как в нем имеется возможность быть преодоленным и возвращенным *назад* в свое в себе, то в нем также имеется возможность или потенция вновь быть Богом, т. е. оно, по крайней мере, *potentiā* есть Бог.

Здесь вообще будет необходимо для понимания дальнейшего изложения заметить следующее насчет слова «потенция». Мы уже видели, каким образом совершенному духу в формах его бытия впервые представляются потенции. Здесь они, таким образом, становятся для него возможностями, потенциями *другого* бытия, отличного от его настоящего. Но в *действительном* бытии, где они теперь уже не есть формы непосредственного божественного бытия, а действительно есть формы бытия, отличного от божественного, они вновь выступают как *потенции*, *возможности*, а именно как потенции или опосредования восстанавливаемого божественного бытия, так что они, следовательно, ставшие *внутренними*, суть потенции внебожественного бытия, а ставшие *внешними* — потенции божественного. Поэтому мы будем вправе называть их *потенциями* также и во внешнем бытии, хотя тут они есть потенции в другом



смысле, чем там, где они еще лишь внутренне проявлялись как возможности.

Итак, если вновь вернуться к собственно вопросу, то ничто не препятствует тому, чтобы Бог, так как *он* благодаря своей природе есть сущность (в себе сущее) и, следовательно, также скрытое в последней могущее быть, по одной только своей воле вместо этого был *тем* вне себя сущим, тем ἐξιστάμενον,<sup>11</sup> о котором речь шла в самом начале; только при этом следует мыслить, что он есть таковое не *для того, чтобы* быть им, а ради иной *цели*, которой он этим хочет достичь. Ведь древнейшим учением является то, что Бог всегда осуществляет свои намерения через противоположное, διὰ τῶν ἐναντίων.<sup>12</sup> Он *есть* это другое — это вне себя сущее, — он осуществляет это возможное при помощи непосредственного воления лишь с тем, чтобы он в нем был преодолен, он даже *свободен* вступить в это бытие лишь *потому, что во* второй форме своей сущности, которая в данном отношении превращается во *вторую* потенцию, он имеет то, чем он преодолевает то бытие. Стало быть, данное рассмотрение, в котором речь шла о некоей *цели*, само собой подвело нас ко второму вопросу: что может *склонить* Бога, в случае вступления в бытие вне себя, которое мы пока что предполагаем или мыслим только как возможное, сделать это?

Переход от непосредственного и не имеющего сопротивления бытия к опосредованному сопротивлением можно было бы мыслить следующим образом. Всякая сущность, лишь только она имеет себя в своей целостности и полноте (а Бог извечно имеет самого себя в своей целостности), сначала, естественно, пытается разложить и различить себя на свои отличающиеся формы или положить и познать себя в каждой в особенности. Однако это в том *actus purissimus* божественной жизни невозможно, потому что формы нельзя действительно разъединить. *В себе* сущий дух по материи

подобен для себя существу; оба, как мы видели, суть совершенно одинаковое отсутствие самости. Точно так же *во* в себе бытии для себя сущий дух равен каждому из них самому по себе: в себе существу — ибо он сам также есть в себе сущий, для себя существу — ибо он также есть последний. Хотя в этом чистом, еще незаторможенном течении божественной жизни имеются начало, середина и конец, однако начало есть там, где и конец, а конец есть именно там, где есть начало, т. е. их невозможно разъединить. В этой *чистой* непосредственности Бог, стало быть, был бы неуловим для самого себя, или он не мог бы положить и удержать самого себя в своих формах, так как одна непосредственно переходит в другую. Стремление все-таки удержать себя в них могло бы проявиться только как своего рода круговое движение, ибо все то, что не может противопоставить себя *самому себе* как начало и конец, не может разъединить их, вращается. Так как, можно было бы продолжить, всякое круговое, т. е. не могущее обнаружить начало и конец, движение, есть *злосчастность*, то для Бога та обнаруживающаяся в нем самом (а именно в первой форме его бытия) возможность также в высшей степени желанна, *потому что* она одна уже избавляет его от того кругового движения и становится для него средством без *действительного* распада различить себя на все свои формы тем, что он теперь уже видит их, опосредованных той первой возможностью, не как то, что они есть, а как то, чем они могут *быть* или *будут*, следовательно, в той форме, в которой одна не равна другой, одна действительно находится *вне* другой. *Поэтому* для Бога та первая возможность, та *potentia prima*, которая является началом для всех других возможностей, так желанна; она не только предоставляет ему свободу в отношении необходимости его все истребляющего, т. е. никакого [бытия] вне друг друга и никакого различия не допускающего, бытия, но благодаря ей в Бога также впервые

входит *познание*, поэтому она может явиться ему не как противоположность, а только как предмет увеселения и никогда не прекращающейся радости; ведь, если возникает вопрос, чем Бог извечно занят, на него можно ответить только так: та самая *potentia prima* извечно была единственным предметом его занятия, его удовольствия. (К этому мы вновь вернемся.) А чтобы *действительно* вырваться из того кругового движения, которое было бы необходимо положено вместе с его первоначальным бытием, и перейти к противоположному, т. е. к прямолинейному, движению, совершенный дух не имел бы никакого другого средства, кроме как сделать начало, середину и конец в себе самом действительно не равными друг другу (до сих пор они были не равны друг другу лишь *potentiā*); ведь прямая линия есть именно та, в которой начало и конец находятся вне друг друга, в то время как точка есть то, у чего начало также равно концу, а конец — началу. Но он сделал бы начало, середину и конец в самом деле не равными друг друг только лишь когда замеченные в трех формах своего бытия возможности он возвысил бы до действительности. Ибо здесь они действительно друг для друга находятся *вне* друг друга и исключаются друг из друга, и притом так, что каждое именно только в этом исключении и напряжении *есть* то, что оно есть. А одновременно с этим напряжением дано необходимо исходящее из определенного начала и продвигающееся через определенную середину к предопределенному концу, т. е. прямолинейное, движение. Стало быть, таким образом можно было бы представить тот добровольный переход Бога в другое, или внешнее, бытие. Сюда можно было бы отнести одно примечательное место в платоновских «Законах», где Платон — я говорю Платон, я не хочу этим приниматься за спор с теми, кто отказывает Платону в авторстве этого сочинения; *мне* думается, оно принадлежит ему, и для меня оно хорошо вписывается в систему платоновских тру-

дов; вообще мне кажется неверным мыслить дух какого-либо великого писателя настолько прикованным к себе, что он во всем и совершенно должен был бы быть самому себе равным, и менее всего мне представляется это соответствующим тому писателю, которому потомки вот уже два тысячелетия, как благоговейно присвоили имя божественного (divinus) — итак, Платон приводит как *παλαιὸν λόγον*,<sup>13</sup> вероятно, как предание древнейшей философии, т. е. произошедшей непосредственно из мифологии, следующие слова: \* «Бог, заключающий в себе начало, середину и конец вещей, достигает своего прямым путем, между тем как согласно своей природе он вращался бы»; по-гречески: «Ὁ μὲν δὴ θεὸς ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθείαν (или, как теперь читают: εὐθεία) περιαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος». <sup>15</sup> При этом, разумеется, последние слова *κατὰ φύσιν περιπορευόμενος*,<sup>16</sup> как теперь читают, следует изменить на *κατὰ φύσιν περιφερόμενος*,<sup>17</sup> и всякий, кто рассмотрит данное место, согласится со мной в этом, ведь, во-первых, совершенно понятно, даже естественно, что *περιπορευόμενος* попало сюда из окружения; во-вторых, выражение *κατὰ φύσιν* требует *непроизвольного* движения (то, как некто перевел *κατὰ φύσιν* — блуждая в природе или в творении — я, по крайней мере, не могу совместить с моим скромным знанием греческого; *κατὰ φύσιν* может означать лишь — *сообразно природе*, т. е. *своей* природе; это выражение, стало быть, требует *непроизвольного* движения), в *περιπορευόμενος* же было бы выражено произвольное. И, таким образом, как здесь *κατὰ φύσιν* требует *непроизвольного* движения, так и

\* Данное место (De Legg. IV, p. 716)<sup>14</sup> уже использовалось ранее (Philosophie der Mythologie. S. 83); здесь дано более детальное толкование самого этого места, которое, впрочем, составляет также предмет особого доклада, прочитанного автором на Философско-филологическом отделении Берлинской Академии. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

в εὐθείαν περαίνει<sup>18</sup> явно подразумевается свободное, преднамеренное, связанное с умыслом движение, которое со своей стороны во втором члене опять же требует противоположности; а так как противоположностью прямого продвижения вперед может быть лишь оборачивание, περιφέρεσθαι,<sup>19</sup> то и вовсе не подлежит сомнению, что должно быть употреблено это слово. Смысл: Бог идет прямо вперед, делая по своей воле начало, середину и конец не равными друг другу, между тем как согласно одной только своей природе он вращался бы, т. е. не мог бы разъединить начало и конец. Однако, чтобы оправдать применение противоположности прямолинейного и кругового движения к божественной жизни, авторитета Платона не требуется. Ибо и один ветхозаветный пророк говорит: «יְשׁוּרִים הָרְכִי יְהוָה»,<sup>\*</sup> т. е. идут от начала напрямик к предусмотренному концу; и, напротив, в уже приводившемся сравнении Христа, где у духа (τὸ πνεῦμα<sup>21</sup>) и притом, на что указывает контекст, у духа в его первом рождении, в его первом бытии как бы еще не было времени перейти к другому движению, первое бытие духа уподобляется дуновению ветра постольку, поскольку в последнем начало и конец невозможно различить, невозможно разделить, т. е. и здесь первое или *непосредственное* движение духа уподобляется круговому, возвращающемуся в себя движению. Мысль о пути или путях Бога, которую Платон в вышеприведенном месте всецело разделяет с ветхозаветными представлениями, кроме того, проходит сквозь все произведение. Однако Богу нельзя приписывать никакого пути, не признавая за ним в то же время движения, т. е. исхождения, из Себя, или оттуда, где он находится изначально. Так, особенно в одном месте, на котором я позднее остановлюсь более подробно, та *potentia prima* вводится самим за себя говорящим обра-

\* Ос. 14, 19.<sup>20</sup>

зом: «Господь (Иегова) имел меня в *начале пути* своего»,<sup>22</sup> т. е. *antequam ex se ipso progredederetur*,<sup>23</sup> прежде чем он вышел из самого себя.

Стало быть, таким образом можно было бы уяснить себе выхождение Бога из его первоначального бытия в другое бытие. Я еще только хочу заметить, что, впрочем, как свидетельствует Иоганн Кеплер,<sup>24</sup> еще древние математики отнесли прямолинейность к Богу, кривизну — к тварному, откуда вообще явствует высокий смысл этой противоположности, на которую нам недвусмысленно намекает внешне уже одно явление света и вращение небесных тел.

Прибегая к другой, пожалуй, менее смелой, но в остальном полностью подходящей формулировке, божественное выхождение можно объяснить так: намерение состоит в том, чтобы преобразовать несамостоятельно положенное бытие, то, в котором Бог лишь *находит* самого себя, в самостоятельно положенное, таким образом, прежде всего и непосредственно на место того *actus purissimus*, в котором состоит божественное первоначальное бытие, поставить прерванный сопротивлением, но именно поэтому различимый и постижимый в его моментах акт, короче говоря, *процесс*, который в той мере, в какой в нем лишь восстанавливается или вновь порождается первоначальное божественное бытие, можно было бы назвать теогоническим. Однако в связи с данным взглядом следует заметить, что хотя дело, разумеется, обстоит так, т. е. что посредством того обращения потенций вовне чистый непосредственный акт божественного бытия лишь преобразуется в опосредованный, тем не менее это не может быть выставлено в качестве подлинного *мотива* потому, что результат данного опосредованного акта для самого Бога все же, по существу, был бы нулевым, так как он и без данного акта, в том первом узнавании себя, где он впервые отличает от *себя* (как сущностного единства) формы, усматривает себя во всей полноте своего бытия.

Подлинный мотив мог бы заключаться лишь в том, что *во все не могло бы существовать* без того опосредованного акта, т. е. без того процесса, который возникает благодаря взаимному напряжению потенциалов. А такое, *сейчас* еще не-сущее, стало быть, лишь будущее, возможное, однако, единственно посредством намеренно положенного процесса могло бы быть только *тварным*. Истинным мотивом выхождения, следовательно, было бы творение, а тот процесс следовало бы представить как процесс творения.

Прежде чем я подтверждаю это, требуется сделать дальнейшее разъяснение общего характера.

Совершенный дух усматривает в том, что в нем есть чистая, голая сущность, — я прошу *вас* при этом вспомнить о том, что ранее было сказано о лишь *сущном* бытии, — стало быть, в том, что в нем есть чистая *сущность*, т. е. лишь *сущностное* или в себе сущее бытие, совершенный дух усматривает *возможность другого*, выходящего за пределы сущности или прибавляющегося бытия. Я уже показал, как эта усматриваемая в первой форме возможность или потенциальность распространяется на две другие; ведь если возможно, чтобы в *себе* сущее духа стало вне себя сущим, или если это в себе сущее духа осознается как могущее быть в *транзитивном* смысле этого слова, то имеется также и возможность (хотя более отдаленная и опосредованная, но все-таки возможность), чтобы *чисто* или лишь предметно сущее духа было выведено из этого *чистого бытия*, которое опосредовано для него лишь через в *себе* сущее — и притом лишь через в *себе* сущее, насколько оно является субъектом *для него* (следовательно, не является само объектом или *субъектом*, возможностью своего *собственного* бытия), — также возможно, говорю я, чтобы *чисто* сущее было выведено из этого чистого бытия, подвергнуто отрицанию; оно, таким образом, заранее представляется как в этом случае *вынужденное* быть, а именно как то, что *тогда*

или в предположенном случае не *свободно* действовать или не действовать, но *вынуждено* действовать, чтобы восстановиться как раз в то чистое бытие, из которого оно вследствие самовозвышения в *себе* сущего было исключено. Оно заранее проявляется как вынужденное быть — означает, что оно проявляется как могущее быть *второй потенции*. Однако и третья форма, в которой совершенный дух есть для себя самого сущее в себе (An-sich), не в меньшей степени представляется как через самовозвышение в себе сущего *исключаемое*, сообразно этому, как то, что может подвергнуться отрицанию — не полному уничтожению, но все же *потенциализации*. А будучи таким образом потенциализирована, приведена в состояние *небытия*, т. е. именно голой потенции, третья форма могла бы быть восстановлена в ее первоначальное бытие, которое было чистым *от себя* (von selbst) бытием, лишь если в *себе* сущее было бы преодолено и возвращено назад в его в себе. Но это могло бы произойти только с помощью второй потенции, выступающей в данном напряжении как вынужденное быть, необходимо действующее; этим, следовательно, третья форма, исключенная из первоначального бытия, представляется как лишь через *двойное* опосредование могущее быть, как могущее быть *третьей потенции*, как *должное* быть. Если же дело действительно дошло бы до этого (до сих пор лишь как возможное предположенного) напряжения, то нетрудно понять, что одновременно с ним был бы положен процесс. *Побудительной* причиной этого процесса было бы вышедшее из своего в себе (An-sich) — из своей мистерии — в себе (An-sich). *Действующей* причиной была бы вторая потенция, необходимо стремящаяся восстановиться в свое первоначально-чистое, т. е. не имеющее потенции, бытие; ибо она, исключенная из ее бытия и подвергнутая отрицанию тем, что *для нее* первоначально было субъектом, потенцией, а *сейчас само* стало сущим, по своей природе может быть



только волей к тому, чтобы в свою очередь подвергнуть отрицанию то, что отрицает *ее*, т. е. преодолеть его опять в его первоначальное ничто, а именно в его в себе, привести это недолжное быть к отказу от самого себя, к выдыханию, в каком случае оно само собой вновь становится полагающим того третьего, которому одному надлежит быть, собственно должного быть. Значит, если вышедшее из своего в себе в себе было побудительной причиной процесса, а *выведенное* из его не имеющего потенции бытия чисто сущее — действующей причиной, то должное быть является *целевой* причиной, *causa finalis* этого процесса. Чтобы помыслить, каким образом тот принцип начала, тот вызывающий процесс принцип преодолевается вновь в его в себе, я прошу *вас* вспомнить о том, что уже было показано ранее,\* а именно, что могущее быть в своем выступлении, или когда оно возвышается до акта, может проявляться только как ставшая позитивной, воспламенившаяся воля. Воля же, как она есть единственно способное к сопротивлению, есть также и единственно преодолимое. А возможность этого процесса основывается только на том, что три потенции, несмотря на то, что они взаимоисключаются, тем не менее не могут быть действительно врозь, следовательно, на том, что их изначальное единство духовно, неразрывно. Потенции представляют собой лишь материальное существование, само сущее превышает одну только материю бытия, есть сверхматериальное, именно поэтому нерасторжимое единство, которое не распускает потенции, даже если они находятся в напряжении или противоположении, принуждает их быть *uno eodemque iuso*<sup>25</sup> и, таким образом, материальными причинами процесса, сверхматериальной причиной которого является оно само (единство).

\* См. выше. С. 265.

Чтобы определеннее всего помыслить единство, сохраняющееся в разделении, я прошу заметить, что хотя потенции во время напряжения взаимоисключаются, следовательно, друг для друга находятся вне друг друга, однако для *Бога* они не таковы. Бог не есть нерасторжимое единство потенций непосредственно *как таковых*, он есть только нераздельное единство *самого себя* и вследствие этого опосредованно также и потенций — лишь *они*, стало быть, разделены, Он же есть в них, даже в сейчас измененных и ставших другим, все тот же самый, их всех пронизывающий дух. Они непрозрачны друг для друга, но не для него. Реальное в них — это все еще божественное; то, что в них есть небожественное, или то, из-за чего они есть (голые) потенции, — это лишь второстепенное, не сущность, а только способ явления. А поэтому тогда (конечно, если произведение этих потенций есть мир) и мир есть не *сущность*, а только явление, хотя и положенное Богом.

Что все *из* Бога, как бы чувствовали с давних пор, можно даже сказать, что именно это чувство является подлинным первичным чувством человечества. Однако за пределы голого «*что*» (Daß) не выходили никогда, и даже то, *что* это так, были в состоянии показать, самое большее, диалектическим (т. е. лишь логически для рассудка принудительным), но отнюдь не убедительным образом. Ведь для этого требовалось указать, как то, что первоначально, т. е. в Боге, может мыслиться лишь *tanquam in actu purissimo*,<sup>26</sup> как самая возвышенная, самая духовная жизнь, *как* именно оно может материализоваться, субстанциализироваться, как бы лишиться духа, превратиться в нечто отличное от Бога, во внебожественную жизнь. Нашим изложением, выявленными в *чисто* духовном Бога возможностями показано то, что до сих пор не могла показать никакая философия и никакая теософия. Пойдем далее!

И в напряженных и взаимоисключающих потенциях все еще существует только Бог. Хотя божество или божественное бытие потенций приостановлено, однако именно поэтому лишь *форма*, или *способ*, божественного существования является другой, а не то чтобы само существование Бога было уничтожено. Бог существует в напряжении и разделении потенций не меньше, чем в единстве. Но насколько Бог есть потенции во взаимном исключении не меньше, чем в единстве (они в напряжении суть лишь свободно желаемая *форма* его существования), настолько же в каждой из них он *другой*: как вышедший из своего в себе он другой, чем как преодолевающий и возвращающий назад это вне себя положенное его сущности и чем как тот, который должен быть; следовательно, в каждой из трех сейчас исключających друг друга форм он другой, но не другой Бог, ибо Богом он является не как одна из этих форм в особенности, а только как их нерасторжимое единство; поэтому хотя он и есть многие, но не многие боги, а лишь единый Бог. Последняя рефлексия, как *вы* видите, снова привела нас к понятию *монотеизма*, т. е. к понятию, являющемуся высшим понятием всякой истинной религии, — именно поэтому из него также должно исходить (объективное) объяснение религии ложной. В качестве такового мы его уже развили в прежнем курсе, и я напому *вам* здесь лишь его основные моменты. Мы тогда отличали монотеизм в понятии от монотеизма как догмы, или действительного монотеизма. Последний имеется там, где потенции взаимоисключаются, следовательно, где в Боге положено действительное множество. Ибо до напряжения данное множество в Боге лишь потенциально, и это мы называли монотеизмом в понятии. В основе же последнего лежит та мысль, что Бог есть не просто единственный (как в чистом теизме), а *как* Бог единственный, или, что утверждение единственности в Боге не может быть негативным, что оно может быть только позитивным, т. е. аффир-

мативным. Аффирмативно утверждение единственности только в том случае, когда в некоей сущности положено множество, и единство этой сущности утверждается как таковое. *Posita pluralitate asseritur unitas Dei qua talis.*<sup>27</sup> Условием действительного утверждения единства Бога служит то, что сначала в нем положено множество. В силу наших понятий это аффирмативное утверждение возможно. Ибо Бог есть: а) в себе сущий, б) для себя сущий, с) во в себе для себя сущий дух. Рассмотренный с этой стороны, он, разумеется, не един в негативном или исключительном смысле; если мы обозначим три понятия тремя буквами, то он не есть ни лишь а, ни лишь б и ни лишь с, но есть  $a + b + c$ , т. е. многие, однако же не многие боги, ибо именно потому, что он есть Бог не как б или с в особенности, а только лишь как  $a + b + c$ , он, хотя и есть  $a + b + c$ , все же есть не многие боги, а только единый Бог. Лишь в какой мере он есть (хотя и не многие боги, но все же) многие, я могу сказать, что есть только единый Бог; и тогда это, стало быть, является аффирмативным утверждением. Монотеизм как *отличительное* понятие и тем более как отличительное учение не может состоять в отрицании, он должен состоять в утверждении. Это утверждение не может заключаться в том, что Бог вообще только един, ибо этим всего лишь сказано, что он не есть многие. Ошибка обычного изложения кроется в том, что думают, что то, что *непосредственно* утверждает-ся в понятии монотеизма, есть единство, между тем как непосредственно утверждаемое есть, напротив, множество, и только опосредованно, а именно только лишь в противоположность этому множеству, утверждается единство как таковое. В правильном понятии единство отнюдь не утверждается непосредственно, оно, напротив, есть непосредственно оспариваемое; отвергается, что Бог единствен в том смысле, в каком является одной какая-нибудь потенция, например, обозначенная нами как первая. Судя по формам его

бытия, Бог не един, а есть всеполнота, следовательно, множество (ибо всеполнота есть лишь замкнутое, завершенное множество). А *как* таковое это множество выступает только в разделении потенций, т. е. в процессе, но здесь тогда обнаруживается и единство *как* таковое, ведь Бог есть в потенциях сущий, в них действующий и творящий, и как таковой он есть не многие, но единый, и здесь, таким образом, монотеизм *выражен* (как учение). Из понятого так монотеизма теперь можно вывести как возможный и политеизм. Ведь если мы рассматриваем потенции *не* в их отношении к Богу, а так, как они проявляются в их взаимном исключении, то мы должны признать, что они как таковые положены вне своего божества, т. е. они положены вне того *πνεύμα*, вне того *actus purissimus*, в котором они сами = Богу; а отсюда они в своем противоположении не есть Бог и все же также не есть совершенно *не*-Бог, они лишь *действительно* не есть Бог, их божество приостановлено, но не уничтожено, а важно именно объяснить, каким образом что-либо может быть *вне* Бога (*praeter Deum*<sup>28</sup>) и все же при этом не быть ничем, а также не быть совершенно небожественным, если объяснять политеизм *действительно*. Здесь имеется множество, об элементах которого нельзя просто и во всяком смысле сказать, что они не есть Бог, где, следовательно, во всяком случае, существует *возможность* мыслить эти элементы как многих богов. *Голыми* потенциями (я прошу *вас* это отметить) они являются именно только в напряжении, т. е. в течение процесса, но когда вышедшее из себя возвращено назад *в* себя, в конце процесса, который мы ведь уже определили как теогонический, тут они — вновь поднятые до их изначальной сущности — больше не есть потенции, но снова равны Ему самому. Таким образом постигается, как в человеке есть сам Бог, даже как человек по своему *первоначальному* бытию есть лишь сам восстановленный совер-

шенный дух. Это приводит нас теперь к самому процессу творения.

*Поскольку* потенции взаимоисключаются и все же, как я уже показал, должны существовать в одном и том же, *in eo demque loco*, то это сосуществование нельзя мыслить как спокойное. Тот принцип начала, в котором, собственно говоря, открывается голое *в* себе, вечно скрытое, подлинная мистерия божества, этот предназначенный к невидимости принцип, все-таки выступая, действует исключаящим образом прежде всего на то в Боге, *для чего* он был субъектом, — чисто и *только лишь* сущее божества; так как то, что было для него *субъектом*, было его полагающим, ускользает от него, даже превращается в теперь, напротив, его исключаящее, отрицающее, данный принцип, который ранее не имел никакого своеобразия, был совершенно лишен самости, полностью поглощен в *actus purissimus* божественной жизни, сейчас вынужден быть самим по себе сущим, таким образом, благодаря тому исключению он гипостазизируется, субстанциализируется; *благодаря* как бы нечаянно возникшему новому бытию до сего времени не-сущего — т. е. лишь в первоначальном состоянии и, стало быть, без предметности или противостояния сущего — благодаря этому новому, противоположному бытию, возникающему именно там, где ранее не было ничего (никакого сопротивления), *оно само* (прежде не имеющее потенции) потенциализируется, получает потенцию, но тем самым и жизнь в себе самом; именно это отрицание, или то, что оно подвергнуто отрицанию, положено как не-сущее, дает ему внутри себя бытие (*in-sich-Seyn*), тогда как ранее оно было вне себя сущим, это отрицание превращает его в *вынужденное* быть или действовать, потому что оно необходимо стремится восстановиться в свое первоначальное бытие, в чистое, не имеющее потенции бытие, чего не может произойти, разве только оно прежде то недолжное быть, которое, однако,

*есть*, ту ставшую действовать волю, которая, по существу, не должна была бы действовать, возвратит назад в ее ничто, т. е. в ее неволение. Но именно эта воля, которая, по существу, не должна была бы действовать и которую мы *постольку*, пожалуй, вправе назвать не-волей (Unwillen), наподобие несчастного случая (Unfall), злодеяния (Unthat) и т. д., и третью потенцию исключила из ее бытия. Последняя сама не может *действовать*, ибо в противном случае она не оказалась бы в бытии как то, что она есть, как свобода, как чистый дух, но именно поэтому восстановление в бытие для нее опосредуется второй потенцией, которая ту не-волю, приводя ее к отказу от самой себя, именно этим опять превращает в полагающее (престол и трон) того высшего, которое, собственно, должно было бы быть, — как *таково-го* сущего духа.

Мы определили первую потенцию как недолжное *быть*, третью — как должное быть. Соответственно этому, первую потенцию можно было бы рассматривать как должное *не* быть и отсюда далее заключать, что, следовательно, вместе с этим должным не быть в процесс все же был воспринят своего рода принцип зла, во всяком случае то, что, пожалуй, нельзя принимать как желаемое Богом. Однако это очень большая разница, говорят ли о каком-либо принципе: он не *есть* должное быть (здесь он лишь не *полагается* как должное быть), или: он есть должное не быть, т. е. то, чему подобало бы *не* быть; или, так как это, пожалуй, яснее можно сказать по-латыни и при этом не нужно хорошо ее знать: имеется тотальное различие между quod non debet esse<sup>29</sup> и quod debet (debebat) non esse,<sup>30</sup> различие между тем, чему не следует быть и тем, чему следует *не* быть. Лишь в *первом* смысле первая потенция есть недолжное быть. Во всяком сложном действии, которое невозможно совершить непосредственно, то, что является лишь средством, не есть *собственно* должное быть, но все же оно есть относительно (а

именно по отношению к цели) должное быть, и, таким образом, тот принцип, хотя и предназначенный к преодолению, также может быть желаемым Богом; противоречить этому было бы равносильно противоречить тому, что божья воля осуществляется при помощи средств, но тут всякий видит, что это — совершенно ложное положение, ведь Бог правит миром всегда при помощи средств. Тот принцип, правда, выступил лишь для того, чтобы в последующем процессе быть признанным как должное не быть. После того как он *признан* как таковой, его вид изменяется, и если бы существовала какая-либо сила, которая это не-сущее вопреки объявленной через творение воле Бога вновь возвысила бы до *сущего*, то сейчас, бесспорно, таким образом сущее было бы противобожественным и постольку злом; но об этом ведь здесь речь еще не идет. Точно так же обстоит дело с тем, что мы назвали не-волей. Когда бы та воля, которая, по существу, не должна была бы действовать, однако, поскольку стала действующей по *божьей* воле, теперь, т. е. на данный момент, *смеет* действовать, когда бы эта воля, *после того как* она только в течение процесса *признана* как не смеющая действовать, посредством какой-либо *внебожественной* силы (ведь божественная как раз ее отрицает) вновь смогла стать позитивной, тогда она опять была бы не-волей, однако теперь в *совершенно* другом смысле. Вот что касается *общего* хода процесса, который я с удовольствием повторил бы еще раз, потому что для всего последующего важно, чтобы *вы* его в любой момент могли припомнить самым определенным образом.

Но если тот положенный посредством напряжения процесс будет *процессом* творения, то мы должны будем его мыслить прежде всего как последовательный, постепенный. В какой мере мы имеем право на это предположение? Если бы напряжение потенциалов, или, собственно говоря, если бы та противоположность, тот принцип начала, что со-



ставляет побудительную причину напряжения, был преодолен непосредственно, как бы *одним* махом, то единство было бы восстановлено непосредственно, без промежуточных звеньев и без различимых моментов. Так как в этом процессе ничто не может происходить иначе, чем по замыслу производящего, то, если наше допущение правильно, в замысле и притом, бесспорно, в конечном замысле производящего должно заключаться то, что преодоление происходит постепенно и постольку последовательно. Ибо для самого производящего не может иметь никакого значения, являются моменты процесса лишь логическими или также реальными; *он* узнает их совершенно не благодаря тому, что осуществляет их как оторванных друг от друга. Следовательно, замысел, который должен быть реализован с помощью последовательности процесса, может быть только в тварном осуществимым замыслом, и притом он должен был бы быть осуществлен в последней и высшей твари, потому что к ней все предыдущие создания относятся только как ступени или моменты, они есть как бы не ради самих себя, а только ради той последней. Но что может быть достигнуто в этом последнем творении? Очевидно лишь то, что в *ней* тот принцип, который является побудительной причиной процесса и в течение всего процесса *вне* себя сущим, возвращен назад *в* себя, в свое *в себе*. А вне себя сущее, которое возвращается назад в само себя, именно поэтому есть *к* самому себе пришедшее, само себя сознающее. Хотя собственно момент этого прихождения к самому себе есть только *конец* процесса или *приходится* только на конец процесса, однако же мы можем сказать, что весь процесс есть лишь *последовательное* прихождение к себе того, что в человеке (как высшем и последнем создании) есть сознающее себя само. Это последнее само себя сознающее, следовательно, должно было сознавать весь этот путь, все моменты, как бы все печали и радости этого возвращения. В это финальное сознание все

моменты процесса должны были войти не просто как различные, а как действительно различенные и по отдельности воспринятые. В этом конечном сознании должен был обитать, так сказать, высший рассудок, завершенная наука. Если мы эту науку уже не встречаем в человеческом сознании, каково оно сейчас, если человеческое сознание вновь должно завоевать себе эту науку и больше *стремится* к ней, чем ее действительно достигает — на что ведь намекает уже одно имя философии, — то из этого не может следовать, что такое совершенное сознание человека, хранящее в себе и различающее все моменты своего пути или своего становления, *не* было первоначальной целью. Ведь потому мы и домогаемся той науки и стремимся к ней, что она должна была быть в нас, что она принадлежит нашей сущности. Еще Платон выдвинул, притом даже как предание еще более древней эпохи, учение, что всякая истинная наука есть лишь припоминание, и, стало быть, всякое стремление к науке, в особенности философия, также является лишь стремлением к припоминанию. В науке мы лишь вновь устремляемся именно туда, где мы, т. е. человек в нас уже когда-то был, и это стремление к поистине центральному, все из центра обозревающему познанию само является неопровержимейшим свидетельством того, что человеческое сознание первоначально пребывало в этом познании и должно было в нем пребывать.

Итак, процесс последователен, движется вперед, минуя определенные моменты, есть процесс, в котором то установленное благодаря свободному акту напряжение уничтожается лишь постепенно. Та противоположная, противостоящая воля преодолевается не одним ударом, а лишь мало-помалу. От воли производящего зависит, в какой мере эта воля преодолевается в каждом моменте. Но все-таки она в каждом моменте будет известным образом преодолена; стало быть, другая воля, которая ее преодолевает и которая

лишь в преодоленной *осуществляет саму себя* (ибо непреодоленной, еще противостоящей она сама исключена из бытия), эта другая воля равным образом в каждом моменте будет в известной мере осуществлена и следовательно, также всегда и необходимо будет известным образом положено третье, собственно должное быть. Значит, таким образом создаются определенные формы или образования, которые все более или менее являются отображениями высшего единства и которые *по той причине*, что представляют в себе все потенции, и сами будут в себе завершены, закончены, т. е. будут подлинными вещами ( $\text{o}\ddot{\text{u}}\text{r}\text{a}\text{i}\text{c}\text{h}^{\text{31}}$ ). Эти вещи, стало быть, суть произведения обращаемой назад в ее первоначальное ничто не-воли, однако именно поэтому не ее одной, а точно так же той другой, ее умиротворяющей или, согласно прекрасному платоновскому выражению, ее как будто уговаривающей, склоняющей к добру воли, а поскольку преодолеваемая может отказываться от самой себя, лишь полагая высшее, собственно должное быть, мерещащееся перед ней в течение всего процесса как *цель* (как образец, *exemplar*), в которой она как бы имеет то, чем руководствуется и что стремится в себе выразить, то в такой мере и третья потенция необходима для *сохраняющегося* возникновение; ведь *постоянство* любая вещь получает лишь постольку, поскольку в ней, хотя еще так отдаленно, обнаруживает себя реализованной третья потенция; последняя есть любую вещь завершающая, замыкающая или, как выражают это жители Востока, есть всякое ставшее как бы скрепляющая, его на самом деле *заканчивающая* потенция; именно поэтому она также во время процесса есть умеряющая сила (*vis moderatrix*) движения, которой определены ступени процесса, есть мощь, на каждой ступени требующая остановки, так что действительно остаются различные и различимые моменты; *она* решает между двумя первыми потенциями, только *ей* повинуется первая, когда вступает в моди-

фикацию, произведенную в ней второй, и точно так же только высшую потенцию слушается вторая, когда до известной степени преодоленное не преодолевает далее, а *оставляет*. Именно она, третья потенция, поддерживает с помощью *одного только* своего воления, без прямого действия, всякое становящееся на своей ступени.

*Поскольку* первый принцип по своей природе обладает лишь волей к тому, чтобы безусловно существовать, второй — лишь безусловно преодолевать первый, то должен быть третий принцип, которому они оба покоряются, который они сами признают высшим и в известной мере безучастным.

Таким образом, всякое создание является совместным произведением трех потенций, которые, как *вы* теперь видите, выступают как демиургические, космические потенции, благодаря взаимодействию которых только и возникает все конкретное; они сами суть по-прежнему чисто духовные потенции, даже то слепо сущее начала, составляющие *предмет* преодоления и, следовательно, субстрат, *ὑποκείμενον*<sup>32</sup> всего процесса, даже это в себе самом все еще есть чисто духовное, как возбуждившаяся, вспыхнувшая в нас воля также пока еще есть нечто духовное; мы должны заметить, что эта воля в своей чистой воспламененности, когда она еще не укрощена, не аффицирована другой, проявляется даже как противоположность всему конкретному, — только в своем отношении к другой она последовательно принимает материальные свойства; она есть то *prius* природы, то предшествующее, то лицо (как называет его житель Востока), то переднее творца, которое, как говорит Бог в Ветхом Завете, ни один человек не может увидеть и *остаться в живых*,<sup>33</sup> потому что оно в своем бытии и есть как раз все конкретное истребляющее, которое, следовательно, сначала должно превратиться в прошлое, чтобы быть терпимым к тварному, которое поэтому становится

видимым, лишь становясь на самом деле невидимым, а именно, облаченное в форму тварного и, стало быть, прикрытое ею, *благодаря* ей само превращаясь в невидимое, — оно есть невидимо-видимое и видимо-невидимое. Поняв потенции как космические, демиургические причины (причем я лишь вкратце вновь напомним прежнее различие, согласно которому тот принцип начала является побудительной или, как мы еще можем сказать, материальной причиной, — *causa quae materiam praebet*,<sup>34</sup> — дающей субстрат всего процесса, мы также можем сказать, что она есть *causa ex qua*,<sup>35</sup> вторая потенция есть *causa formalis*<sup>36</sup> или *causa per quam*,<sup>37</sup> третья — *causa finalis, in quam* или *secundum quam*,<sup>38</sup> — в направлении которой как цели все происходит), мы именно этим их также положили как *относительно* внебожественные, и для последующего важно хорошо различать божественное в них (имеющееся лишь в единстве) и их космическую или демиургическую функцию. Но поскольку в каждом создании, как бы далеко оно ни было от высшего единства, все-таки *известным* образом положено единство, и так как *та* воля, в которой три потенции как бы объединяются для произведения *определенного* ставшего, может быть все же только волей самого божества, то *постольку* в каждой вещи имеется, по крайней мере, видимость, появление божества, и можно в строжайшем смысле сказать, что ничего, даже самого малого, нет *без* божьей воли.

Итак, отныне мы имеем полное право сказать: вызванный добровольно установленным напряжением процесс есть процесс творения, стало быть, вправе также повторить то, что было результатом прежнего курса по монотеизму, а именно, что истинный монотеизм, монотеизм как система, как учение, наступает лишь одновременно с творением и не познается без одновременного познания последнего. Следовательно, если монотеизм есть истинное учение, то лишь то учение истинно, в котором познается свободное творение.

## Четырнадцатая лекция

Бог не есть Бог без мира — означает в Новое время следующее: он не есть Бог, абсолютный дух, как говорится, не пройдя сквозь природу, сквозь сферу конечного духа. Данное положение является следствием часто затрагивавшегося ошибочного понимания негативной философии, в которой Бог, т. е. *идея* Бога, имеет предпосылкой мир природы и мир духа, — разумеется, в мысли или в чисто логическом движении, единственно подобающем рациональной философии. Конечно, как сказано в знаменитой ньютоновской схолии: *Deus est vox relativa*.<sup>1</sup> Бог есть Бог только как Господь, а он не есть Господь без того, Господом чего он является. Однако Бог уже *до* мира есть Господь мира, а именно властен полагать его или не полагать. Стало быть, тот, кто *может* быть творцом, разумеется, сначала есть действительный Бог, а это утверждение как небо от земли отличается от того хорошо известного утверждения, что Бог не был бы Богом *без* мира, ибо он действительно есть Бог уже как Господь голых потенций и выступал бы как могущий положить мир Бог, даже если бы никогда никакого мира не существовало, т. е. если бы он те потенции навсегда оставил при себе как возможности. Положения типа «Бог только в человеке, или даже не в нем, а только в мировой истории приходит к самосознанию» в прежнее время следовало бы слушать, пожалуй, как *deductio ad absurdum*,<sup>2</sup> для опровержения и притом для немедленного и безусловного опровержения, но им никогда не следовало бы вни-

мать как дозволенным, очевидным положениям одной философии.

Понятие творения точно так же противоположно допущению, согласно которому мир есть лишь следствие божественной природы (а не следствие божьей воли), как и мнению, в соответствии с которым Бог хотя и должен свободно решаться на [создание] природы или овнешнить себя в нее, однако лишь для того, чтобы самому вступать в мировой процесс или самому быть процессом (между обоими взглядами нет никакой действительной разницы). Хотя и согласно нашему изложению мир возникает посредством положенного Богом процесса, однако такого, в который сам Бог не вступает, так как он, напротив, остается вне мира как причина, возвышающаяся над той уже упоминавшейся триадой причин, как абсолютная причина, как *causa causarum*,<sup>3</sup> как он был определен еще пифагорейцами. Впрочем, нужно быть справедливым и признать, что те теории, которые рассматривают мир как простое следствие, как простой короларий божественной природы, свое основание имели главным образом в том, что им не могли противопоставить ничего сколько-нибудь вразумительного, как и еще Фихте в своем ставшем знаменитым сочинении выразился таким образом: о понятии творения в философии еще нужно произнести первое внятное слово.

Если же мы спросим, что прежде всего требуется для вразумительной теории творения, то одним основным моментом будет следующий: если мир является не как эманация одной только божественной природы, а как свободно положенное творение божьей воли, то безусловно необходимо, чтобы между по своей природе вечным бытием Бога и деянием, которым непосредственно положено напряжение потенциалов, а опосредованно — мир, было что-то в середине. Без такого промежуточного звена мир мог бы мыслиться лишь как непосредственная и потому необходимая

эманация божественной сущности. В качестве такой середины нами указана та возможность, которую Бог усматривает во в себе сущем своей сущности и которая от последнего непосредственно распространяется на другие формы его сущности. Мы уже отметили, что данная возможность составляет первый предмет божественного познания и то, что впервые (т. е. не по времени, а как только он Есть), следовательно, как говорят, от века прерывает однообразие его бытия. Тем, что эта первая потенция находится в таком отношении ко второй, что последняя положена позитивно в *той* мере, в какой сама она положена негативно, стало быть, наоборот, в *том* отношении, в каком первая возвышается, становится позитивной, вторая отрицается, в божественное нутро входит первая возможность движения, так как оно ощущает себя во всех потенциях еще без того, чтобы они действительно выступили из него, ведь первая потенция благодаря тому, что по отношению к этой лишь на время ставшей субстанциальной потенции и остальные вступают в свою субстанциальность, превращается для него в игру. Отсюда та первая потенция является настоящим предметом его увеселения и одновременно серединой, в которой Бог видит все возможные положения потенций по отношению друг к другу, а поэтому и всю последовательность когда-нибудь возможных образований, пролог всего будущего мира. Ибо, если он ее активизирует, она будет реальным основанием, из которого он сможет вызвать как действительности все те моменты, которые в негативной философии встречаются лишь как возможности, на котором он сможет возвести все здание этих возможностей как действительностей.\* Будущие образования проходят перед

\* Καλεῖ τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα (Рим 4, 17):<sup>4</sup> «Он призывает их из потенции, из возможности в действительность», причем ὡς ὄντα<sup>5</sup> можно понимать либо относительно того, что они есть *для Него*, а именно для Него они есть не οὐκ ὄντα,<sup>6</sup> вовсе не-сущие, для Него они есть ὄντα (только лишь



ним только как *видения* (Gesichte), ведь пока не присоединится твердая воля, чтобы установить действительное напряжение, нет еще ничего пребывающего. Прекрасное греческое слово ἰδέα<sup>8</sup> на самом деле говорит то же, что и наше немецкое слово «Gesicht», и притом в двояком смысле, так что оно обозначает как само зрение и взор, так и то, что в видении проходит мимо. Учение об этих вечных образах вещей, которое и Платон знает уже только как предание древней эпохи, благодаря настоящему изложению, бесспорно, получает более реальное значение, чем обычно; становится понятным, каким *образом* идеи являются опосредованиями между Богом и вещами, т. е. между высшим единством и теми особенными или модифицированными единствами, которые мы называем вещами. Ибо остаются при слишком общем представлении, когда полагают, что с помощью *одного только* всеведения знакомы с тем, что высказывает апостол: «Γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος τῷ θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ,<sup>9</sup> Богу все дела его известны от века». \* Они имеются как видения творца, прежде чем становятся действительными. \*\* Поэтому неудивительно, что, насколько простирается человеческая осведомленность и человеческое припоминание, та первоначальная потенция, которая является первым поводом ко всему отличному от Бога бытию, была прославлена и возвеличена. Она была той окру-

возможное не есть само по себе ὄν, однако это не препятствует тому, чтобы оно *было* для другого, которое именно поэтому разумно (intelligentes)) либо ὡς ὄντα можно объяснить так: он призывает не-сущее, как будто бы оно было. То, что и в древнееврейском אָרָץ<sup>7</sup> означает пробуждать из потенции (например, из покоя, сна) — в какой мере потенция мыслится преодоленной, этим еще не определено, — но что *призывать* значит возвышать из потенции, показывает Иезекииль (36, 29). (Календарь 1854 г.)

\* Деян. 15, 18.

\*\* В книге Сираха (3, 29) сказано: «Πρὶν ἢ κτισθῆναι τὰ πάντα, ἔγνωσται αὐτῷ τὰ πάντα, οὕτως καὶ μετὰ τὸ συντελεσθῆναι καθορᾶ τὰ πάντα». <sup>10</sup>

женной священным трепетом, чествовавшейся в Пренесте Fortuna primigenia<sup>11</sup> римлян, в объятых которой покоится как *дитя* будущий владыка мира Зевс. Fortuna *primigenia* зовется она как первоначальное случайное, первое только лишь возможное, не необходимое, не принадлежащее божественной сущности и все-таки от нее неотделимое, которое представляется Богу, как только он Есть, которое, даже тогда, когда он его вызывает, все же сохраняет природу лишь принятого и остается *adsciti quid*.<sup>12</sup> Как кормилица, мать мира (ведь она — материя будущего мира) та первоначальная потенция была прославлена и в греческих представлениях. Она — индийская майя, расставляющая сети видимости (лишь являющегося, не действительного) перед творцом, чтобы как бы поймать его и подвигнуть на действительное творение.

Аналогичным образом, а именно будто бы играющим перед божественным рассудком, тот принцип, который, однажды став действительным, тянет за собой всю действительность, представляется и в уже раз приводившемся месте Ветхого Завета, где говорится: «Господь\* *имел* меня в начале пути своего, прежде творений своих, *начиная с вечной жизни*. От века я установлена, от начала, *до* земли. Я была уготовлена прежде, чем были моря, раньше изобилующих водой источников, прежде, нежели были водружены горы. Когда он устраивал наверху небеса, я была при том, когда он очерчивал круг по морю и закладывал основание земли, — при возникновении системы мира, — была я, его дитя или питомица, при нем и постоянно *играла* перед ним, на земном круге его, главная же моя услада была в сынах человеческих» (в высшем и совершеннейшем).<sup>15</sup>

\* В древнееврейском — יהוה,<sup>13</sup> уже древние переводчики выражали это через *Ὁ κύριος*,<sup>14</sup> вследствие этого *Господь* в новых языках, равно как и в древнееврейском Иегова, стал собственным именем *Бога*, который есть не просто сущее, а Господь *своего* бытия и этим всего бытия.

Можно было бы поставить вопрос, насколько допустимо, чтобы та потенция начала, которая в своем действительном выступании проявляется как слепо сущее, обозначалась здесь именем мудрости. Я мог бы ограничиться ответом, что в себе сущее Бога есть именно основание, субъект и уже как таковое, как постольку не-сущее есть первоначально знающее в божестве (субъект всегда находится к тому, для чего он есть субъект, в отношении знающего, а здесь ведь этот принцип еще не мыслится в его выступлении, а мыслится в его внутреннем состоянии, до всякого действительного бытия). Но я лучше напомню то, что уже было показано, т. е. что как раз этот принцип в своем *конце*, а именно в своем полном возвращении, есть всё во взаимосвязи знающее, начало, середину и конец постигающее сознание, т. е. в самом деле мудрость. А допущение, что как это происходит во многих других случаях и, в частности, в мифологии, так и здесь данный принцип получает наименование сразу по тому, к чему он определяет себя в конце, стало быть, *per anticipationem*<sup>16</sup> уже назван мудростью, הַחֵכֶּמֶת,<sup>17</sup> ничего не имеет против себя. Знающее, в какой мере оно составляет противоположность действительного, вообще встает на сторону возможности. Всякое знание, как таковое, само есть не *бытие*, а только *возможность* бытия, а именно выдерживание (*Bestehen*) бытия, способность к бытию, или оно по отношению к предмету есть *мощь*, потенция, как ведь и, сообразно языку, «знать» и «мочь» во многих случаях синонимичны; даже основным значением этого употреблявшегося в древнееврейском языке слова является «*potentia*», «мощь», «власть». Та потенция другого, отличного от Бога бытия *скрыта* в Боге, она обнаруживается для него самого сначала как нечто непредвиденное. Это сокрытое в Боге (которое решительно никогда *не* было и отличается как раз тем, что оно сначала есть возможность) должно изойти из него именно для того, чтобы, возвраща-

ясь, быть в качестве знающего или сознательного в *том*, в чем оно поначалу было бессознательным. В своем исхождении из Бога этот принцип, скорее, есть отрицающее Бога или божественное единство; однако то самое, что является отрицающим Бога, в своем возвращении становится, напротив, *полагающим* Бога и, стало быть, также *знающим*. Тот принцип начала в своей латентности есть первоначальное состояние (Urstand) — предтеча (Vorstand), prius всего движения, однако не зная самого себя как такового. В возвращении он опять-таки есть первоначальное состояние, однако теперь — знающее самого себя первоначальное состояние, т. е. *рассудок* (Verstand), всего движения.

Слово «Verstand» изначально, пожалуй, есть то же, что и «Vorstand», как и частица «ver» во многих глаголах имеет значение «vor», к примеру «versehen» вместо «vorsehen». <sup>18</sup> Постольку «Verstand» было бы равно «Vorstand», quod praeest, <sup>19</sup> следовательно, prius, как и «Vorstand», в свою очередь, равно «Urstand». Последнее слово в Новое время стало употребляться реже, обозначая, однако, именно то, из чего нечто исходит. Например, *первоначальным состоянием* растения является семенное зерно. А та первоначальная потенция действительно есть первоначальное состояние, есть то, из чего возникает весь процесс, стало быть, есть также предтеча, или первоначальное состояние, а в итоге движения — рассудок всего божественного движения. На протяжении всего движения она, хотя и подвергаясь постоянному преобразованию, по своей сущности всегда остается той же самой. Значит, когда она из движения возвращена обратно в покой, в свое в себе, в себя саму как потенцию, *тогда* она уже не есть лишь *возможный*, а есть *действительный* рассудок божественного бытия, или она в своем покое и возвращении положена как *пристанище* (Unterstand) божественного бытия, как id, quod *substat* existentiae divinae explicitae. <sup>20</sup> «Unterstand» опять есть лишь вариация слова

«Verstand»; что в немецком языке носит наименование «Verstand», в родственном англосаксонском называется «Unterstand», в английском еще и сегодня — «understanding».<sup>21</sup> По существу, это одно и то же слово для той же самой вещи, только один раз рассмотренной в ее *prius*, а другой раз — как то, к чему оно определяет себя в итоге или в конце. Раз уж я углубился в подобные этимологические замечания, то я еще только хочу отметить, что с греческим словом «ἐπιστήμη» дело обстоит сходным образом, ибо это слово происходит от «ἐπίσταμαι»,<sup>22</sup> «я знаю», последнее же представляет собой лишь ионический вариант слова «ἐφίσταμαι»,<sup>23</sup> которое означает «я останавливаюсь», как и рассудок есть не что иное, как остановленная первоначальная потенция (первоначально она не есть неподвижное, есть непостоянное; рассудок есть положенная как таковая, вместе с этим ставшая постоянной, неподвижной первоначальная потенция, потенция, возвратившаяся из движения в покой и теперь обладающая самой собой), но это слово (ἐφίσταμαι) значит точно так же, как «я останавливаюсь», и «я получаю силу или власть над чем-то», потому что то, что для другого стало субъектом, пристанищем, тем самым имеет силу или власть над ним.

Тот самый субъект, то самое изначально могущее быть, которое прошло сквозь все моменты природы и является в последней в форме объективности, в конце своих превращений в человеческом *Я* доказывается вновь поднятым до субъекта и стало бы собой, если бы человек, вместо того чтобы быть как бы наследником всего прошлого, не предпочел стать началом нового движения — без этого тот субъект оказался бы в человеке духовным владельцем, даже двигателем всех вещей, однако, хотя субъект и лишился этой *материальной* власти над вещами, которую он имел бы, если бы оставался на своем месте, он остается формальной мощностью вещей, каковая и есть *рассудок*. Выражением этой при-

рожденной власти над вещами являются те всеобщие понятия, которыми человек действительно схватывает все вещи, как например, понятия субстанции, причины и действия и т. д., — понятия, которые получают свою санкцию совершенно не от опыта, власть и априорное значение которых, напротив, происходят от того, что сам рассудок есть не что иное, как первоначальная потенция, *prîus* всех вещей. Не считая всеобщие и *чистые* категории рассудка, сторонников эмпиризма и сенсуализма французской и английской школы (Локка, Давида Юма, Кондильяка<sup>24</sup> и пр.) уже давно должен был поставить в затруднительное положение один только вопрос, каким образом мы, хотя наши чувства всегда аффицируются лишь единичными вещами, например, лишь этим единичным деревом, тем не менее инстинктивно, и поэтому не сознавая какой-либо операции, тотчас же называем данный предмет *всеобщим* понятием, даже каким образом ребенок, ощущая в темноте предмет, которому он не в состоянии дать название, без промедления, без всякого размышления говорит, что здесь что-то есть, каким образом он, стало быть, с невероятной быстротой пробегает всю лестницу возможных всеобщих понятий вплоть до верхней ступеньки, на которой остается еще только понятие сущего вообще, являющееся, согласно старой онтологии, *summum genus*,<sup>25</sup> высшим родовым понятием? Однако *каждое* всеобщее понятие указывает на мощь нашего рассудка, далеко превосходящего всякий опыт. Словом «дерево» я не обозначаю ни то, что свойственно одному или сотне деревьев, ни даже то, что общо всем *действительным* деревьям, но обозначаю то, что общо всем *возможным* и мыслимым деревьям. Следовательно, здесь в понятии содержится возможность, превосходящая все границы опыта и могущая происходить только от бесконечной мощи, которой наш рассудок не столько обладает, сколько, скорее, сам *является*. Объяснение кроется не в том, что рассудку высшее родо-

вое понятие присуще от природы (ибо что следует иметь в виду под такой *idea innata*?<sup>26</sup>), а в том, что рассудок, т. е. единственная способная к понятиям потенция, сам есть не что иное, как обладающая самой собой, пришедшая назад к себе самой мощь или потенция всего бытия, естественный коррелят которой составляет лишь бытие вообще, отсюда рассудок во всяком особенном предмете видит лишь именно это, сущее вообще, только модифицированное особенным впечатлением, которое партикулярный объект произвел на чувства. Как раз слепой, постольку не имеющий рассудка принцип, таким образом, в своем преодолении *становится* рассудком. Всякий *действительный* рассудок проявляет себя именно лишь во власти или господстве над безрассудным. Это побуждает меня к следующему высказыванию. В психологическом и медицинском отношении безумие и слабоумие различаются, однако не так легко сказать, как оба этих отклонения от нормального состояния относятся друг к другу. Безумие выступает из глубины человеческого существа, оно не входит в человека — это очевидно есть нечто *potentiā* уже присутствующее, которое никогда не доходит *ad actum*,<sup>27</sup> это — то, что в человеке должно было бы быть преодолено, однако, какой бы причиной ни побуждаясь к тому, вновь становится действующим. Явление безумия, как никакое другое, может убедить в реальности того принципа, который есть по своей природе вне *Себя* сущее, из своей *потенции* выведенное, поэтому самим собой не владеющее. Но не только в этом можно убедиться, но и в том, что данный принцип наличен во всяком и больше всего в высшем рассудке, в последнем, разумеется, как преодоленное и подчиненное, а подлинная сила и крепость рассудка обнаруживается не в совершенном отсутствии этого принципа, а в господстве над ним. Поэтому в особенности всем творческим натурам (а как раз тот принцип, который, будучи освобожден от оков, проявляется как безумие, есть принцип, да-

ющий материал) — прежде всего поэтам — издавна приписывали своего рода божественное (можно было бы сказать управляемое Богом) безумие, и, как известно, даже как изречение Аристотеля цитируются следующие слова: *nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae*,<sup>28</sup> чем, правда, злоупотребляют иные, полагающие, что чем бессмысленнее, тем гениальнее; те слова означают, однако, лишь то, что где нет никакого безумия, которым управляют, над которыми господствуют, там нет и никакого сильного, мощного рассудка, ибо сила рассудка обнаруживается, как было сказано, именно в его власти над противоположностью. Отсюда в то же время явствует, что слабоумие возникает как раз благодаря полному исключению того принципа, господство над которым есть рассудок, что, стало быть, слабоумие является лишь другой стороной безумия, возникая *ex defectu*,<sup>29</sup> как безумие — *per excessum*.<sup>30</sup> Однако принцип, абсолютно недостающий в одном и полностью управляемый в другом, тот же самый. Слабоумному не хватает изначального материала, которым он мог бы заняться, через регулирование которого рассудок мог бы быть деятельным. Из-за этой лишенности материала рассудок полностью засыпает. Внутреннему миру каждого человека изначальный материал уже должен быть дан, он не может получить его извне, он должен быть приданым самой природы, так как если бы это необходимое для всякого подлинного духовного развития первовещество можно было приобрести извне, то было бы непонятно, почему оно отсутствовало бы у слабоумного, к которому ведь из открытого для всех источника притекает тот же самый материал. Люди отличаются друг от друга главным образом лишь этим прирожденным материалом, развитие которого составляет задачу их жизни — счастлив тот, кто имеет такую задачу! Обычно также противопоставляют друг другу рассудок и *волю*: по праву, поскольку воля абстрактно от рассудка есть лишь слепое, не знающее в себе



самом никакой границы воление, стало быть, воля сама по себе, конечно, есть безрассудное. Но именно поэтому возвращенное назад в себя само, обладающее самим собой, владеющее самим собой воление само собой уже есть рассудок; воля и рассудок постольку опять-таки суть то же самое, только рассмотренное с двух сторон. Первоначальная потенция, являющаяся в своем исхождении слепым волением, возвращенная назад к себе самой, есть рассудок. Рассудок есть лишь конец слепого воления. О слепом волении говорят, что оно не приемлет никакого разума, никакого рассудка (здесь нет разницы между этими словами), рассудок, согласно этому, есть то, что должна *принимать* воля, с другой стороны, следовательно, воля составляет *субъект* рассудка, если слово «субъект» и здесь взять в прямом смысле как *id quod subiectum est*,<sup>31</sup> но что является субъектом рассудка, уже может рассматриваться, по крайней мере, как потенциальный или субстанциальный рассудок.

Я мог бы объяснить, каким образом тот принцип может быть назван мудростью, более коротким путем. Известно высказывание Бэкона: знание — сила, *science is power*. Если знание вообще = силе, то мудрость, т. е. знание всего бытия, может быть лишь в том, что было мощью, потенцией *всего* бытия. Следовательно, полностью соответствует действительной природе данного принципа, если он в вышеприведенном месте называется мудростью, а это место благодаря допускаемому нами объяснению понимается несомненно правильное, чем в прежнем обычном толковании, где под этой мудростью понималось второе лицо божества. Теперь я еще прибавлю некоторые отдельные замечания.

Мудрость в этой речи весьма определенно отличается от Иеговы или от Господа. «Господь имел ее», или, как в крайнем случае можно было бы перевести, у него *появилась* она, как говорится о чем-то неожиданном, он получил ее, а

именно поскольку она не была чем-то прежде наличным, а объявляется или является только после действия, после того как он *есть*, как потенция другого бытия. Не он предполагает *ее*, это она предполагает его, но как только он *Есть*, она существует и представляется ему как то, что он может захотеть или не захотеть, пожелать и не пожелать. Значит, сама она не была Иеговой, не была Господом. Он имел или он получил *ее* «в начале пути своего», т. е. прежде чем он вышел из себя, или, как это также можно было бы объяснить, он имел *ее* началом, побуждением своего пути, своего всегда направленного вперед, к определенной цели, движения. Он имел *ее* «прежде всех творений своих», это выражение является весьма решающим, следовательно, не будучи сама Богом, она все-таки не была и созданием, ничем произведенным и именно благодаря этому была как бы серединой между Богом и созданием, ибо она была именно голой возможностью, первой отдаленной материей будущих произведений. Он имел *ее* не как возможность *себя самого*, а как возможность всего остального и должного появиться в дальнейшем. «Я установлена, — говорит она, — от начала, до земли». «Я установлена» есть здесь то же, что *princeps constituta sum*,<sup>32</sup> а *princeps*<sup>33</sup> должно здесь пониматься в буквальном смысле, в котором оно обозначает начинающее, как выражается Варрон<sup>34</sup> в своих отчасти грамматических, отчасти иной раз философских разъяснениях по поводу мифологии *principes dii coelum et terra*,<sup>35</sup> всё начинающие боги, а именно которыми начинают мифологии народов, суть небо и земля. Он же отличает *principes deos* от *summis*,<sup>36</sup> первые для него есть *penes quos sunt prima*,<sup>37</sup> последние — *penes quos sunt summa*.<sup>\*38</sup> В этом смысле, стало быть, мудрость имеется от века, как все начинающее, как *prius* всякого становления, будучи установлена волею творца, кото-

\* Ср.: Philosophie der Mythologie. S. 606. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

рый берет ее в качестве начала, первого момента, к которому он привязывает весь необозримый процесс будущего становления. Таким образом, сама она не является *произведением* Бога, но она была при нем как *дитя*. Обычно переводят так: она была при нем подмастерьем. Однако к этому не подходит следующее: она играла перед ним, с чем лучше согласуется образ ребенка, а, сообразно языку, это древнееврейское слово можно с таким же успехом перевести и как *nutritius*,<sup>39</sup> *приемыш* (стало быть, собственно говоря, приемный, усыновленный ребенок, как мы ранее, не помышляя об этом, говорили, что Бог допустил, принял эту возможность). Нельзя не вспомнить здесь о том месте у Платона, где он говорит о *совместно возвращенном* божественной природы.\* Она была при нем как *дитя*, т. е. еще *не выставлена*, *intimae admissionis*,<sup>41</sup> при нем еще как дома, *domi quasi habita*,<sup>42</sup> его любимицей и «играла перед ним», как ребенок в отчем доме, т. е. она показывала ему или служила ему как бы зеркалом, в котором он усматривал, что в будущем, *если бы только Он захотел*, действительно могло быть, так как *она есть* именно подлинная возможность *всего* (Allmöglichkeit). Она проигрывала для него день за днем, т. е. все дни (все основные моменты) будущего (из-за них последовательного) творения, ибо в ней-то он как раз и хотел воспитать для себя будущего свидетеля своих дел. Преимущественной же ее услугой было представлять ему образец будущего человека, в котором заключалась цель всего творения и в котором она сама имела свою высшую цель, следовательно, вместе с тем свое самое блаженное состояние, ведь именно тот *всеобщий* субъект, который испытал все фазы и перемены, все радости и боли творения, в своем последнем объяснении должен был стать принципом человеческого сознания, он был определен прийти в человеке к себе и, таким обра-

\* «Политик».<sup>40</sup>

зом, быть посвященным в тайну творения, всего божьего пути.

Прежде мы в стольких представлениях мифологии указали более глубокий смысл; пожалуй, стоило труда задержаться и на этом месте, превосходящем по смыслу и содержанию все, что относительно этого самого предмета дошло до нас из древности, веющем на нас из священного ранно-часья мира, как свежее дыхание утра.

Нужно признать, что во всей той речи имеет место *божественное* внушение, я рассудил бы таким образом, даже если бы оно оказалось у светского писателя. Моим стремлением в этих курсах является вообще провести слушающих меня назад к тем мыслям, которые можно назвать первоначальными мыслями человечества, которые в мелочную эпоху затерялись и стали нам непонятны, однако которые еще будут востребованы, когда столь многое, что в данный момент выставляет себя важным, станет давно забытым. Они суть *подлинные* вечные идеи, *ideae aeternae*,<sup>43</sup> возвышающиеся, как горы древнейшей эпохи, над плоскостью и повседневностью времени, в котором обращение с понятиями, каковое нельзя назвать чем-то большим, чем заурядным плутовством, слывет глубокой диалектикой.

Итак, та теперь в достаточной степени описанная возможность есть то промежуточное звено, которое мы должны допустить между в себе вечным бытием Бога и деянием творения, чтобы понять последнее как наисвободнейшее решение, и сейчас мы можем по поводу этого деяния (о котором, впрочем, также можно заметить, что мы его ни в коей мере не понимаем а priori или из одного только разума, о котором мы как раз и можем сказать лишь, что оно произошло) выразиться следующим образом. Во власти Бога было эту возможность вне себя бытия, которая обнаружилась для него в нем самом, — эту возможную инаковость беспрестанно удерживать при себе как лишь возможную. Однако

именно тому, в чьей власти находилась та возможность, подобало также этой возможности, являющейся подлинной тайной его божества, позволить свободно выступить, не с тем чтобы *было* внебожественное, отрицающее Бога, а чтобы оно как действительно выступившее очевидным и зримым, именно поэтому также последовательным образом преодолевалось и преобразовывалось в полагающее, сознающее Бога. Ибо только таким и никаким другим образом, как мы впоследствии увидим еще определеннее, он мог положить вне себя сознание себя самого, и если даже более благородный человеческий дух не довольствуется тем, чтобы для себя самого быть тем, что он есть, а испытывает естественное желание также быть познанным как то, что он есть, сколь большей подобную потребность (единственную в ни в чем в остальном не нуждающемся божестве) — положить иное себя и превратить его в познающее себя — можно предположить в высшем духе. Стало быть, божеству, неспособному, как говорит Платон, к зависти,<sup>44</sup> приличествовало не оставаться в том *actus purissimus*, которому мы также могли бы дать наименование вечной теогонии и который является истребляющим по отношению ко всему вне себя, а как раз этот *actus purissimus* превратить в понятное, различимое происшествие, все без исключения моменты которого должны были быть зафиксированы и даже объединены в конечном, возвращенном к единству сознании. Ничто не препятствовало ему именно эту инаковость, которая была первоначально невидимым его божества, превратить теперь, наоборот, в окутывающее его божества в акте самого свободного воления, который именно потому, что он является обращением множества вовне и обращением единства вовнутрь, можно назвать *universio*;<sup>45</sup> причем *Он сам* внутри себя все же не становится другим, хотя он притворяется и кажется иным и вследствие этого божественного искусства притворяться или иронии представляет полную

противоположность того, чего он, собственно, хочет, как в том видении пророка, когда Господь прошел перед ним, и поначалу разыгралась буря, разрывавшая горы, затем началось землетрясение, вслед за ним — пожар, но Господа не было ни в буре, ни в землетрясении, ни в пожаре; однако после пожара наступил тихий, легкий шум, в котором был Господь.<sup>46</sup> Последствия той бури, разрывавшей горы и разламывавшей скалы, мы еще наблюдаем у дикаря и в чудовищах природы, как и следы того пожара и того сотрясения, бывшего естественным для земли, пока она не была упрочена на ее основах. То тихое, легкое дуновение, в котором божество вновь приблизилось к природе, повеяло над ней после того, как появился человек, ведь неопровержимо доказано, что буря природы улеглась, пожар потух, а все элементы, силы и потенции природы нашли свою гармонию только лишь когда стал существовать человек.

Бог не привязан ни к чему, даже к своему собственному бытию. Эту свободу Бога внешне казаться другим, чем он есть внутренне или согласно своему истинному замыслу, мы должны признать за ним не только по отношению к сотворению мира, но столь же и по отношению к правлению миром. Как сам мировой процесс в целом есть *тайна* Бога, раскрывающаяся лишь постепенно, так имеются и тайны божьего правления миром в частном. Все, что есть превратного, мешающего благу в мировом течении, рассматривается смиренным как *испытание* божье, — ибо как иначе может быть проверена серьезность намерения, твердость покорной Богу воли, кроме как посредством того, что происходит как раз противоположность всего того, что она признала за божью волю? Не было бы, так сказать, никакого искусства ходить путями Бога, т. е. поступать в духе божественного движения, если бы в мире всегда совершалось только то, что ему сообразно. Это понятие испытания божьего, следовательно, также предполагает свободу Бога для ви-

димости делать то, чего он, собственно говоря, не хочет. Без божьей свободы в творении не было бы и никакой свободы в правлении миром, никакого провидения. Для истинного постижения поэтому все объяснено тем, что мир является не как одна только необходимая эманация Бога или какого-то другого принципа. А для предотвращения этого *необходимо*, чтобы между вечностью и творением был промежуток, удерживающий их друг от друга, их одновременно разделяющий и опосредующий интервал. Если как обычно говорится, что время началось только вместе с творением, то в соответствии с этим необходимо также сказать, что в середине между абсолютной вечностью и *временем* имеется нечто, что их одновременно разъединяет и соединяет. А это в середине между вечностью и временем находящееся может быть лишь тем, что еще не есть действительно время и в *такой* мере равно вечности, поскольку же оно является *возможностью* времени, постольку отличается от абсолютной вечности, но все же в себе самом еще не является последовательностью времен, стало быть, есть настоящая вечность.

Чтобы яснее это растолковать, давайте поточнее исследуем то обычное высказывание, что время началось только вместе с творением или с миром.

Старые теологи решительно утверждали, что мир создан *во времени*. То, что не только философы, но даже теологи не обращают внимания на это более точное определение и считают, что ничего нельзя сказать против, когда говорят, что Бог трудился от века, потому что в противном случае следует-де опасаться возражения, что Бог все же никогда не мог быть бездеятельным и праздным, относится к признакам поверхностного теизма — системы, господствующей в Новое время. Но если Бог действительно трудился от века, т. е. с того момента, что он Есть, то он трудился по своей *природе*, он есть как бы необходимо продуктивная и

творческая природа; тогда имеется также только необходимое творение. А поэтому, чтобы преодолеть данные трудности и в то же время оправдать то, что они не говорят, как старые теологи, что мир возник во времени, они отговариваются теми словами, что все же время началось только вместе с миром. Если мы рассмотрим это высказывание подробнее, то будет нетрудно осознать следующее. *Время* немислимо без «до» и «после», без *prius* и *posterius*. Лишь там, где имеется подобное, есть действительная последовательность и, соответственно этому, время. А отсюда следует, что, покуда положен только один элемент последовательности, никакая действительная последовательность не имеет места. Пока «до» не нашло свое «после», пока, к примеру, положен лишь момент = А, но не А + В, до *этих* пор нет и никакого времени, и А еще находится *вне* последовательности. Значит, если *вы* помыслите себе мир как элемент В, то, разумеется, время началось лишь вместе с миром, ибо время начинается только вместе с А + В. Однако из этого не следует, что до мира нет никакого времени, ибо именно тем, что положено А + В, А, которое прежде было вне времени, само *становится* элементом последовательности и, стало быть, элементом времени. А благодаря В превращается в прошлое, а поскольку никакого времени нет без прошлого, настоящего и будущего, то *время*, конечно, полагается только лишь когда А полагается как прошлое, т. е. когда возникает нечто новое, ранее не бывшее, а именно В. Это В, насколько оно прежде всего есть лишь напряжение, само опять же имеет единство (восстановленное единство) в качестве будущего. Таким образом, из того, что время началось только вместе с творением, не следует, что до творения нет никакого времени, и наоборот, в *том* смысле, что до творения имеется, во всяком случае, какое-то время, можно сказать, что мир возник *во времени*, т. е. что он есть лишь *звено* времени, выходящего за пределы мира. Поскольку это



время до мира в полном одиночестве еще есть невремя, постольку его также можно назвать вечностью; однако не абсолютной вечностью. Оно есть вечность лишь потому, что оно еще есть невремя, еще не есть *действительное* время, но все же оно уже есть *возможное* время. В отличие от абсолютной ее можно назвать *домировой* вечностью. Она есть именно то до этого постулированное, которое находится посередине между абсолютной вечностью и временем, если под временем понимается только время мира. Ведь сам мир как раз и есть некое время, а именно некоторое звено того истинного времени, которое есть не одно В, а  $A + B$  (и если мы прибавим будущее)  $+ C$ . Истинное время само состоит в последовательности времен, и наоборот, мир (Welt) есть лишь звено истинного времени и постольку сам некое время, как это уже доказывает данное слово, происходящее от «währen»<sup>47</sup> и указывающее, собственно говоря, на некоторое *продолжение*, дление, а еще непосредственное — греческое «αἰών»,<sup>48</sup> обозначающее точно так же некое *время*, как и *мир*.

То лишь относительное невремя = А само полагается как некое время и, согласно этому, как звено великого времени благодаря тому, что за ним следует время мира = В. Сущностная же вечность (противоположность — актуальная) никогда не может стать *звеном* времени, потому что время ее вовсе не затрагивает, но, нетронутая временем, она в продолжение самого времени всегда остается и сохраняется неподвижной. К сущностной вечности — чистому единству — напряжение потенциалов и то, что положено вместе с ним, относится как нечто лишь к ней добавляющееся, как нечто второстепенное, которое для нее (сущностной вечности) столь же мало необходимо, сколь ее уничтожает, так как *она* действует в продолжение всего напряжения; последнее ничего не изменяет в самой вечности, оно, таким образом, по отношению к ней есть нечто безразличное и по-

этому *случайное*, оно, стало быть, есть *naturā*<sup>49</sup> невечное, *naturā suā* временное. Хотя *воля* к миру, решение на [создание] мира, должна мыслиться в Боге как готовая от века, т. е. с того момента, что он Есть, однако *воление* (действительное воление), с помощью которого осуществляется решенное, действительно устанавливается напряжение, — это воление не *может* быть вечным, потому что предмет его — напряжение потенциалов — нельзя хотеть *вечно*, а можно хотеть только ради какой-нибудь цели, т. е. случайно. Это воление предполагает не только абсолютную (сущностную) вечность, которую напряжение потенциалов лишь для явления как бы *перечеркивает*, но не уничтожает, потому что вечность утверждает себя *в* самом времени и сосуществует с ним, не увеличиваясь или умножаясь им (ибо вечность сосуществует с каждым отдельным моментом времени, она в каждом моменте есть вся вечность), действительное деяние, стало быть, действительное *воление* предполагает также ту домировую вечность, в которой *тем* способом, как было показано выше, мир содержится еще только как *будущее* в божественном воображении или в божественном рассудке и которая, когда дело доходит до действительного мира, сама становится звеном времени, а именно того великого времени, лишь одним моментом или элементом которого является сам мир. (Но так как этим волением все же только и положено некое время, то оно в этом смысле не есть временное — оно есть воление начала. Оно — граница вечности и времени, как изначальная возможность есть опосредующее, будто материя, субстрат — но не причина времени.)

## Пятнадцатая лекция

Исходный пункт нынешнего изложения определен предыдущим. Этим исходным пунктом является абсолютная свобода Бога в сотворении мира. Как мы говорили, в его власти было тот принцип начала, который есть в нем голая возможность и, стало быть, *без* его воли *ничто*, этот принцип, который он усматривает в самой глубине своей сущности как голую возможность, сохранять в сокрытости или возвысить до действительности. Этот Бог, который волен положить *в* себе сущее своей сущности как противоположность, как вдали от себя сущее (противоположность *в* себе бытия составляет вдали от себя бытие) или вне себя сущее, — этот Бог есть весь Бог, Бог во всем всеединстве, во все не лишь в себе сущий, ибо последний сам по себе не был бы свободен. Свобода Бога имеет свое основание только в его нерасторжимом всеединстве; Бог только потому свободен не-сущее своей сущности возвысить до бытия, что он в первоначально *сущем* своей сущности (ибо оба, не-сущее и сущее, связаны друг с другом неразрывной связью) имеет то, с помощью чего он в состоянии по своей *природе* не-сущее, следовательно, также, по существу, не должное быть и все-таки в силу его воли, значит, ради какой-то цели сущее преодолеть вновь в его в себе и первоначальное небытие. Если бы всеединство Бога было чисто случайным и основывалось, например, только на латентности того от природы не-сущего, так что оно вместе с этой латентностью исчезало бы и больше не существовало, то он не был бы свободен

возвысить не-сущее до бытия. Но поскольку его всеединство духовно, сообразно этому, ничем не уничтожимо и существует в материальном неединстве точно так же, как в материальном единстве, то он свободен положить и не положить ту противоположность единства. Бог, во власти которого положить или не положить внебожественное бытие, Бог, *in cuius potestate omnia sunt*<sup>1</sup> (а именно *omnia quae praeter ipsum existere possunt*<sup>2</sup>), этот Бог, стало быть, есть *весь* Бог, не только одна форма Бога, но Бог как абсолютная личность. Эту абсолютную личность, от которой *все* зависит, которая одна может что-то начать (я охотно пользуюсь подобными популярными выражениями; о человеке, чувствуящем себя в своих предприятиях постоянно скованным, говорят, что он ничего не может начать, чтобы доказать, что абсолютная свобода состоит на самом деле в том, чтобы иметь возможность что-нибудь начать), таким образом, эту абсолютную личность, из которой все исходит, которая является всемогущей начать, мы можем именно потому, что она есть все зачинающая, подлинный *зачинщик*, философски назвать *Отцом*. Однако она является Отцом не только в этом всеобщем смысле, она — Отец еще и в *особенном* смысле. Ибо, обращая в себе сущее своей сущности вовне, она именно этим исключает *чисто* сущее своей сущности (вторую форму) из *того*, что для нее было субъектом и опосредовало это *чистое* бытие. Вторая форма лишь потому поднята над всякой возможностью и постольку есть *бесконечно* сущее, что для нее первая форма есть возможность, потенция, субъект. Если же последняя сама себя возвышает до бытия, то, хотя она и не уничтожает то чисто сущее (так как то, что это не происходит, обеспечено нераздельностью божественного единства, удерживающего потенции вместе в их инобытии, в их *ἄλλοιῶσις*,<sup>3</sup> не меньше, чем в их первоначально *чистой* божественности), стало быть, хотя чисто сущее не уничтожается, но все же оно отрицается в своем

чистом, не имеющем потенции бытия; оно отступает в себя само, становится не-сущим и постольку получает потенцию в себе, оно полагается, как было детально показано, как *вынужденное быть*, как вынужденное действовать, как ту противоположность теперь, со своей стороны, необходимо отрицающее, как в *необходимом* акте (являющемся вместе с тем актом преодоления той противоположности) себя в первоначально чистое, не имеющее потенции бытие восстанавливающее. А действие, в котором какое-либо существо полагает иное, с собой гомогенное (однородное) вне себя, независимым от себя, не как непосредственно действительное, однако же так, что оно должно осуществить себя самого в необходимом и непрерывном акте — действие этого рода можно назвать лишь *рождением*. Рождение — *подлинное* выражение этого действия, оно вовсе не есть лишь иносказательное выражение, ибо, скорее, любое другое для него найденное было бы иносказательным. Действие той первой, все начинающей личности поэтому следует назвать рождением, она сама выступает в нем как *рождающая*, т. е. именно как Отец, и по сравнению с этим другая форма, которая подобным образом приведена в напряжение, но именно этим — в действие, эта другая форма, восстановив саму себя в свое первоначальное бытие посредством преодоления противостоящего, выступит как вторая личность, отличная от личности Отца, которая как рожденная Отцом не может получить никакого другого имени, кроме имени Сына.

*Вы* видите, что, исходя из наших принципов, мы отыскали непосредственный и естественный переход к учению, представляющему собой основное учение всего христианства. Если в «Философии мифологии»\* я уже обратил внимание на то, что учение о триединстве Бога по своей осно-

\* См.: Philosophie der Mythologie. S.78. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

ве, своему корню не является специфически христианским, то в настоящем курсе это *покажет* себя, ибо здесь заключающийся в идее всеединства зародыш раскроется для нас полностью, во всем развитии, на которое он способен.

Если бы идею триединства Бога посчитали специфически христианской, то под ней было бы необходимо понимать такую, которая якобы была внесена и предоставлена для веры только христианством. Однако то, насколько это неверно, можно растолковать и самому пристрастному. Ибо не потому, что имеется христианство, существует та идея, а, скорее, наоборот, потому, что эта идея — самая первоначальная из всех, имеется и христианство. Христианство есть порождение, следствие этого изначального отношения. Поэтому сама идея этого отношения необходимо древнее христианства, поскольку же христианство не могло со временем появиться без того, чтобы эта идея уже не была в начале, то она стара как сам мир, даже старше его. Данная идея есть христианство в зародыше, в зачатке; историческое христианство, т. е. христианство, как оно является во времени, следовательно, есть лишь развитие этой идеи, без которой не было бы ни мира, ни христианства. Что идея триединства не специфически христианская, явствует также из того, что столь многие ее следы и намеки на нее обнаруживали в других учениях. В Новое время дело дошло даже до утверждения, что она просто перенесена в христианство из неоплатонизма. Это, конечно, абсолютно неисторическое утверждение. У неоплатоников, правда, встречается учение, называемое ἡ τῶν τριῶν θεῶν παράδοσις (преданием о трех богах), а именно они, во всяком случае, различают трех богов, как они говорят; первого они называют прародителем, второго — сыном (в такой мере, как кажется, имеется сходство с христианской идеей), третьего именуют они сыном сына, стало быть, внуком первого, и кто есть этот третий?

Быть может, дух? Никоим образом, но κόσμος, мир. Здесь, следовательно, генеалогия идет вниз, а не вверх. Было бы все же правдоподобнее производить это неоплатоническое представление от плохо понятого или неудачно примененного христианского учения, а не наоборот. Против этого было издавна замечено, что след данной идеи встречается во всех религиях первобытного мира; философия мифологии даже приводит доказательство, что, по крайней мере, по материи тройка божественных потенций образует корень, из которого произросли религиозные представления всех известных нам и хоть сколько-нибудь достойных внимания народов. Это некогда объясняли искаженными сведениями об учении откровения, путаным историческим преданием, которое язычники якобы получили касательно тройственности в божественной сущности из древнейших времен откровения. Но гораздо раньше из этого должны будут заключить, что та идея, напротив, есть общечеловеческая, сросшаяся с самим человеческим сознанием. Данное явление, таким образом, доказывает, скорее, то, что эта идея *сама по себе* и несмотря на развитие, которое она получила, разумеется, только благодаря явлению Христа, древнее, чем историческое христианство. Впрочем, с первых веков, когда эта идея была выставлена как всеобщая христианская догма, она неоднократно занимала человеческую проницательность. Еще часть отцов церкви пыталась связать с этим учением философские понятия. В Новое время два универсальнейших немецких ума, которые только в лице Гете нашли себе равного, Лейбниц и Лессинг, попробовали докопаться до философского смысла этого учения, который как бы во всякое время предчувствовался. В современную эпоху, после того как философией была введена тройственность понятий, словно как необходимый тип разума, философские дедукции учения о триединстве стали почти что *модой*. Между тем я вынужден еще раз просить четко отличать *то*

воззрение, которое следует из моих философских разработок, от тех философских дедукций. Ибо:

во-первых, всякий, кто мало-мальски с ними знаком, хорошо видит, что они уже *по материи* от него существенно отличаются. В частности, если второе лицо, или Сын, определяется как реальное природы (например потому, что природа преподносит зрелище страдающего и умирающего божества), то это — не только само по себе неприемлемое, но и совершенно отличное от нашего взгляда представление. Сын есть не непосредственный принцип природы, а, напротив, этот непосредственный принцип природы преодолевающая, умиротворяющая, вне себя сущее и постольку потерявшееся возвращающая потенция;

во-вторых, следует заметить, что учение о триединстве можно воспринимать и лишь абстрактно, в понятии. Однако с помощью только абстрактных восприятий нельзя понять те исторические отношения, которые *также* относятся к полному христианскому учению о триединстве. Среди всех философских объяснений такого рода с нашим взглядом более всего согласуется одно, найденное мной у Лейбница как раз в связи с данными лекциями. Лейбниц по случаю возражений одного социнианца (Виссоватия<sup>4</sup>) говорит, что единство сущности не противоречит *тройственности* (личностей), «так как, — продолжает он, — един и *дух*», или, если привести его собственные слова, «*cum una sit mens, quae, quando reflectitur in se ipsam, est id, quod intelligit, quod intelligitur, et id, quod intelligit et intelligitur. Nescio, — добавляет Лейбниц, — an quicquam clarius dici possit*».<sup>5</sup> Дух, когда он рефлектируется в самого себя, есть познающее (*id, quod intelligit*), познаваемое (*id, quod intelligitur*) и то, что *как* познающее есть одновременно познаваемое и *как* познаваемое — познающее. Или короче: самосознающий дух есть субъект, объект и субъект-объект, а также то, в чем он все же только един. Познающее, *id, quod intelligit*, есть то



же, что наше в себе сущее; *id, quod intelligitur*, есть дух как для себя (как предмет самого себя) сущий, а *id, quod intelligit et intelligitur*, есть дух, который во в *себе* бытии есть для себя; и все же, несмотря на эту тройственность, дух есть не материальное [бытие] вне друг друга, а лишь *единый* дух. Однако сколь это объяснение соответствует первой, еще не развитой *далее* идее, столь же оно не захватывает всю и полностью развитую идею триединства. Ибо, например, дух, насколько он есть познающее, все-таки не есть *другая* личность, чем насколько он есть познаваемое; здесь имеются не три личности, а всего лишь одна. В учении же о триединстве, как все мы знаем, речь идет о трех лицах, каждое из которых, как говорят теологи, существует само по себе, имеет *собственное* субстанциальное бытие. Следовательно, чтобы объяснить это, той всеобщей и все еще абстрактной идеи недостаточно, и вообще она бесплодна, не ведя сама по себе далее; также и лишь философски одной той идеей ничего нельзя начать; чтобы превратить ее в философски плодотворную, должна прибавиться мысль, что именно то, что в той идее есть лишь в себе сущее, может возвыситься и перейти в объективно, вне себя сущее. Стало быть, в том, что в этом в себе сущем заключается материя, побуждение, возможность напряжения, только и состоит своеобразность (и одновременно подлинная сила) моей идеи, которая только и гарантирует ей продолжительное и непрекращающееся воздействие на науку; потому что только этим то единство превращается в живое, внутри себя подвижное и становится понятной сначала, по крайней мере, возможность достичь исходя из него трех исключających друг друга потенциалов — настоящей *жизни*. А эта возможность в свою очередь прокладывает путь для понимания одного и того же божества как трех личностей. Следовательно, только в учении о возможном взаимном исключении потенциалов, *в то время как* они остаются в Боге и, стало быть, духовно единым, — то-

лько в нем заключается возможный переход к учению о триединстве. Но не одно только последнее побуждает нас показать тот переход. И как чисто философское наше изложение должно было бы дойти до высшей ступени начальной идеи, чтобы не оставаться при *возможном* развитии. Однако подлинная цель настоящего курса требует сверх того, чтобы мы уже здесь высказались насчет христианской идеи триединства. Ведь нашим намерением является философия откровения, следовательно, главным образом христианства. А я только что показал, что идея триединства в Боге отнюдь не является отдельной догмой, отдельным положением христианства, но есть, напротив, предпосылка его самого или то, без чего христианство вовсе бы не существовало в мире. Отсюда эта идея выступает и как предпосылка философии откровения, без которой в последнюю нельзя было бы даже войти. Учения о потенциях, их взаимном исключении и вследствие этого положенного процесса уже достаточно для объяснения мифологии. Для уразумения *откровения* безусловно необходима та более высокая ступень всего воззрения. Последней мы, стало быть, положим основание для будущей философии откровения. Впрочем, в последующем теперь рассмотрении я не просто буду показывать философскую необходимость, но найденное путем философского вывода каждый раз буду тут же подтверждать исторически и притом документально, а именно документами откровения. Я так же мало буду действовать лишь *догматически*, в обычном смысле слова, т. е. я не стану стремиться непосредственно к тому, чтобы философски прояснить данное учение со всеми его отчасти схоластическими определениями, как они излагаются в теологии. И здесь я останусь верен тому в высшем смысле *историческому* духу, который является духом всей моей философии.

Теперь я продолжу само изложение.

Если уж по своей *природе не-сущее*, которое именно поэтому может быть только по настоятельному желанию, вышлено до бытия и этим установлено напряжение, то непосредственно подвергнутая отрицанию, приведенная в напряжение потенция — вторая — выступает прежде всего *только* как потенция, как выведенное из *actus purissimus* божественной жизни, которое *постольку*, разумеется, не есть Бог, хотя и не есть совершенно не-Бог. А если эта потенция преодолела напряжение, возвратила ту противоположность назад *в* себя саму, в ее в себе, в каком случае последняя непосредственно вновь становится полагающим, выдыхающим третьего, собственно должного быть, короче, если всякое сопротивление преодолено, то ведь именно этим восстановлено чистое течение божественной жизни, а потенция, *с помощью* которой все это совершено, сама прекратила быть внебожественной, т. е. вне того *actus purissimus* положенной потенцией, она опять отступает *в* свое божество, но раз уж она была самой по себе сущей и осуществила себя посредством преодоления противоположности, то она теперь отступает в божество как отдельная личность, поэтому она является второй божественной личностью, хотя и тем же самым *Богом*, который есть Отец. Ибо Отец есть все в напряжение и действие приводящий и постольку весь Бог; он *до* акта есть тот, от которого все зависит, *penes quem sunt omnia*,<sup>6</sup> во власти которого находятся все те потенции, от которого зависит положить и не положить эти потенции как таковые, как сами по себе сущие и друг друга исключают — таков он до всякого акта, *в* самом акте он есть все в действие приводящий, рождающий Сына. Последний, пока он находится в процессе преодоления, т. е. самоосуществления, до тех пор еще не очевиден в своем божестве. Своим рождением рожденный только лишь поставлен перед необходимостью осуществить *самого себя*, акт же этого самоосуществления длится вплоть до времени совершенного

рождения, только в конце Сын есть действительный Сын, а так как этот конец является концом творения, то, хотя Сын уже рожден в начале творения, однако как Сын он осуществлен только в его конце. А как действительный Сын он теперь и в самом деле есть вторая божественная личность, причем нельзя сказать, чтобы на этом основании субстанциально были два бога. Ведь одним и тем же субстанциальным изначально обладает Отец и теперь также, хотя и другим образом, обладает (обладание-то и составляет величие, бытие Господом) Сын; субстанциальное, которым Отец обладает изначально как в напряжение и действие приводимым и которое он действительно приводит в напряжение и в течение творения в напряжении поддерживает, — то же самое, и тем же самым субстанциальным, но как возвращенным к единству, обладает Сын, а так как божество заключается именно лишь в абсолютном величии (в обладании всем бытием), то, следовательно, божество Отца и божество Сына есть только *одно божество*, одно и то же величие, и тем не менее личность Отца не есть личность Сына, а личность Сына не есть личность Отца.

В данном здесь объяснении можно было бы увидеть то, что противоречило бы утверждаемому в теологии *вечному* божеству Сына или же делало его сомнительным. Но чтобы в данном отношении видеть ясно, следует непременно различить следующее. Во-первых, первоначальную форму божественного бытия, которая впоследствии обнаруживается как Сын, во-вторых, Сына как *такового*. У последнего же в свою очередь необходимо различить а) Сына, поскольку он еще сокрыт в Отце, поскольку он, стало быть, есть Сын только для Отца, б) Сына, поскольку он и *вне* Отца положен как Сын. После этого двойного различения мы теперь, следовательно, разъясним само отношение.

Итак, что касается первоначального божества, — не столько Сына, сколько того, что впоследствии обнаруживается

как Сын, — то *его* (первоначальное божество того, что есть Сын) мы самым определенным образом утвердили своим объяснением. Ибо то, что впоследствии, даже в известном, подлежащем в скором времени определению смысле от века обнаруживается как Сын, есть, согласно нашему объяснению, *первоначальная* форма божественного бытия, вечно или незапамятным образом поглощенная в *actus purissimus* божественной жизни, есть форма, существенная для божества Бога. Но теологи могут сказать: этого нам недостаточно, мы хотим не только вечного божества Сына по сущности, по лежащему в его основе, мы утверждаем его вечное божество как *Сына*. Здесь на сцену выходит то второе различие (между Сыном, поскольку он еще есть только в Отце и для Отца, и Сыном, поскольку он и *вне* Отца положен как Сын). Однако это нельзя ясно растолковать, не припоминая еще раз всю последовательность до сих пор допущенных моментов. Не утомляйтесь, это детальное разъяснение окупит себя ясностью и понятностью результата, хотя *вы* сразу его и не предвидите.

Ход, или необходимая последовательность, философского мышления, как *вы* знаете, таков. Сначала положен только Бог как абсолютный, заверченный дух, который не стоит перед необходимостью перейти в бытие, который обладает самим собой, имеет самого себя и именно поэтому *существует*. Наше первое усилие было направлено лишь на то, чтобы достичь этого *существующего*, самостоятельного духа. Пока есть только чистая вечность. Но к этому первому моменту непосредственно примыкает второй, — таким образом, *от* века, с того момента, что тот совершенный дух Есть или существует, следует второй момент, где ему представляется возможность бытия вне его, которое, однако, возможно только с его помощью, посредством *его* не преходящего, но беспрестанного действия, и которым он, стало быть, впоследствии также будет беспрерывно обладать и

управлять. Благодаря тому, что ему представляется возможность этого бытия, он уже узнает себя как *Господа* этого бытия, или он узнает себя как уже *обладающего* этим бытием, хотя и обладающего им не как действительностью, а как возможностью. Здесь, таким образом, понятие *Бога* тотчас переходит в понятие Отца как изначального Господа, как того, у кого *изначально* находится вся власть, Отца, в какой мере под ним понимается прародитель, зачинатель всего бытия. В этом моменте, в котором Бог уже определен как Отец (в указанном смысле), то, что будет Сыном, еще находится в Отце, сокрыто в нем как необходимая форма его бытия, однако уже *познано* им как будущий Сын и *любимо* им как таковой, потому что Отец познает в нем именно то, благодаря чему он *свободен* положить бытие *вне* себя, а так как *величие*, т. е. божество, Отца только в этой *свободе* и состоит, то нужно признать и высказать, что и *здесь* уже Сын спешествует божеству, т. е. *величию*, Отца или необходим для него, или что и здесь уже божество, т. е. свобода (положить бытие вне себя) Отца не была бы возможна без Сына, т. е. без того, кого Отец уже видит и любит как Сына. Ибо эту свободу ему предоставляет лишь вторая форма его бытия, будущий Сын, которого он именно поэтому уже предвидит и любит как Сына.

*Вы*, таким образом, видите, в каком смысле мы утверждаем также вечность Сына *как такового*, а именно как предпознанного и любимого Отцом. Но Сын в этом смысле есть только лишь *для* Отца сущий Сын, он еще не вышел из Отца, еще не положен и *вне* его как Сын. А что касается последнего (что касается вопроса, каким образом Сын и вне Отца положен как Сын — это было последним членом (b) нашего вышеозначенного различения), то мы должны определенно сказать, что это выставление Сына, которое, собственно говоря, можно назвать только рождением, может мыслиться именно лишь там, где речь вообще только и идет

о выставлении, т. е. в начале творения. Здесь, однако, искренность моего изложения требует замечания, что теологическая догматика обычно, по крайней мере, раньше говорила о *вечном рождении* Сына. Правда, я только что показал, что неутверждение в этом смысле (а именно в смысле старой теологии) вечного рождения и даже противоречие ему на этом основании еще не исключает тут же вечности самого Сына, ни его вечности по сущности, ни даже его вечности как Сына, а именно как Сына, поскольку он еще лишь для Отца является Сыном; что оно исключает, так это только его вечность *как* выставленного Отцом, как Сына, который есть вне (*praeter*<sup>7</sup>) Отца. Кроме того, очевидно, что, если только какое-либо само по себе существующее существо можно действительно назвать рожденным, Сына, в какой мере он еще не отделен от Отца и не является личностью вне его, рожденным назвать нельзя и что, если он вечно *есть* одно с Отцом, в этом единстве он не может быть одновременно рожденным им (по крайней мере, в таком случае это слово должно было бы быть взято в совершенно переносном смысле). Между тем, чтобы воздать должное справедливости в полной мере, я не стану ограничиваться этим замечанием, а хочу еще обстоятельнее объяснить насчет данного понятия. Однако прежде, чем я займусь этим, я нахожу уместным дать еще некоторые пояснения касательно природы и истинного смысла того божественного рождения вообще, так как о нем *ex professo*<sup>8</sup> речь еще совершенно не шла, она шла только с целью обосновать понятие Сына. К этому тогда будут относиться следующие замечания под пунктом б). Однако я вновь разделю те замечания, которые надлежит здесь сделать. Итак:

а) Уже было отмечено, что только *весь* Бог (а не отдельная форма и еще менее отдельная потенция) может называться Отцом. Та *potentia existendi*, в качестве которой Отцу представляется в себе сущее его сущности, есть не само

рождающее, а лишь *potentia generandi*,<sup>9</sup> не Отец, а лишь τὸ γόνιμον τοῦ πατρὸς,<sup>10</sup> рождающая потенция Отца. В напряжении, устанавливаемом благодаря возвышению этой потенции, божественное бытие внешне приостановлено, а так как весь процесс направлен на восстановление божественного бытия (как именно поэтому он и назван теогоническим) и так как это восстановление происходит в том отношении, в каком сперва вышедшая из единства потенция возвращается в него назад, то эта потенция, вокруг возвращения которой как бы крутится весь процесс, которая постольку составляет субстрат, ὑποκείμενον, материю всего полагающего Бога процесса, эта потенция, говорю я, во всем процессе выступает как материя богополагания, как собственно Бога полагающая материя, — понятие, которое среди абстракций традиционного учения о триединстве (ведь прежняя догматика вообще возникла при помощи одних только абстракций от изречений Писания, а не путем понимающего порождения или исчерпывающего конструирования учения в его тотальности) может показаться в высшей степени чужеродным; но, пожалуй, нет ничего невозможного в утверждении, что именно это понятие даже буквально встречается в Писании, как я по этому случаю также хочу заметить, что и предыдущее выражение, когда *actus purissimus* божественного бытия я назвал *вечной* теогонией, а опосредованный *сопротивлением* акт божественного бытия — разложенной, в ее отдельных моментах различимой теогонией или теогоническим *процессом*, кроме того, связь, в которую я ставлю понятие «теогонический» с христианским учением о триединстве, — даже это употребление слова «теогонический» не лишено церковного авторитета. Хотя обыкновенно приписываемые Дионисию Ареопагиту<sup>11</sup> сочинения, пожалуй, приписываются ему ложно постольку, поскольку они, по крайней мере, несомненно не принадлежат тому Дионисию, который упоминается в «Деяниях свя-



тых Апостолов» и которого обратил Павел во время своего пребывания в Афинах, но все же они относятся к первым векам и оказали влияние на развитие или, по меньшей мере, на многие определения более поздней догматической системы. Именно этот Дионисий Ареопагит использует выражение «θεοῦόνος θεότης» («богорождающее божество») в отношении Отца; а ἡ θεοῦόνος, т. е. богорожденное божество, есть для него Сын и Дух.

β) Что касается *момента* рождения, то я уже заметил, что если рождение представляется в прямом смысле, т. е. как действительное выставление и вне себя полагание Сына, то оно в этом *прямом* смысле мыслимо только одновременно с творением. Начало творения есть и начало рождения Сына. Но тот акт или то воление, которым начинается творение, также нельзя мыслить как лишь преходящее, его следует мыслить как постоянное, беспрестанное и в *этом* смысле вечное. Отец вовсе не устанавливает напряжение потенциалов однократно или на время и затем отворачивается от этого, как, к примеру, человек отворачивается от один раз сделанного дела, ибо потенциалы никогда не могут выступить из единства иначе, чем они выступили в первый раз; Христос говорит недвусмысленно: «Отец мой доныне делает, ο πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται». <sup>12</sup> Хотя акт или отцовское воление, которым теперь *действительно* устанавливается напряжение, прежде усмотренное как возможное, не есть беспредпосылочное, слепое, необходимое, — оно есть уже опосредованное воление, — однако на этом основании оно все же еще не есть временное, само во времени находящееся или одним моментом ограниченное, оно, скорее, только и есть устанавливающее время, только и разделяющее самих время и вечность воление, которое постольку само не может быть охвачено временем, но как полагающее время пребывает над временем и всегда над ним остается. И как это воление, этот акт, так поэтому и рожде-

ние беспрестанно и в этом смысле вечно. Вечно, т. е. беспрестанно, устанавливает Отец напряжение и не прекращает его устанавливать, с тем чтобы вечно, т. е. беспрестанно, рождался Сын и, таким образом, возникала вечная радость преодоления и преодолевания. В *этом*, стало быть, смысле мы сами утверждаем вечное рождение Сына, однако, утверждаемое теологами, оно имеет другой смысл.

Третье замечание, которое я еще хочу сделать под пунктом б, касается  $\gamma$ ) хода и *внутреннего* отношения рождения.

Рождением вообще называется событие, в котором какое-либо существо не полагает другое, от себя независимое, *с собой*, впрочем, однородное непосредственно как *действительное*, но ставит его перед необходимостью (*proptio actu*) осуществить самого себя. Следовательно, та абсолютная личность, которую мы мыслим как Отца, не полагает Сына непосредственно как *действительного*, не в *этом* заключается рождение, оно, напротив, происходит благодаря тому, что Сын (т. е. то, что будет Сыном) выводится *из* первоначального бытия, подвергается *отрицанию*, потенциализируется и полагается, скорее как *не-сущий*, чем как сущий. Но именно это отрицание ставит его, являющегося по своей сущности *чисто* сущим, однако именно поэтому не имеющим потенции, бессильным сущим, перед необходимостью осуществить себя, стало быть, преодолеть противостоящее. Рождение состоит скорее в исключении (*exclusio*), чем в полагании, однако как раз это исключение предоставляет *чисто* сущее, которое, *поскольку* оно таково, не владеет самим собой, *самому себе*, полагает его как саму по себе сущую потенцию, и именно отрицание придает ему силу, которую оно само по себе и без опосредования отрицанием вовсе не могло бы обрести, — силу быть *actu*; *actu* оно может быть, лишь преодолевая назад в потенцию противостоящий ему акт (ставшую активной волю, которая, по существу, должна была бы покоиться, не действовать) и благодаря этому вос-

становившая само себя до чистого акта, в котором оно тогда уже не есть лишь рожденное Отцом, а есть Сын (самое адекватное выражение, которое можно найти для этого отношения).

Данная теория, вытекающая из наших принципов, самым точным образом соответствует тому, что сам Христос говорит насчет отношения Отца к Сыну у Иоанна (5, 26): «Ибо, как Отец имеет жизнь в самом себе (ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ<sup>13</sup>), так и Сыну он дал (ἔδωκε) иметь жизнь в нем самом».<sup>14</sup> «Жизнь в самом себе» обозначает именно жизнь в качестве отдельной личности. Эту жизнь Отец имеет как неданную, изначальную. *Он может* (ведь жизнь заключается в том, чтобы мочь) непосредственно делать то, *что он хочет*, Сыну же возможность, потенция сперва должна быть дана, ибо в себе (in sich) он есть бытие без всякой возможности и постольку без всякой мощи. *Отцовская* потенция, в себе (an sich) сущее Бога, есть *непосредственно* могущее быть, потенцию же Сына лишь *опосредованно*, лишь благодаря исключению из первой, можно положить как потенцию, т. е. как возможность. Первая потенция есть лишь неэгоистично *сущее*, но все же могущее быть эгоистичным, последняя же (потенция Сына), по сути дела, есть непотенция, она сначала *повышается* до потенции, она есть само по себе совершенно неэгоистичное, вовсе не могущее быть эгоистичным. Сущность Сына — быть волей, которая не ищет своего. Сын как бы не имеет никакой собственной воли, его воля, собственно говоря, есть только вложенная в него воля Отца, а именно *истинная* воля Отца, которую последний не может обнаружить непосредственно и которую он поэтому вкладывает во вторую личность, в Сына. Отсюда следует вторая *характерная черта* понятия рождения. Пожалуй, в человеческой жизни отраднее обнаружить между отцом и сыном помимо физического еще и моральное сходство; важным удостоверением происхождения во мно-

гих случаях являются моральные качества, переходящие от отца к сыну или (как утверждают, еще отдаленнее) от пра-родителя к внуку. Но в человеческих родах это подвержено необычайно многим случайностям, напротив, в том первоначальном рождении, от которого только и ведут свое начало все остальные,\* мы вправе ожидать этого отношения в наибольшем совершенстве. Однако здесь еще имеет место та особенность, что Отец не может обнаружить свою истинную волю *непосредственно*, что непосредственно он в состоянии представить лишь противное, полную противоположность<sup>15</sup> того, чего он, собственно, хочет, неединство вместо единства, как это в достаточной степени было показано прежде; именно это накладывает на него необходимость вложить свою истинную волю в Сына, так как того, чего он, собственно, хочет, он может достичь не непосредственно, а лишь опосредованно, значит, лишь посредством второй личности, в которую он вкладывает свою волю. Эта вторая личность (Сын) называется поэтому εἰκών τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,<sup>16</sup> *образом* Бога невидимого,\*\* т. е. Отца, который невидим уже потому, что сам никогда не вступает в процесс, как Сын, который, разумеется, вступает в него, в то время как Отец как абсолютная причина, как лишь устанавливающий напряжение сам остается вне напряжения; но Отец невидим еще и в том особенном смысле, что он скрывает свою истинную волю; эта истинная воля, таким образом, становится видимой, т. е. обнаруживается, только благодаря Сыну, и постольку последний есть образ Бога невидимого или, как его в другом месте\*\*\* называет тот же

\* Понятие «рождение» не *заимствовано* из природы, наоборот, то, что мы в природе называем рождением, есть лишь отдаленный образ высшего из всех отношений. Собственно говоря, рождение в природе есть, следовательно, нечто образное — но не то первоначальное рождение.

\*\* Кол. 1, 15.

\*\*\* Евр. 1, 3.<sup>17</sup>

апостол, отражение, отблеск (ἀπαύρασμα<sup>18</sup>) Отца, отпечаток его *истинной* сущности. Если бы эта истинная сущность Отца могла явиться непосредственно, то она бы не нуждалась ни в каком подобном отпечатке или отблеске. Эти выражения были бы абсолютно неуместными, если бы Сын не был действительно второй личностью, личностью вне Отца. Ибо то, в чем другое будет рефлектироваться, отражаться, должно быть чем-то вне рефлектирующегося. Поэтому собственно действующим в Сыне является лишь воля, истинная воля Отца. Ничто не повторяется чаще, чем то, что Сын ничего не может делать сам от себя (ἄφ' ἑαυτοῦ<sup>19</sup>), что он делает только то, что живущий в нем Отец показывает (δείκνυσιν<sup>20</sup>) ему.\*

*Вы* видите, что все это полностью соответствует *природе* той потенции, которую мы познали как вторую в творении, как собственно демиургическую, как ту, *благодаря* которой все происходит.\*\* Стало быть, *вы* из этого усматриваете, что наше учение о всеединстве и о соотношении потенций содержит в себе ключ не только к мифологии, но и к тому учению, из которого развилось все христианство, и следовательно, к самому христианству.

После того как я разъяснил все, что могло казаться требующим дополнительного пояснения в отношении понятия рождения, я теперь хочу δ) несколько более подробно осветить допущение *вечного* рождения Сына. Старые теологи понимают это вечное рождение не в том смысле, в котором мы сами только что утвердили вечное рождение; они пони-

\* Иоан. 5, 19—20.

\*\* Не смогут возразить, что все те выражения из Нового Завета употреблены применительно к пришедшему в мир уже в качестве Спасителя и касались бы отношения вочеловечившегося к Отцу. Ибо так как последующее может быть только аналогичным предыдущему, то данные выражения все-таки точно так же касаются первоначального отношения Сына к Отцу.

мают под ним не просто рождение в начале времени, в течение всего времени действующее, *беспреданное*, но рождение *до* всякого времени, *πρὸ πάντων αἰώνων*,<sup>21</sup> следовательно, и *до* начала времени, одним словом, *абсолютно* вечное. Однако ясно, что вечное рождение в *этом* смысле могло бы следовать только из самой природы Бога. *Прежде* всякой воли, благодаря одной только необходимости своего бытия Богом Бог, в какой мере он есть лишь *в* себе сущий, полагал бы себя во второй форме как *для* себя самого сущего, и если бы слово «рождать» взяли не в точном, а в более широком смысле, то можно было бы сказать, что благодаря одной только необходимости своей природы Бог, когда он определен как *в* себе сущий, — а только так он *непосредственно* и может мыслиться, — стало быть, мыслимый таким образом Бог *прежде* всякого воления, *до* всякого деяния, благодаря только одной необходимости своей природы положит, *или* родит, себя во второй форме как *для* себя сущего. Но, как было сказано, слово «рождать» при этом было бы взято в широком смысле, как это признают сами теологи, поскольку выдвигают следующее объяснение: *gignere est naturae, creare voluntatis*.<sup>22</sup> Сын *рождается* в силу одной только природы Отца (без воли, невольно), тварное, напротив, создается, т. е. полагается только волей. Из этого противопоставления *gignere* и *creare* ясно, почему старые теологи придавали такое значение понятию вечного рождения. Как известно, Арий<sup>23</sup> хотел, чтобы Сына непременно рассматривали как создание, хотя и как первое, ближайшее к Богу и самое непосредственное, но все-таки как создание. Поэтому правоверные в таком случае были вынуждены говорить, что сын призведен Отцом не *по своей воле*, как тварное, а рожден *necessitate naturae*.<sup>24</sup> Но этим само понятие рождения существенно изменено, ибо неистинно то, что они говорят: *gignere est naturae*, по крайней мере, неистинно то, что оно свойственно *merae naturae*,<sup>25</sup> спонтанность нельзя абсолют-

но исключать из этого понятия; хотя воля только и есть, но все же она есть необходимое предшествующее, результат является следствием не *одной только* воли, но основывающейся на воле природной необходимости. Однако именно из этого следует, что в истинном и подлинном понятии рождения то и другое, воля и необходимость, связаны. *Вечное* рождение отсюда во всяком случае утверждается лишь в переносном смысле, и все-таки те теологи говорят, что это рождение Сына есть *не* лишь ненастоящее и метафорическое, но настоящее. А так как данное понятие было выдвинуто в узких рамках полемики против мнения, которое мы можем опровергнуть с помощью совершенно других средств (тварность Сына), то оно (понятие вечного рождения в *строгом* смысле) утрачивает свою важность, как и даже в остальном самые взыскательные и правоверные теологи с давних пор уже отказались от него.

Нужно иметь особое пристрастие к самым крайним определениям или к архаизмам, чтобы настаивать на подобном понятии, которое ни само по себе не необходимо, ни не имеет настоящего основания в Новом Завете. Что является действительным утверждением Нового Завета, может быть полностью объяснено из наших принципов. Необходимо утверждать, во-первых, вечное бытие Сына по *сущности*. В этом смысле Иоанн говорит о логосе: «Ὁ Λόγος θεὸς ἦν, он был Бог, θεός»,<sup>26</sup> не ὁ θεός<sup>27</sup> (ибо он был Бог не сам по себе, а вместе с другими формами, ὁ θεός обозначает всегда всего Бога, не имеющего себе равного), но «он *был* Бог, θεός». А при этом понятие рождения неприменимо, ибо рожденное должно быть *вне* рождающего. В том же *вечном*, опережающем всякое время единстве сущность Сына лишь заключена в божественной жизни, она не положена даже как потенция, но сама еще есть *чистый* акт и поглощена в actus purissimus божественной жизни, заключена в последнем, который мы сами назвали вечной теогонией, но

именно потому, что этот *actus purissimus* есть сама вечная теогония, он не может быть в особенности определен как рождение Сына. Что далее и, во-вторых, необходимо утверждать, но можно полностью объяснить и из нашей предпосылки, так это то, что Сын от века также познается Отцом как Сын и поскольку *от* века также *как* Сын существует *для* Отца и *в* Отце. Только это и не более того выражено в Новом Завете, что я теперь хочу доказать с помощью некоторых мест.

Апостол Петр (I, 1, 20) говорит о Христе, что он есть «*προγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθείς δὲ ἐπ' ἔσχατων τῶν χρόνων*»<sup>28</sup> — *предпознан* прежде основания мира (а не то, что он рожден до основания мира), явлен, однако, только в последние времена. В других местах, особенно у апостола Павла, также говорится не о вечном рождении, но о вечном *намерении*, которое Отец возымел *в* Сыне, потому что мог захотеть [создать] мир или внебожественное бытие лишь в Сыне, лишь постольку, поскольку он имел Сына, которому мог подчинить его, которому мог передать его во владение. Так, тот же апостол говорит в «Послании к Ефесеянам» (3, 9) о тайне, которая с мировых времен была сокрыта в Боге, а теперь открылась, а именно о замысле возвращения всего бытия через Христа, каковой замысел он называет имевшемся в Христе вечным намерением (*πρόθεσις*), но не вечным рождением. Точно так же во «Втором послании к Тимофею» (1, 9) он говорит об имевшемся прежде мировых времен намерении помиловать нас в Христе, но нигде не говорит он о рождении от века.\*

\* Единственным местом, которое обычно приводили в пользу вечного рождения, является известное место псалма, которое апостол Павел (Деян 13, 33) относит к Мессии: «Ты Сын Мой Я *ныне* родил Тебя». Говорили, что вечность есть вечное «ныне», вечное бытие, вечное настоящее без прошлого и без времени — «ныне», таким образом, означает «а вечности». Но это весьма произвольное толкование; больше нигде слово «ныне» не указывает на вечность. Если бы это слово захотели взять в не-



Стало быть, согласно этим разъяснениям, понятие рождения Сына может относиться не к вечному бытию Сына в Отце, а только к его бытию *вне* Отца. А это бытие *вне* Отца нельзя мыслить раньше вообще чего-то вне (*praeter*) Отца, т. е. оно может мыслиться только *вместе с* творением. Значит, начало творения есть также момент рождения, т. е. выствавления *из* себя, Сына. Но данный взгляд, кроме того, полностью подтверждается весьма позитивным и, по-моему, никакого сомнения не допускающим изречением апостола Павла, который именно там, где он называет Сына образом Бога невидимого (Кол. 1, 15), называет его также *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*,<sup>30</sup> перворожденным всего тварного. Отсюда, конечно, вовсе нельзя заключить вместе с Арием, что сам Сын есть лишь *создание*. Ибо, во-первых, по понятиям жителя Востока, перворожденный никоим образом не равен рожденным после него братьям, но возвышается над ними, есть их *господин*. В *πρωτότοκος*, таким образом, вместе с тем заключается, что Христос есть Господь всякого создания; *он* является истинным наследником, т. е. он — тот, кого Отец назначил Господом над всем бытием и тем самым над всем тварным. Но все-таки в том

обычном смысле, то гораздо естественнее было бы сказать, что «ныне» обозначает вообще настоящее время, а настоящее время есть именно время, текущее начиная от творения. Согласно этому, те слова значили бы следующее: ныне, т. е. с началом настоящего мирового времени, я родил тебя, выставил из себя. Если же тщательнее исследовать контекст, в котором апостол относит те слова к Христу, то последует еще более близкое и простое объяснение. Апостол говорит о воскрешении и воскресении Христа. А день воскресения, по общему убеждению апостолов, есть как раз тот день, в который Мессия был *объявлен* Сыном Божиим. (Рим. 1, 4). Этот день был великим днем Христа, который, вероятно, он и сам имеет в виду, говоря: «Авраам жаждал увидеть *мой* день».<sup>29</sup> Смысл того высказывания в применении, которое апостол совершает в отношении него, таким образом, очевидно, следующий: ныне *я родил* тебя — ударение следует сделать на перфекте — ныне я могу сказать, что я родил тебя, т. е. ныне ты внешне, публично *объявлен* Сыном.

выражении заключается, что Сын рожден не раньше, чем положено то, Господом над чем он ставится, господство над чем ему дается. Будь смысл таким: он создан прежде всего, — это должно было бы называться *πρωτόκτιστος*.<sup>31</sup> Но так оно означает, что он произведен прежде всего созданного, ведь если бы нечто было создано, то сначала должен был быть тот, *посредством* которого все создается, он же сам не мог быть сотворен, он мог быть только рожден. Но все же это выражение показывает, что он лишь именно рожден *прежде* тварного, как ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ<sup>32</sup> (Отк. 3, 14). Ибо для (абсолютно) вечного рождения (говоря человеческим языком), так как в вечности еще ни о каком тварном и речи нет, *πρωτόκοκος πάσης κτίσεως* было бы слишком мало. Вечное рождение в строгом смысле вообще есть *contradictio in adjecto*.<sup>33</sup> Ибо нет никакого рождения, которое не предполагает относительное *non esse*.<sup>34</sup> Вечно же только *esse*<sup>35</sup> без предыдущего *non esse*. Стало быть, что он — создание, этого не следует, но в тех словах неоспоримо заключается, что это его обособленное существование, в котором он есть образ (εἰκόν), отражение невидимого Бога и, стало быть, действительно отличен от него, что *это* существование происходит только от творения. Насколько решающе данное изречение, лучше всего явствует из того, что были теологи, которые, чтобы избежать такого вывода, предложили вместо *πρωτόκοκος πάσης κτίσεως*, изменяя ударение, произносить: *πρωτόκοκος πάσης κτίσεως*,<sup>36</sup> в каком случае смысл был бы следующий: первый *родитель* всего тварного. Однако слово «*πρωτόκοκος*», являясь в греческом языке вообще необычным словом, встречающимся разве что у орфиков, совершенно чуждо лексике Нового Завета, в котором, напротив, *πρωτόκοκος* особенно Павлом употребляется неоднократно, как и оно вновь встречается непосредственно после приведенного места, где Христос по отношению к воскрес-

нию называется *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*.<sup>37</sup> Данное слово в этом стихе, таким образом, отстаивает то же слово в первом, особенно если заметили, как апостол и в других случаях избранное слово, которое он только что использовал, охотно вскоре повторяет.

Я прошу *вас* теперь зафиксировать следующее как доказанное: 1) сущность того, что Новый Завет называет Сыном, вечна в Боге и (как поглощенная в сам *actus purissimus* божественной жизни) вместе с Богом, *θεός*;\* 2) с того момента, как Отец усматривает в собственных формах своего бытия возможность другого бытия, или с того момента, как ему эти формы являются как потенции, т. е. от века, с того момента, как он есть *Отец*, вторая потенция ему также представляется как будущий Сын, значит, он уже имеет в ней будущего Сына, которого предпознает в ней и в котором, собственно, только и принимает намерение [создать] мир. Поэтому Павел говорит также: «В нем создано все» (Кол. 1, 16).<sup>38</sup> Но здесь Сын находится только лишь в Отце, еще не вышел из Отца; а 3) *вне* (*praeter*) Отца — прежде всего как потенция — он положен только вместе с началом творения, *действительным* же Сыном он является лишь после того, как осуществил себя посредством преодоления противостоящего, следовательно, в конце творения; как Сын внешне (перед миром) он *объявлен* даже лишь в еще более поздний момент.

Те, кто слушали мои прежние лекции по мифологии, найдут совершенно естественным, что здесь в курсе по философии откровения я обращаю на христологию, по крайней мере, то же самое усердное внимание, которое в тех лекциях я посвятил дионисологии (в мистериальном учении). А теперь, когда все это, как я надеюсь, приведено к ясности, я

\* По своей *сущности* сын не имел начала. Но из этого не следует, что он не начинался и по другому бытию (как потенция).

перехожу к новому разъяснению, являющемуся, впрочем, лишь необходимым следствием всего нашего объяснения.

Никакое рождение немислимо без исключения рождаемого, оно исключается из другой жизни, в которой оно до сих пор участвовало, в которую было поглощено, но именно благодаря этому для него возникает собственная жизнь и именно благодаря этому оно ставится перед необходимостью осуществить эту собственную жизнь и тем самым самого себя. Стало быть, вторая форма божественного бытия тем, что выводится из этого бытия, получает *возможность* быть в себе особенной личностью; *conditio sine qua non*<sup>39</sup> ее бытия особенной и притом божественной личностью является исключение из божественного бытия. Яснее: она может достичь того особенного божества, лишь будучи сперва полагаема *вне* Бога (*praeter Deum*<sup>40</sup>) или *вне* своего божества, которое для нее раньше *не* было особенным, и, сообразно этому, *в такой мере* как *не-Бог*.<sup>\*</sup> Вторая потенция, когда она выставляется как *таковая*, теперь *лишь* такова, она не является *вместе с тем* и первой, ведь последняя, напротив, ее исключает, и она также не является одновременно третьей: но теперь божества нет ни в одной потенции самой по себе, оно есть только во всеединстве. Значит, саму по себе выставленную вторую потенцию нельзя назвать Богом; однако же она восстанавливается в божество, когда первую и третью потенции вновь привела к *себе*, т. е. когда восстановила единство — в конце творения, а так как она здесь посредством преодоления противостоящего бытия превратилась в точно такого же Господа этого бытия, каким первоначально был лишь Отец, то она теперь точно так же есть личность, как Отец до сего времени уже был личностью, она есть Сын, обладающий одинаковым величием с Отцом.

\* Положенная как потенция, она не есть совершенно не-Бог, а именно и по материи или возможности.

Но именно это необходимо относится и к третьей потенции, которая тогда, когда благодаря действию второй вне себя сущее всецело преодолено и приведено к выдыханию, также восстанавливается в бытии. Она теперь как мощь, в конце концов обладающая и правящая преодоленным, есть не менее *Господь* бытия, следовательно, личность, и она есть Господь как раз того самого бытия, Господом которого являются также Сын и Отец, стало быть, она есть личность, абсолютно равновеликая личности Отца и личности Сына.

Лишь следствием нашего прежнего объяснения является то, что в установленном волею Отца напряжении в потенциализированное состояние приведена и третья форма божественного бытия; однако она подвергнута отрицанию не непосредственно, как Сын, а лишь *опосредованно*, она также не может непосредственно благодаря собственному действию, как последний, восстановить себя в бытие, но бытие для нее только Сыном опосредовано, однако именно поэтому третья потенция есть *импульс*, стимуляция всего движения (в качестве такового она проявляется и вследствие более позднего, еще более высокого опосредования. Пророки, говорит апостол Петр, стимулируются Святым Духом; именно *он* побуждает к божественному рождению, т. е. к восстановлению божественного бытия, также и отдельного человека). Дух есть не непосредственно *действующее*, а лишь оказывающее влияние, каким мы и познаем его в природе, и как например во всем, что проявляется в природе как целесообразность, что пробивается в природе к определенной цели, усматривается действие, будто дыхание этой третьей потенции. Дух ведь тоже следует рассматривать с двух сторон. В напряжении или в течение процесса он есть демиургическая потенция, как Сын; в восстановлении же — божественная личность. От Духа как космической потенции происходит все то, что в самой природе, посреди царства необходимости, возвещает о *свободе* или *сво-*

*бодном* волеии, стало быть, о принципе — животное может делать то, что хочет, — но не только о свободе, которая проявляется словно как играющая в движениях, равно как и в действиях животного, например в пении птиц, очевидно допускающем вариации, но и о *той* свободе, которая *играет* в непостижимом разнообразии красок, форм и видов созданий, т. е. поступает по желанию, склонности, даже произвольно и в зависимости от настроения; ведь еще ни одному естествоиспытателю не удалось и никогда не удастся открыть такую цепочку природных существ, которая бы не допускала никакого пропуска, никакого скачка. Стало быть, в восстановленном единстве потенция Духа также отступает в божество и притом в собственную, вследствие преодоления вне себя сущего опосредованную для нее Сыном личность. И, таким образом, мы достигли того пункта нашего изложения, когда можем сказать, что теперь действительно положены *три* божественные личности и все-таки только *один Бог*, точнее, того пункта, когда все божество осуществлено в трех отличающихся друг от друга личностях. Эти три личности столь же мало являются тремя различными богами, сколь и только тремя различными *именами* одной и той же абсолютной личности. Они не есть три различных бога, ибо существенное или субстанциальное во всех них то же самое; Отец, к примеру, заключающийся в Сыне, — это не иной и второй Отец, а *тот же самый*, который, с другой Стороны, заключает Сына, и наоборот. И все-таки они также не есть только три различных имени, ибо этому препятствует то, что в течение процесса каждая из трех потенций была самой по себе сущей, что три потенции были действительным множеством, и поэтому теперь каждая как нечто особенное отступает в единство, первая потенция — как преодоленная, подвергнутая отрицанию, полагающая в своем преодолении Бога, вторая и третья — как посредством преодоления первой осуществленные, воз-

вышенные до личностей (в напряжении они лишь *potentiā* были личностями), равных Отцу.

Я прибавлю еще одно замечание, которое тоже следует из предшествующего изложения. А именно, я уже сказал, что та *potentia existendi*, которую Отец находит внутри себя, во в себе сущем своей сущности, есть лишь рождающая сила Отца. Она также и в *том* смысле является не Отцом, а лишь *потенцией* Отца, что он сам в начале, равно как и в ходе процесса еще не есть *действительный* Отец; действительным Отцом он является только в осуществленном Сыне и вместе с ним, последний же осуществлен как таковой только в полностью преодоленном, возвращенном назад в его в себе (*An-sich*) вне себя сущем, следовательно, в конце процесса. Поэтому Отец и Сын осуществляются вместе; пока не существует Сына, Отец лишь невидим, т. е. хотя и действует, но не осуществлен, он также осуществлен только в полностью подчиненном вне себя сущем. Сын осуществляет Отца как *такового*, как Отец дал *ему* осуществить себя самого. Уже здесь объясняется то, что однажды говорит Христос:\* «Кто любит *меня*, тот и Отцом моим возлюблен будет, и *мы* придем к нему и устроим у него обитель, *μονὴν παρ' αὐτῷ ποιήσομεν*»<sup>42</sup> — *останемся* у него, *найдем* в нем *успокоение*, так что он сам *успокоится*, а не предастся вновь процессу (вы уже знаете из прежнего курса, какому процессу предается человек, когда он упраздняет положенное в нем божественное единство).

Вместе с личностями наше рассмотрение поднимается на более высокую ступень, даже, мы можем сказать, в другой *мир*. В потенциях, покуда они находятся в напряжении, мы видим лишь естественную сторону процесса (мы видим его только как процесс возникновения конкретного). Вместе с личностями открывается другой мир, мир божественно-

\* Иоан. 14, 23.<sup>41</sup>

го как такового, и тем самым только и выявляется высшее, а именно божественное значение процесса. В отношении божества он имеет *тот* смысл, что бытие, которое первоначально есть только у Отца, обладающего им как голый возможностью, *дается* Сыну и точно так же приобщается Духа, ведь Сыну бытие дано Отцом, Духу же — Отцом и Сыном, Дух обладает только общим для Отца и Сына бытием, т. е. бытием, уже обратно преодоленным и возвращенным через Сына назад к Отцу.

Таким образом в результате процесса достигается полное осуществление, следовательно, обнаружение божества — в нем *вечно* уже установленных отношений. Только так слово «теогонический» следует понимать по отношению к самому Богу.



## Шестнадцатая лекция

В прежнем исследовании по монотеизму я говорил, что хотя учение о трех личностях Бога и взаимосвязано с монотеизмом, однако оно не есть то же самое, что и он. Сейчас, когда дальнейшее развитие наших первых понятий действительно привело нас к тому учению, взаимосвязь стала очевидна. Корень, или начало, этого учения содержался в (еще чисто философском) понятии необходимого всеединства Бога. От него мы продвинулись к предварительному понятию творения, показав, каким образом Богу различия его бытия могли представиться как потенции будущего бытия, производимого по одной только его воле. Тогда, стало быть, в Боге уже заключалось *множество*, пока лишь потенциальное, которое, однако, становится действительным, как только он приводит потенции в действие. Но это множество — *в течение* процесса — есть только множество потенций, а не личностей. Бог как творец хотя и есть многие, но не многие лица. Здесь, следовательно, имеется только лишь *монотеизм*.\* Зато в конце творения (но только в конце), когда вторая и третья потенции осуществили себя посредством преодоления противостоящего бытия, действительно имеются три личности, и все же не три бога, потому что бытие, значит, и величие над бытием, и, сообразно этому, божество для каждого лица не особенное, но то же са-

\* Если здесь хотят утверждать триединство, то оно мыслится лишь по-савеллиански.<sup>1</sup>

мое и общее; ведь в преодоленном вне себя существе осуществлен Отец и именно в нем осуществлены Сын и Дух (теологи всегда весьма энергично возражали, что единство или, как они говорят, *сущность*, а мы будем говорить божество, мыслится не как *четвертое*, помимо тех трех личностей особо существующее, однако это возможно только указанным способом).

Итак, исходя из идеи всеединства, посредством одного только продвижения вперед в конце творения мы, конечно, постигли три личности. Если благодаря нашему изложению то учение о триединстве Бога стало понятным, то это было возможным именно лишь вследствие различения моментов и позиций, через которое я *вас* провел. Между тем следует заметить, что в такой мере и до сих пор понятая идея триединства может возвыситься еще на одну, последнюю, ступень, благодаря которой только и достигается собственно (в узком смысле) *христианское* учение о триединстве.

Нижесказанное сделает *вам* это понятным.

*Тот* Бог, или та личность, что была в самом начале, та, от которой зависит привести в *действие* волю, потенцию другого бытия, находимую ею в себе, и этим привести в напряжение остальные потенции и которая в творении все это действительно исполняет, сама не вступая в процесс, а напротив, как *причина* оставаясь вне его, эта все начинающая личность в конце творения в Сыне имеет саму себя как *другую* личность (и равным образом в Духе). Бог, полагающий потенцию другого бытия, действительно превращает чисто сущее своей сущности в нечто иное себя, с тем чтобы в конце процесса оно было с ним *едино*. В этом единстве после уничтожения всякого сопротивления *actus purissimus* божественной жизни восстановлен в действительном таком, каким он был вечно и до всякого начала, прежде всякой действительности. Но именно потому, что выступает как восстановленное только *первое* единство, хотя и теперь в качестве

опосредованного, Отец, Сын и Дух находятся здесь также еще целиком друг в друге; они не есть вне единства мыслимое и в *этом* смысле (по отношению друг к другу) самостоятельное. Однако же это имеет место на более поздней ступени. Ибо если, например, в Новом Завете Сын говорит о своем *повиновении* Отцу, то этим он явно приписывает себе независимую от Отца, собственную волю, собственное, независимое от последнего бытие, он приписывает его себе, по крайней мере, как *возможное*, которое он, правда, не привлекает к себе, но все же мог бы это сделать, если бы *захотел*. Нельзя возразить, что это якобы говорится только в отношении человечности Сына, ибо *вочеловечивание* само представляется как его добровольное унижение, соответственно этому, как такое, которого он мог бы и избежать. Но это свободное отношение, эта самостоятельность Сына по отношению к Отцу в конце творения не имеет места; здесь Сын не способен ни к какому собственному, независимому от Отца движению, он *есть* Бог, но лишь в Отце и вместе с Отцом, он находится, как он сам говорит,\* еще «εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς,<sup>2</sup> в лоне Отца», он не выходит из Отца и не занимает отношения к нему, каким мы застаем его в более поздние моменты его истории. Христианское учение также говорит не только то, что Бог есть в трех личностях, но и, наоборот, что каждое из трех лиц есть Бог, когда, стало быть, эти три лица мыслятся как самостоятельные по отношению друг к другу.

Здесь, следовательно, еще чего-то не хватает для полного понимания отношения, в котором Сын мыслится находящимся к Отцу, значит, и для понимания идеи триединства в ее совершенном развитии.

Применение идеи триединства к творению, допущение, что первоначальные формы божественного бытия, которые

\* Иоан. 1, 18.

в конце творения возвеличиваются до лиц божьих (ибо и Отец, как мы видели, только в конце творения, когда Сын противоположное бытие вновь обратил в *истинное* бытие Отца, осуществляется *как таковой*), учение, что божественные формы, обращенные как потенции вовне, проявляют природу и функцию космических, демиургических сил, для всех тех, кто привык к традиционному изложению, разумеется, на первый взгляд может показаться странным. Для начала я, однако, хочу заметить, что данное промежуточное учение — о явлении божественных форм как космических потенций — предостает не (как, пожалуй, остальные старые и новые учения) как сужение или умаление, но только как *расширение* обычной теории, как чистая прибыль, одновременно предоставляя средства для понятия действительного творения, подобно тому как без понятия космических потенций, которые по отношению к внутреннему и невидимому Богу, подлинному Иегове, можно рассматривать как внешнее, экзотерическое Бога, необъяснимы не только смысл и происхождение язычества, но и очень многое в Ветхом Завете, к примеру частые богоявления, а также некоторые его выражения, которые, с одной стороны, совершенно неприменимы к Богу в абсолютности его идеи, а с другой, употребляются слишком своеобразно, чтобы их можно было объяснить обычным способом лишь как антропатические выражения,<sup>3</sup> на что я уже обратил внимание в курсе по мифологии.\* Вдобавок я должен выставить в качестве довода то, что кроме первоначального и сущностного отношения трех лиц, которое мы также признаем, сами теологи допускают еще и внешнее и, как они его называют, домостроительное (*okononomisches*). Различие между ними и нами пролегалет не в самом понятии, а в том, как мы его применяем. Если же Писание неоднократно заявляет, что все сотворено

\* Ср.: Philosophie der Mythologie. S. 106. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

Отцом *посредством* Сына ( $\delta\iota' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\bar{\nu}^4$ ), то этим оно само признает, что Сын находился в работе, стало быть, в процессе творения, как опосредующий — как среднее понятие. В качестве такового он есть демиургическая потенция. Его первая функция в творении может быть только функцией *потенции*. Только лишь когда он преодолел всякое сопротивление, вывел все творение к предопределенному концу, он должен был вновь принять первоначальное божественное величие, теперь, однако, как особенная личность, отличающаяся от личности Отца. Последнее замечание снова привело нас к творению, к которому мы теперь можем применить под конец приобретенную точку зрения.

В число традиционных определений и тезисов догматической теологии входит то, что три лица в творении действуют нераздельно (*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*<sup>5</sup>). Но это следует понимать правильно и вовсе не так, что каждое лицо делает то же самое, ведь тогда, согласно основоположению *quod fieri potest per unum etc.*,<sup>6</sup> было бы допущено нечто излишнее. Смысл, следовательно, может быть лишь таким, что в творении не осуществляется ничего, в чем не участвуют три лица. Постольку, разумеется, эти три лица полагают то же самое — одно и то же произведение, — однако способ действия каждого из них в нем различен. Творец, конечно, только один, но так как он есть творец лишь в напряжении потенций, то он в каждой потенции действует как другой; или он в отцовской потенции *есть* другой, чем в потенции Сына и чем в потенции Духа; он должен мыслиться как в каждой из этих потенций делающий что-то другое: в потенции Отца — как выступающий в исключительном (действующем на другие исключаящим образом) бытии, в потенции Сына — как это исключительное бытие преодолевающий, в потенции Духа — как возникшее бытие завершающий. Стало быть, каждое лицо или нераздельное единое божество как каждое лицо во всяком произведении должно

делать то, чего не делает другое или чего оно не делает как другое. И, таким образом, можно сказать, что божество как Отец, или в отцовской потенции, дает материю всякого создания, которую оно как Сын приводит в форму созданного, тогда как оно как Дух в качестве общей воли обоих предписывает или повелевает созданию, каким оно должно быть, и этим завершает его, как об этом сказано в псалме: «Он повелевает и оно *стоит*»;<sup>7</sup> не (как я уже ранее заметил) оно *присутствует* (обычный перевод), но оно стоит, т. е. оно останавливается, не развивается далее; ибо почему что-либо останавливается, не выходит за пределы своей ступени, нуждается в объяснении не менее, чем то, каким образом оно возникает. Для того, чтобы оно останавливалось, точно так же требуется воля, как для того, чтобы оно продолжалось, шло вперед, а *та* воля, благодаря которой оно пребывает, и *та*, благодаря которой оно продвигается вперед, хотя и могут быть волей одной и той же абсолютной личности, однако одна воля все же не есть другая, но каждая является особенной волей. С этим взглядом на внутреннее отношение трех лиц при творении полностью согласуется то, что еще Василий Великий,<sup>8</sup> принимая во внимание, должно быть, прежде упомянутое аристотелевское или, скорее, еще пифагорейское подразделение причин на *causa materialis*, *formalis* и *finalis*, высказал насчет именно этого отношения: Отец в творении есть *αἰτία προκταταρκτική* — первоначальная (*voranfangende*) причина, что есть то же самое, что он дает для него материю, Сын — *αἰτία δημιουργική* — собственно творящая, действующая, Дух — *αἰτία τελειωτική* — завершающая причина. В Писании те различия, которые необходимо следует мыслить в творце, высказаны со всей определенностью, и особенно никогда не изменяющееся уверение, что *посредством* Сына все сотворено, *посредством* него создан мир, показывает тесную связь, в которой учение о творении находится с учением об Отце и Сыне. В

этой связи я напомним о следующих словах (Рим. 11, 36): «Все *из* него, посредством него и к нему (εἰς αὐτόν—к нему как цели)». <sup>9</sup> Этими тремя предлогами на самом деле обозначены только начало (следовательно, *дающая* начало причина), середина (опосредующая) и конец (заканчивающая или завершающая причина), которыми *в* его единстве и без какого бы то ни было разделения его сущности как раз и является природа Бога (всеединого). Мне, правда, известно, что экзегеты, <sup>10</sup> которые в предельно точных высказываниях Писания хотели бы истребить все, что могло бы привести к действительному пониманию, пытались уничтожить силу различения тех предлогов, утверждая, что в других местах они употребляются без различия каждого лица, — однако, можно заметить, всегда лишь *по отдельности*, но никогда в этой полной последовательности. Значит, отчасти это утверждение не является безусловно истинным, отчасти примеры такого рода, что они, скорее, подтверждают различие, которое в них выражено. Так, например, апостол Павел (1 Кор. 6, 7) говорит: «У нас единый Бог, Отец, *из* которого все и *к* которому *мы*». <sup>11</sup> Но именно здесь, как и в других местах у того же апостола, Отец мыслится не как относительная, а как *абсолютная* личность; если можно сказать, что все из Отца, *посредством* Сына, *в* Духа, то точно так же можно сказать, что все из Отца и *в* Отца, так как Дух — не другой *Бог*, а тот же самый, что и Отец. Если же в других местах, например, рядом с употребляемым с таким постоянством относительно Сына «*посредством*» находится также «*к*», если, например, в «Послании к Колоссянам» (1, 16) говорится: «Все посредством него и к нему (Сыну) создано», <sup>12</sup> — то это лишь подтверждает наше различие. Ибо именно из него объясняется, что как Дух есть *causa finalis* Отца *и* Сына, так и Сын есть *causa finalis*, ближайшая к Отцу, который все производит *с тем, чтобы* оно было подвластно Сыну. Pater dat ei subjectum (субъект, подчиненное), cui alias

nullum esset.<sup>13</sup> Употребление тех предлогов постольку необходимо относительно, поскольку по отношению к Сыну все из Отца, по отношению к Духу все из Отца и Сына (ἐκ τοῦ ἑμοῦ Ἀληθεῖα\*)<sup>14</sup> и, таким образом, наоборот, по отношению к Отцу все в Сына и Духа, по отношению к Отцу и Сыну все в Духа. Поскольку эти предлоги там, где они еще используются, всегда употребляются только сообразно *этой* связи, то, если бы они в приведенном месте все означали лишь *одно и то же* (что еще как-то можно было бы согласовать с двумя первыми, но что совершенно не вяжется с третьим — εἰς<sup>15</sup>), — здесь, говорю я, где они с явным намерением поставлены в этой определенной очередности, их нельзя было бы считать не имеющими различия, не приписывая одновременно самому глубокому и богатому мыслями из апостолов бесцельную тавтологию.

Высказывание «все из него, посредством него, к нему» может пониматься применительно ко всякой отдельной вещи, когда единый творец в особенном отношении к отцовской потенции определяется как Отец, относительно потенции Сына — как Сын, относительно потенции Духа — как Дух, где он в каждой делает нечто другое, не будучи от этого меньше единым Богом и творцом. И все же здесь имеется существенное различие между всеми остальными созданиями и человеком. Это различие в достаточной мере прояснится для нас с помощью следующего краткого объяснения.

До тех пор пока в допущенном процессе потенции противостоят друг другу, и творец в каждой потенции другой; хотя его единство и просвечивает сквозь разделение, однако само не входит в ставшее. Но в той мере, в какой взаимные противоположность и *напряжение* потенциалов уничтожены, ставшее получает непосредственное отношение к творцу, к *самому Богу*, который теперь уже не только через

\* Иоанн. 16, 14.



*потенции*, т. е. *radio indirecto* или *refracto*,<sup>16</sup> но непосредственно, или *radio directo*,<sup>17</sup> проникает в создание и имеет к нему неопосредствованное отношение. Платону приписываются слова, содержащие как раз эту мысль, а именно, что Бог есть лишь архитектор или мастер тел, зато Отец духов. Там утверждается лишь опосредованное (опосредствованное потенциями) отношение Бога к вещам, здесь — непосредственное отношение к созданию. Даже уже в истории сотворения мира в Книге Бытия можно заметить ту значительную разницу, что при всех более ранних созданиях говорится: «Бог сказал: да произведет земля»,<sup>18</sup> т. е. да произведет внешний процесс одного только напряжения космических потенций, — когда же дело доходит до творения человека, тогда потенции проявляются уже не как таковые, но *действительно* как божественные личности, чем прежде они были только для понятия и для более высокого взгляда; момент их бытия Богом, их возвеличивания настал, и в предвкушении последнего элоим<sup>19</sup> уславливаются друг с другом, говоря: «Сотворим человека вместе по образу нашему, по образцу нашему, чтобы он представлял в себе наше единство, наше равенство».<sup>20</sup> Стало быть, в то время как все остальные создания являются произведением голых потенций, еще не узнаваемых как божественные личности, человек представляется как создание, к которому эти личности сами приложили руку, но тем самым он также, как нетрудно понять, выведен из-под господства, из царства одних только космических сил и поставлен в непосредственное соотношение с творцом, т. е. Богом как *таковым*, и этим одновременно возвышен до *свободы*. Последнее требует дальнейшего разъяснения.

Ничто с давних пор не противилось самым напряженным философским изысканиям в *большей* степени, ничто не чинило по-видимости более непреодолимые препятствия всеохватывающей системе, чем вопрос, как можно сое-

динить свободу создания — и притом *подлинную*, а именно свободу воли — с неограниченной божественной каузальностью, которая в интересах каждой истинной религии должна быть предположена так же безусловно, как первая (свобода человеческой воли) предполагается в интересах всякого поистине нравственного образа мыслей. Можно даже чуть ли не утверждать, что новые искусственные идеалистические системы были изобретены лишь для того, чтобы избежать этой трудности, и можно было предвидеть, что после того предпочтения, которое Кант отдал моральному перед религиозным, или, вернее, после того, как через Канта выразилось чувство, что моральная свобода должна быть спасена прежде всего — даже по сравнению с религиозными убеждениями, — стало быть, можно было предвидеть, что вследствие этого появится философ, который скажет: Я и притом всякое я само есть творец.

Бесконечная, т. е. беспредельная, саму себя не удерживающая, самой себе не дающая меры каузальность или причиняющая сила, какой ее предполагают в Боге, как кажется, оставляет в противовес *себе* лишь точно такую же бесконечную пассивность. Что есть всецело и полностью *только* (волей и мощью единой причины) произведенное и вызванное, что ничего не в состоянии сделать для своего собственного бытия, кажется, во всех своих движениях и действиях может также лишь слепо следовать влечению производящей причины. Тем менее следовало бы рассматривать понятие творения заранее как тайну, абсолютно недоступную для человеческого понимания. Тем более было необходимо исследовать, нельзя ли как раз в самом этом понятии открыть средства убедительным образом устранить противоречие между бесконечной каузальностью создателя и свободой создания.

Творение нельзя, как это обычно представляют (или, скорее, не представляют, ибо с этим невозможно связать

никакого действительного представления), объяснить себе *одной бесконечной* каузальностью. Настоящее, а именно и материю производящее, творение немислимо без множества причин, так как та причина, которая полагает материю и которая по существу дела может полагать только *ее*, не может порождать и хотеть также и форму, вместе с чем уже имеются два момента в творении, позитивный и негативный. Полагание материи мы должны, конечно, мыслить как безусловное и именно поэтому безграничное, между тем как произведение определенного создания немислимо без ограничения, следовательно, без относительного отрицания материи, стало быть, и *ее* безусловно полагающей причины. Значит, творение, посредством которого возникает то, чего до этого совершенно не *было*, невозможно помыслить без множества причин. Мы уже другим путем пришли к осознанию того, что Бог в творении сам необходимо есть многие, хотя и не многие творцы (ибо ни одно из лиц само по себе не может сотворить ничего независимого от производящего), а также не многие боги, но все же необходимо многие. А именно, превращая по одной только своей воле себя как лишь *в* себе сущего во *вне* себя сущего, он тем самым превращает себя в голую материю, или первоначало (Vor-Anfang), творения. Но он не может быть как таковой вне себя сущим, не выводя именно этим *Себя* во второй форме своей сущности, в которой он есть для себя сущий, из этого чистого бытия и тем самым не приводя в действие. Как выведенный из своего чистого *бытия* он не может действовать иначе, кроме как с целью восстановления себя в это чистое бытие, т. е. преодоления исключаящего его из этого чистого бытия. В последнем же (в исключаящем) он необходимо другой, чем в первом, т. е. как тот, который пытается преодолеть исключаящее, а именно привести его назад в его в себе. Но он не может возратить его назад в *себя*, не предоставляя именно это вне себя сущее, постольку

самим собой не обладающее, обратно *себе*, не порождая в нем *потенцию* и не преобразуя его этим в самостоятельное по отношению к его вне себя бытию; таким образом, здесь возникает нечто, и если процесс мы мыслим постепенным, последовательным, то возникает последовательность произведений, к которым то вне себя сущее в самом деле относится всего лишь как материя, или как первоначало; возникающее на каждой ступени посредством того, что оно имеет от второй причины, сделано самостоятельным по отношению к первой и, следовательно, независимым от нее, оно имеет в себе то, чего оно не имеет от первой; а с другой стороны, мы должны полагать, что посредством того, что оно все еще имеет в себе от первой (первоначальной причины), оно независимо от второй. Значит, теперь больше не возникает ни одна, ни другая причина, теперь возникает нечто совершенно новое и до сего времени не бывшее, которое становится между обеими как поистине *третье*, ни одной из обеих причин единственно или исключительно не принадлежащее, ни к одной не находящееся в отношении абсолютной принадлежности. Если же вы помыслите, что в каком-либо ставшем вся сила первой израсходована, истощена до чистого в себе и что точно так же вся мощь второй причины, осуществляющей себя именно в этом истощении (обратном отрицании) первой, осуществлена, то это ставшее есть то, что Бог есть изначально, оно поистине есть *ставший* Бог, *оно подобно Богу*, оно, стало быть, *свободно*, как Бог, потому что оно не находится в односторонней зависимости ни от одной из двух *действующих* в процессе причин, а является равновесием между обеими, между обеими парящим и свободно движущимся. Оно находится посередине между обеими, или, собственно говоря, если мы учтем и третью причину — *causa finalis*, или завершающую, — которую мы до сих пор могли не принимать в расчет, поскольку она, как было показано ранее, яв-

ляется не собственно действующей, а только венчающей и замыкающей целое, если мы, стало быть, учтем и ее, то ставшее высшего или последнего момента, в котором реализован замысел всего процесса, высшее созданное, таким образом, находится посередине между тремя причинами как свободное от каждой *в отдельности*, а именно потому, что все они принимают в нем одинаковое участие; оно есть поистине четвертое, между тремя причинами заключенное, ими совместно как бы удерживаемое и охраняемое, — именно это высшее создание есть человек, само собой разумеется, человек в своем первом бытии, каким он выходит непосредственно из творения, первобытный человек, который поэтому и в самом старом повествовании представляется помещенным в Богом огражденное и защищенное пространство, в рай. Повествование называет данное пространство садом, однако это древнееврейское слово точно так же, как немецкое «Garten», обозначает всякое обнесенное, всякое окруженное оградой пространство.

После этого изложения, *пожалуй*, становится понятной важность, придававшаяся пифагорейцами «четверке», которую они в известной клятве, без всяких достаточных оснований объявленной апокрифической, называют истоком вечно текущей природы, — ибо «тетрада» или «четверка» и есть как раз число создания, — но совершенно определенно становятся понятными те уже ранее упоминавшиеся слова пифагорейцев,\* которые приведены у одного из отцов церкви и которые выделяются среди их различных афоризмов как самый замечательный: ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὡσπερ ἐν φρουρᾷ περιειλῆθαι τὸ πᾶν,<sup>21</sup> мир окружен, объят богом, как некоей охраной.

Благодаря же тому, что человек в таком отношении становится свободным от трех причин, *между* которыми он

\* Philosophie der Mythologie. S. 157. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

находится, — не как нечто субстанциальное (ибо все субстанциальное имеет место только в потенциях или причинах\*), а как нечто сверхсубстанциальное, как *actus purus*, т. е. он есть акт, положенный как *существо*, акт самого бытия (которое имеется в потенциях), положенный как существо, и именно этим подобен Богу, — он *всецело* есть, как Бог, с тем единственным различием, что он *стал* таковым. Но это различие он непосредственно не *ощущает*. Ведь именно потому, что он свободен от тех трех причин, он не ощущает их как условия, предпосылки своего бытия, но как Бог видит формы своего бытия только как *posterius*, а не как *prius* себя самого, точно так же человек имеет, собственно, лишь непосредственное отношение к Богу, эти же три причины он замечает только впоследствии, в то время как усматривает их как возможности бытия, в которое *он* может свободно вступить или которое он может свободно дать себе самому. Здесь он находится к ним в том же самом свободном отношении, в каком Бог пребывает к представляющимся *ему* потенциям, однако с тем (значительным и существенным, но могущим быть им познанным только посредством опыта) различием, что Бог по своей *природе* есть *prius* потенций, человек же лишь постольку является господином данных трех причин, поскольку он *сохраняет* и не уничтожает единство, в котором они в нем положены.\*\* В то время, как он свободен от этих трех причин в их различии и постольку поставлен *над* ними, его свобода состоит именно в том, что он может обратиться к творцу или к потенциям. Но так как он полагает, что он такой же *господин*

\* Последнее в творении есть то, в чем различие причин полностью себя изводит, тогда как его *результат* сохраняется. Этот результат не может быть ничем субстанциальным, ибо все субстанциальное имеет место в трех причинах.

\*\* Ср. параллельное изложение в рациональной философии: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. S. 417 ff. (*Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.*)

потенций, каким был Бог, то естественно, что он обращается к потенциям, чтобы самому быть *как* Бог. Он воображает стать таким же господином над потенциями в разделении, *каким* он является в единстве. Но в этом-то и заключается великое, хотя почти неизбежное заблуждение. Он хочет проделать именно то, что сделал Бог, т. е. разъять потенции, привести в напряжение, чтобы обращаться или обходиться с ними как Господь и как творец. Но этого как раз ему и не дано. Он обладает властью над ними, лишь если не движется (не актуальной, а только магической властью). Поэтому именно вместе с попыткой быть не просто Богом (*simpliciter*, в простоте своего бытия), но *как* Бог (с чувством, с ощущением бытия Богом) он теряет величие Бога, которое, разумеется, было в нем, как и апостол Павел (Рим. 3, 23) грехопадение человека дословно описывает как ὑστερείσθαι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ,<sup>22</sup> как утрату, потерю — не славы, которую он должен был иметь перед Богом, как говорится в обычном переводе, но — *величия* Бога (господства над потенциями). Попытка обращаться *с* потенциями подобно Богу оборачивается тем, что из того внутреннего положения, в которое он был поставлен по отношению к потенциям, человек попадает под внешнюю власть именно этих потенций (в самом старом повествовании это выражается таким образом, что он из места блаженства изгоняется в широкое, бескрайнее поле). Вместо того чтобы *он* овладел потенциями, которые в единстве были для него неосязаемы, противоположность и сопротивление которых он не чувствовал, последние, напротив, овладевают человеком и *его* сознанием; только теперь они становятся для него осязаемыми, для него — и для него прежде всего — противоположность потенций есть *различие добра и зла*, и поэтому злоим повествования Моисеева говорит: «Адам знает, что есть добро и зло».<sup>23</sup> Он рассчитывал остаться владеющим тем принципом, который составляет причину всего напря-

жения и предмет преодоления в творении и который в *нем* (человеке) был полностью повернут обратно, он рассчитывал остаться владеющим данным принципом, который был передан ему на хранение, в поворачивании вовне, вновь разжигая его, возвышая до действия, он рассчитывал остаться владеющим опять ставшим действующим принципом точно так же, как он владел им в потенции, в которую тот был возвращен; он думал остаться хозяином над собой в обращении вовне точно так же, как Бог в *universio* остается над собой хозяином, и полагал с помощью этого принципа действительно обрести вечную, т. е. нескончаемую и непрерывную, жизнь, как Бог. Он собирался, как говорится в повествовании Книги Бытия, простереть свою руку и к дереву жизни, вкусить плода его и жить вечно, т. е. он намеревался тем принципом начать вечное, непрерывное, беспрестанное движение, как Бог. Но тот принцип есть *основа*, базис *человеческого* сознания, т. е. подвластен человеческому сознанию, лишь поскольку он остается в своем в себе. Если же он выходит из него, то является силой, трансцендирующей, переступающей человеческое сознание, его как бы разрывающей и разрушающей, принципом, которому теперь, напротив, подчиняется сознание. Он намеревался удержать его в *своей* власти. Вместо этого он выводит его из-под всякой власти и делает — *в такой мере*, в какой этот принцип им вновь возбужден, — абсолютным, превращает его в обладающего самостоятельной жизнью. Как возбужденный человеком он уже не является положенным Богом и, следовательно, есть в совершенно другом смысле внебожественный, а также в *совершенно другом* смысле недолжное быть, чем до сего времени в творении.\*

\* Ср. с последним отрывком также: Philosophie der Mythologie. S. 164. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)



Но данный принцип в своей абсолютности, *по существу*, противен тварному. Ведь все движется к тварному, лишь насколько он преодолевается, возвращается назад *ab actu ad potentiam*,<sup>24</sup> из вне себя бытия во в себе бытие. В частности же, только этот принцип, положенный человеком, является врагом человека и человеческого сознания, потому что ему именно в последнем предназначено погибнуть. Он по своей природе является разрушающим все тварное, стало быть, и человеческое, есть настоящий принцип смерти, которая *через* человека вошла в мир, и в отношении человека — принцип как внешней, так и внутренней или духовной смерти. Хотя провидение, как мы уже единственно из (пусть несовершенного) продолжения существования человеческого сознания (разве у многих людей сознание *является* поистине человеческим?), как мы уже из этого продолжения существования чьего-либо человеческого сознания заранее можем заключить, воспрепятствовало прогрессированию *внутренней* смерти, которое не могло закончиться по-другому, кроме как полным разрушением человеческого сознания, однако оно не помешало внешней смерти, но последняя, как говорит апостол, есть последний уничтожаемый враг,<sup>25</sup> который может быть побежден только с помощью нового, возвращающего жизнь и нетленность, — минуя определенные моменты, с которыми мы познакомимся лишь впоследствии, — движущегося вперед процесса.

Тот принцип *вне* себя бытия был предназначен именно к абсолютному *внутри* себя бытию. В этот полностью приведенный в себя или к себе принцип как высшее сознание должно было *войти* все. Это вечное сознание, в которое все должно было быть приведено, в которое все прошедшее должно было войти как момент и этим само обрести вечное постоянство, каковое оно может иметь именно лишь как *момент*, но не само по себе, это вечное сознание было разо-

рвано тем, что принцип, который должен был быть его *основой*, вновь выступил из него; от данного разрыва сознания происходит этот внешний, разорванный мир, который ни в одном находящемся или содержащемся *в нем* самом сознании не имеет точки внутреннего единства и который, после того как он не попал в *то* внутреннее состояние, которого он должен был достичь, теперь всецело и полностью предоставлен во владение абсолютно внешнему состоянию, где единичное утратило свое положение момента и поэтому кажется лишь случайным и бессмысленным. В отношении *этого* внешнего мира человек — не какой-то человек, а человек *вообще* (*der Mensch*), тот единый человек, который продолжает жить во всех нас — может хвалиться, что является его создателем. В этом смысле Фихте прав, человек (в только что объясненном смысле) является полагающим мира, именно он положил мир вне Бога, не просто *praeter*, но *extra Deum*;<sup>26</sup> он может назвать этот мир *своим*. Тем, что он, поставив *себя* на место Бога, вновь разбудил тот принцип, он положил мир вне Бога, стало быть, хотя он, по сути дела, присвоил мир *себе*, однако этот присвоенный им себе мир лишился своего величия, находится с самим собой в разладе, есть мир, который, будучи отрезан от своего истинного будущего, тщетно ищет своего конца и, порождая то ненастоящее, лишь кажущееся время, в печальном однообразии все только повторяет самого себя.

Той катастрофой, повлекшей за собой совершенно новый ряд событий, мы словно отделены от предыдущих событий, от нашего собственного прошлого, равно как именно этой катастрофой на все творение, *которое*, собственно говоря, содержит в себе историю нашего раннего прошлого, опущена завеса, каковую, разумеется, ни один смертный не в состоянии *поднять*, как гласит та старая надпись, сбросить. Но именно этим крушением также опосредовано, что тот всеобщий процесс теперь всецело ограничен чело-

веком, человек стал средоточием, вокруг которого вращаются все божественные силы, и, что одно и то же, та же самая божественная история, которая прежде происходила в широком пространстве всеобщего бытия, теперь разворачивается в узком пространстве человеческого сознания.

Впрочем, заметьте, что до сих пор, до этого поступка человека нигде не было никакого внебожественного бытия (в смысле *extra*<sup>27</sup>), до этих пор все еще было заключено в Боге. Можно было бы возразить, что мы сами назвали творение выхождением Бога из себя. Это было сказано по отношению к бытию, в котором Бог пребывает *необходимо*, т. е. без своего участия. Но поскольку именно он выходит из себя в творении, следовательно, вне вечного бытия (бытия в понятии) сущее само опять-таки является лишь (ставшим действующим) Богом, здесь нет ничего внебожественного. До сих пор понятое творение есть исключительно имманентное, внутрибожественное, *которое* позже *по отношению к положенному человеком действительно* становится *идеальным*. Хотя Бог в творении и выходит за пределы своего незапамятного бытия, однако он удерживает все возникшее вместе с этим бытие заключенным внутри себя. В такой мере безусловно можно утверждать имманентность вещей в Боге. Напротив, этот мир, в котором *мы* находимся, *мы можем* признать только внебожественным, мы даже должны желать того, чтобы он стал нам *понятным* как внебожественный. Этого требует чувство нашей свободы, которое удовлетворяется только в *свободном* отношении к Богу, отношении, которого в том окружении, как оно прежде было представлено, не могло бы быть, — чувство нашей свободы не только в отношении Бога, но и нашей свободы от этого мира, от которого не было бы никакого избавления, если бы он был божественным, так как всякое стремление освободиться и сделаться независимым от него было бы сумасбродством; волей-неволей нам пришлось бы оста-

ваться в том мире и того мира, в котором мы находимся, если бы не было никакого другого, божественного вне его, к которому мы можем стремиться, в котором мы можем участвовать. Научной философии, которую столь часто упрекали в том, что она доходит не далее имманентного творения, может доставить удовлетворение, что и та философия, которая в остальном утверждает внебожественность этого мира, *все-таки исходя из Бога* может добраться только до имманентного творения, а внебожественное бытие объяснить лишь с помощью независимой от Бога, хотя и первоначально им самим произведенной, причины. Зато, пожалуй, едва ли какая-либо философия вновь решится потребовать от самого абсолютного, чтобы оно ввергло себя в эту дурную форму не имеющего понятия бытия вне друг друга и рядом друг с другом, — допущение, которым, впрочем, бросаемый этой философии в то же время упрек, что она утверждает имманентность вещей в Боге, по существу, опровергнут, ибо эта дурная форма бытия вне друг друга и рядом друг с другом все же несомненно является формой внебожественного мира.

## Семнадцатая лекция

В конце прошлой лекции было объяснено 1) значение человека в творении, 2) каким образом во власти человека было в тот момент, когда все должно было войти в конечное единство, в котором сам творец должен был как бы отдышаться от своей работы, вызвать новое напряжение, превратить самого себя в начало нового процесса. В-третьих, необходимо спросить, какие изменения как в отношении потенциалов между *собой*, так и в их отношении к *Богу* полагаются тем допущенным нами событием. Чтобы ответить на этот вопрос в точной связи с последним изложением, я хочу вкратце повторить основные пункты.

Итак, если *вы* еще раз помыслите три потенции в их противоположении (в процессе творения), где в *каждой* Бог *другой* и, следовательно, не есть *как* Бог (ибо как *Бог* он может быть только *один*; поскольку он в каждой из трех потенциалов *другой*, постольку он ни в одной из них не есть *как* Бог, но пребывает вне своего божества), — если *вы*, таким образом, еще раз помыслите потенции в этом отношении и если *вы* первую потенцию в ее обращении *вовнутрь* или в ее *в себе* назовете А, а в ее обращении *вовне* или в ее *вне себя* бытии — В, то стремление второй потенции (являющейся именно тем, что я также назвал второй причиной) — стремление или, скорее, действие А<sup>2</sup> (как мы уже ранее обозначили этот принцип) будет сводиться к тому, чтобы вне себя сущее, следовательно, В, возратить назад во в себе (An-sich), или, так как это происходит не без сопротивле-

ния (ведь В преодолевается лишь *таким образом*, как преодолевается воля), то действие второй потенции будет сводиться к тому, чтобы породить в В А, так что оно всегда есть  $A = B$ , находится посередине между А и В. Насколько в В порождено А, *настолько*, или в такой *части*, В уже не есть *лишь* В, но есть А, в основе которого лежит В (ибо преодоленное всегда есть лежащее в *основе*), столь же мало оно есть и голое, чистое А, каким оно было первоначально, но оно есть А, возвращенное из В назад в А, т. е. оно есть А, в основе которого все еще лежит, хотя и преодоленное, В; ведь первая причина не прекращает действовать и неизменно, и все еще полагает его равным В. Стало быть, данная часть В, в которой порождено А, *благодаря* этому порожденному в ней А самостоятельна *по отношению к В* и независима *от* него; она больше не принадлежит только или исключительно В, потому что она больше не *есть* лишь В; хотя она и есть В, однако в котором порождено А; этим она отличается от чистого В, *благодаря этому* она другая, чем чистое В, первая причина; благодаря порожденному в ней А она как бы *отодвинута* от этого чистого В. Но и, наоборот, благодаря все еще полагаемому в ней, хотя и преобразованному В она независима от  $A^2$ . Если *вы* теперь помыслите, что, так сказать, все большая доля В посредством этого процесса преобразования съедается, то в последнем ставшем все В растворится и точно так же все А станет имманентным, внутренне присущим, действие обеих потенций в нем завершено, они *покоятся* в нем; и это последнее (Letzte) есть не простое А, но В, положенное равным А, следовательно, А, в основе которого лежит В; благодаря тому, что оно имеет *внутри* себя или в качестве основания В, оно свободно, т. е. способно к свободному движению, в отношении  $A^2$  (второй потенции), а благодаря тому, что оно есть А, оно свободно и способно к независимому движению по отношению к В, таким образом, оно как независимое от

того и другого, *не* будучи *субстанциально* ни одним, ни другим, есть поистине третье между обоими, а если *вы* теперь помыслите, что оно как полностью в А преобразованное В привлекает и третью потенцию, то оно является *господином* трех потенций постольку, поскольку есть их единство, поскольку они потеряли в нем свое различие и этим свою самостоятельность, всецело в нем, совместно произведенном, растворились. Оно свободно от потенций, как Бог, и находится в том же самом отношении к ним, как Бог. Как Бог не есть ничто субстанциальное, но как раз по сравнению с потенциями возвышается до сверхсубстанциального, есть только дух и жизнь, так и человек (по своей сущности) не есть ничто субстанциальное, но по существу есть *жизнь*, и если о Боге говорится: наш Бог на небесах, он может творить то, что хочет, то именно это относится и к *первоначальному* человеку. Ведь небо — это свобода, полное равновесие потенций. Человек пребывает на небесах, потому что он находится посередине, обладает свободой между потенциями. А так как он от них свободен, он может их также вновь вызвать и поставить в напряжение, думая и тогда еще господствовать над ними. Но как раз это происходит иначе. Ибо хотя он и подобен Богу, поскольку не движется, не привлекает к себе этого подобия, в самонеприятности, если здесь также воспользоваться этим устаревшим, но, впрочем, метким выражением, однако не для того, чтобы быть *как* Бог (примечательно, как змей, искушающий первых людей в раю, говорит им: «Бог знает, что в тот день, когда вы вкусите этого плода, откроются глаза ваши и вы станете *подобны* Богу, *как* Бог»).<sup>1</sup> Это-то желание быть *как* Бог и является поводом к падению). Значит, в такой мере свобода человека, разумеется, есть *обусловленная* свобода, которой он обладает лишь в *этом месте* (посередине между потенциями), но которую он теряет, как только покидает его. Следовательно, на этом основании от человека

было потребовано, ему было *заповедано* хранить единство. Он, таким образом, *имел* закон, которого Бог не имел. Последний мог привести потенции в напряжение, *ему* это не было запрещено его природой, потому что Он и в напряжении остается неодолимо единым, он *есть* Господь действительно выступивших, ставших действующими потенциалов точно так же, как он *есть* Господь потенциалов в голой возможности. У человека же это обстоит по-другому. Человек обладает В (основой творения), но *так как* он обладает им лишь через *творение* и, сообразно этому, *как* создание, то он обладает им только *как* возможностью, а не *для того, чтобы* сделать его действительным, ибо тогда он прекратил бы обладать им, быть его *господином*. Тем не менее эта возможность может вновь представиться ему как потенция, возможность другого бытия; ведь сам закон, говорящий ему, что он *не* должен вновь приводить в движение это В (согласно мидрашу к Кохелет,<sup>2</sup> Бог говорит только что созданному человеку: «Остерегайся приводить в движение мой мир, потрясать его; ибо коли ты его сдвинешь, никто (т. е. ни один человек) не сможет восстановить его, но самогó святого (бесспорно, Мессию) ты вовлечешь в смерть»), открывает ему возможность снова привести В в действие; настолько одновременно с познанием *возможности* на свой риск снова привести в действие это переданное ему *на хранение* В ему дано познание добра и зла и вместе с этим дано действительно испытать заманчивость активизации.

Человек был господином потенциалов, чтобы по своей *свободной воле*, постольку посредством собственного поступка сделать их нерасторжимыми — нерасторжимыми для самого Бога. *Так как* это нерасторжимое единство должно было быть его собственным произведением, ему было *показано*, что он может совершить и противоположное, таким образом сам закон стал поводом к его нарушению.



Творение свелось к тому, чтобы положить В как *возможность* — в такой мере замысел творения был реализован, но именно потому, что человек положенное как возможность В имеет в качестве *возможности*, стало быть, может также вновь или заново положить его как В, замысел осуществлен лишь настолько, насколько в зависимость от *воли* человека поставлено, *будет* или *нет* единство, желаемое Богом; и в последнем моменте творения мы, следовательно, можем говорить о нем не как о том, которое твердо *есть*, но как о том, которое есть и не есть — *есть*, если только оно той волей, в зависимость от которой поставлено В, навсегда подтверждается и делается нерасторжимым, *не* есть, а именно есть не так, что оно именно этой волей не могло бы быть уничтожено.\* Одним словом, в последнем моменте единство положено только как удерживаемая перед волей человека возможность, которая превратилась бы в твердую действительность только лишь когда человек ее захотел бы. Бог столь высоко ценит добровольность создания, что судьбу всего своего труда сделал зависимой от его свободной воли.

Творение было завершено, однако поставлено на подвижную основу — на владеющее самим собой существо. Последнее произведение было чем-то абсолютно подвижным, что могло немедленно резко меняться, даже в известной степени неизбежно должно было это делать. И если мы окинем взором все до сих пор пройденные моменты, то вынуждены будем сказать, что сам Бог как бы неудержимо пробивается к этому миру, благодаря которому он только и имеет все бытие совершенно вдали от себя, в котором он обладает свободным от *себя* миром, поистине *вне* Его сущим творением. Все до сих пор пройденные моменты, стало

\* Ср.: Philosophie der Mythologie. S. 141, 155. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

быть, реальны, действительны, но постольку все же суть лишь моменты мысли, поскольку в них нет никакой задержки, никакой остановки, пока не рожден *этот* мир, мир, в котором мы действительно находимся.\*

О самом факте, или о том, что этот переход случился, мы пока говорили лишь гипотетически. Однако *доказать* — а

\* Отсюда один из моих господ слушателей, который письменно сообщил мне свои возражения, усмотрит, что дело обстоит не так, как он предполагает, «что мир некогда, — он не добавляет, сколько столетий или тысячелетий тому назад, — существовал сообразно божьей воле как несломанное единство, — тут было бы необходимо также спросить, *как долго* он существовал таким образом, — но что потом, — одному Богу известно, по прошествии какого времени, — оно было сломано человеческой волей». Того, что это было так, нельзя, как справедливо заметил господин автор, знать ни a priori, ни a posteriori, потому что это *было* не так. Дальнейшее возражение, которое господин автор высказал против меня, таково: если он и признает, что этот мир является сломанным единством, то он, по крайней мере, не понимает, каким образом можно a priori или a posteriori знать, что это единство было сломано *человеком*. Я могу объяснить себе это только так: если он признает, что этот мир является сломанным единством, то он должен также допустить и *причину* этого ломания. Данной причиной не может быть *Бог*, ибо невозможно, чтобы тот же самый [деятель] сначала порождал единство, а затем вновь его ломал. Это было бы настолько нелепо, что господин автор сам этого несомненно не допускает. А в этом моменте в конце творения помимо Бога имеется еще только одна свободная причина (причина, которой ломается единство, должна быть свободной) — первоначальный человек. Следовательно, если не Бог, то, согласно совершенно правильному заключению, только человек мог быть тем, кто сломал единство. Значит, если господин слушатель уверяет, что именно это невозможно знать ни a priori, ни a posteriori, то *он* должен знать некую *третью* причину кроме Бога и человека, которой было сломано единство. Этой причиной, вероятно, по его мнению, был бы Люцифер, глава падших духов. Это было бы, конечно, мнением, которое я ему должен был бы оставить до поры до времени, до тех пор, пока последовательность изложения не привела бы нас в конце концов и к этому мнению некоторых старых теологов, согласно которому в остальном уже во всем внешнем блеске и великолепии находящийся мир благодаря падению Люцифера приходит к гибели и расстройству. До сих пор нет никакого основания даже и задумываться о подобном мнении.

именно а priori — это вообще невозможно. Это — факт, даже первоначальный факт истории, о котором можно сказать только, что он *произошел*. Лишь механически, посредством раз навсегда установившегося механизма, однообразно и монотонно продвигающаяся вперед философия, разумеется, ничего не знает о таких неоднократных крушениях, как настоящее, благодаря которому человек становится действительно вторым началом, началом совершенно нового ряда событий. Тот переход, посредством которого человек стал поводом к новому движению, поддается объяснению. Можно *сказать*, что он был *естественным*, что он как бы должен был совершиться в силу лишь *естественной* воли, требовалась *сверхъестественная* воля, чтобы он не случился. Но уже язык не признает в этом выражении никакой настоящей необходимости. На вопрос — зачем эти повторные торжества, это начинание вновь с самого начала? — также можно ответить и *в такой мере* понять это второе начало, в которое превратил себя *человек*. Можно сказать, и впоследствии это подтвердится, что это должно было произойти, с тем чтобы все ограничивалось все теснее, возникала все большая понятность и в конце концов все двигалось словно в одну точку. Стало быть, как было сказано, тот факт можно объяснить. Но *доказать*, по крайней мере по-другому, чем а posteriori, допущенную катастрофу невозможно. Ее свидетельством, без сомнения, является облик природы. А именно в ней самой ей не хватает точки единства; ибо человеческое сознание, каково оно сейчас, по отношению к природе само является, как по праву утверждает Аристотель, *tabula rasa*,<sup>3</sup> незаполненной, пустой формой, без подлинного содержания, или, как популярнее выражается Писание: «Мы вчерашние и ничего не знаем».<sup>4</sup> Но в *ложных* и *превратных*, равно как в подлинных и истинных устремлениях человеческого *духа* все еще заявляет о себе побуждение к восстановлению того сознания и одновременно с этим само сознание

как все еще требуемое от человека. Я позволю себе еще кое-что сказать насчет тех ложных устремлений.

Гете, в своем «Учении о цвете»,<sup>5</sup> с тремя идеями — Богом, добродетелью и бессмертием, которых назвали наивысшими притязаниями разума, сравнивает три, как он говорит, очевидно соответствующих им притязания высшей чувственности, а именно: золото, здоровье и долгую жизнь. Золото — это, так сказать, бог земли, такой же всемогущий на ней, каким мы мыслим Бога во Вселенной. Здоровье соответствует добродетели или добропорядочности, а долгая жизнь встает на место бессмертия. Если является благородным вызвать в себе те три высокие идеи и развить ради вечной жизни, то было бы уж слишком желательно овладеть их земными представителями для жизни брэнной. Действительно, эти желания должны были бы как бы страстно неистовствовать в человеческой природе и могли бы быть приведены в равновесие только благодаря высочайшему образованию. Гете высказывается подобным образом, когда говорит об *алхимии*. Не принимая это, впрочем, остроумное сопоставление между тремя идеями разума и тремя притязаниями высшей чувственности (в котором, наверное, сыграло определенную роль созвучие между Богом (Gott) и золотом (Gold) и в котором постольку можно было бы поставить под сомнение тройственность, поскольку крепкое здоровье уже само собой включает в себе долгую жизнь), не принимая, таким образом, именно это сравнение, нужно, однако, сказать, что то суеверие на самом деле является лишь искажением более высокой идеи. Вот три положения этого разветвленного и, как кажется, неискоренимого в человечестве суеверия. Во-первых, человек в известных случаях или при определенных условиях способен к непосредственному влиянию на природу *одной только* своей волей, без телесного посредничества — вера в магию, кажется, так же стара, как и само человечество. Во-вторых, человеку,

равным образом при определенных условиях, однако преимущественно поскольку он сам является возрожденным и вновь освободил в *себе* первоначальную божественную природу, даны средства также избавить от проклятия царство природы, вновь извлечь на свет божий скрытую в *ней* или ушедшую ко дну тайну и посредством подлинного возрождения в *ней самой* произвести чудесную, освобождающую сущность, которая будет в состоянии и самую затемненную материю опять просветлить, облагородить и, таким образом, как будто частично восстановить в природе золотой век — вера в возможное преобразование в особенности невзрачных металлов в более высокий, в металл света — золото, — с помощью своего рода органической метаморфозы или настоящего процесса рождения, по отношению к которому та вытянутая из самой природы чудесная тинктура выступает как сперма. В-третьих, вера в возможность, что именно этой тинктурой и *тело* без конца омолаживается, предохраняется от болезней и делается способным к неопределенно глубокой старости. Эти три положения суеверия, которое наряду с некоторыми сильными умами прельстило массу слабых, конечно, являются лишь *debris*,<sup>6</sup> обломками, или, если угодно, смутными воспоминаниями действительного первоначального сознания, которым такими путями тщетно попытались вновь овладеть. Первое отношение человека к природе в самом деле было *магическим*. Слово «магия» означает то же самое, что и слово «мощь», «*potentia*», ведь (согласно известному родству персидского языка с германскими языками) это — только одно слово, в самом же чистом виде мощь есть воля, и что человек делает при помощи одного только своего невозмутимого воления без внешнего движения, даже, скорее, при помощи недвижения, это он наверняка задумал сделать *магически*. Человек, собственно, был предназначен к тому, чтобы не двигаться и одним только своим, т. е. неподвижным, *находящимся*

в равновесии, волением опосредовать природу с творцом. Следовательно, от этого первоначального, без сомнения, магического отношения человека к природе происходит первое положение того суеверия — вера в магию. После того как человек, который вместо того, чтобы встать между природой и божественной жизнью как проводник, встал между ними, напротив, как изолятор, возвышение до божественной жизни сделал для природы невозможным и все-таки она не могла вернуться в ничто, она была принуждена конституироваться как отдельный, отделенный от Бога мир, а так как ей теперь было отказано в точке конечного единства, куда должно было войти всякое единичное природы, то последнее было вынуждено выступить в своей самостности, в застывшем самом по себе бытии и в разобщении, переставая быть моментом более высокой жизни, вследствие чего оно как раз и покорилося суете, как выражается апостол;\* ибо суетным, т. е. пустым, бессодержательным, является всякое единичное, насколько оно хочет быть само по себе. Всеобщий эгоизм, составляющий господствующий принцип природной жизни, овладел природой и повернулся прежде всего против самого человека, которого природа как будто считает ставшим ненужным (бесполезным для цели, которая благодаря ему должна была быть достигнута) и излишним и *поэтому* безжалостно перешагивает через него и его труды. Если, однако, в самой природе имеется тоска по более совершенному состоянию, робкое упование, как говорит апостол,<sup>8</sup> на освобождение от служения тлену, и так как она является как бы постоянным укором для человека, так как в последнем самом имеется никогда полностью не угасавшее чувство, что он по своему назначению должен был быть спасителем природы, и так как он сам призван к возрождению, то понятно, что он также рассмат-

\* Рим. 8.<sup>7</sup>

ривает как возможное частичное возрождение природы, — вера, которая лежит в основе алхимии и с которой затем соединилась третья надежда через удаление случайного и несущественного из природного сущего, главным образом через искусственное вызывание своего рода разложения металлов, из которого должна была выступить чистая форма света, одновременно извлечь выгоду для себя самого, найти средство бессмертия или же неопределенного продления жизни. Следовательно, даже эти превратные устремления таким образом свидетельствуют о факте первоначального бытия, которое было изменено, факте изначально иного отношения человека к природе. Самим по себе истинным основным чувством злоупотребляли для обманчивой и пагубной игры. Как известно, та основная сущность природы была названа философским камнем; алхимик также называет себя *philosophus*,<sup>9</sup> даже *philosophus κατ' ἐξοχήν*,<sup>10</sup> *philosophus per ignem*.<sup>11</sup> Конечно, и философия своей высшей целью имеет восстановление того разорванного сознания. Однако истинный философ довольствуется возможностью восстановить само то сознание лишь идеально, для понятия; он также стремится опять внутренне связать вещи и явления, ставшие друг для друга совершенно чуждыми и внешними, что может произойти только благодаря тому, что он их сначала поймет как моменты человеческого сознания (как прежний трансцендентальный идеализм познавал в природе лишь историю самосознания). Этот лежащий в основе моей «Системы [трансцендентального] идеализма» взгляд, в рамках которого уже был изобретен метод, позднее использованный в большем объеме, никоим образом не был ложным *потому*, что он не был последним, абсолютно высшим.\* Человеческое сознание как раз и *было*, согласно

\* Ср. высказывание по поводу данной «Системы» в: *Kritisches Journal*. Bd I. S. 35.<sup>12</sup> (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

первоначальному намерению, средством, средой, с помощью которой вся природа должна была возвыситься до своего постоянства, т. е. до своей истины, следовательно, еще и сейчас последняя истина всей природы находится в самосознании человека. Самым вероятным произведением слов «σοφός»,<sup>13</sup> «σοφία»<sup>14</sup> по-прежнему остается произведение от слова «σός»<sup>15</sup> — целый, невредимый, неповрежденный. Истинная философия занимается только целым и хочет восстановить сознание в его целостности, целостности. Философ, сознающий свое призвание, — это врач, перевязывающий глубокие раны человеческого сознания и старающийся их осторожно, неторопливо залечить. Это, конечно, длительный процесс, который не может быть с легкостью совершен с помощью *одного* курса. Восстановление гораздо труднее, когда большинство вовсе не *хочет* излечиваться и, как злополучный больной, уже поднимает капризный крик, когда только приближаются к его ранам; этот капризный крик большей частью и составляет то, что приходится слышать как так называемую полемику против более глубокой философии от толпы лишь *номинальных* философов, равно как явных и объявивших себя таковыми нефилософов.

Таким образом, *факт* того нового переворачивания истинного отношения, которое [переворачивание] было положено вместе с человеком, или тот *факт*, что с человека был начат новый порядок вещей, иной, чем задуманный первоначально, засвидетельствован в достаточной мере, настолько, что философия сама служит свидетельством в его пользу. Следующим же теперь для нас шагом будет более определенное познание *способа*, каким было вызвано это переворачивание, хода этой катастрофы, что нас в свою очередь приблизит к ответу на тот третий вопрос.

Итак (что уже было показано), человек, а именно, как я сказал, сам человек, человек живущий во всех нас, конеч-



но, *мог* вновь привести потенции в напряжение; в этом смысле или в *такой* мере, — но не *далее* этого момента, а вплоть до него, — он был, *как* Бог. Покой целого, постоянство восстановленного единства основывается именно на том, что принцип, который во всей природе был положен эксцентрично, а в человеке опять стал центральным, был возвращен назад в его в себе, в этом в *себе* пребывает неизменно. Как это самое глубокое, внутреннее, центральное божества в своей эксцентричности было поводом и основанием беспокойства, движения, так оно в своем центральном положении равным образом является основанием покоя, конца движения, божественной субботы. Но именно вместе с ним, когда оно возбуждается *вновь*, положено новое движение и в первую очередь опять установлено напряжение потенций, ибо оно есть все [потенции] исключаящая (*omnia excludens*)<sup>16</sup> и поэтому все в напряжение приводящая [потенция]. Однако между этим вновь (прежде всего в сознании человека) наступающим напряжением и предыдущим, которое было в творении, имеется *та* большая разница, что последнее было положено Богом, божьей волей, первое же положено человеком, человек при этом, следовательно, поставил сам себя на место Бога и притом *того* Бога, который является *причиной* напряжения и которого мы называли *Отцом*. Человек при этом вмешивается в суверенное право Бога, он делает то, право на что последний оставил только за собой, он сам становится на место Отца. Глубочайшим изменением прежнего отношения, стало быть, является то, что Отец как бы выводится из игры, вытесняется из процесса тем, что человек делает *Себя* причиной. Это может показаться чуть ли не слишком дерзким; однако я отчасти вынужден сейчас *ясно* высказать данное отношение, так как только благодаря этому будет возможно показать истинное различие мифологии и откровения, о котором скоро пойдет речь, отчасти же эта мысль подтвердится всем по-

следующим настолько, обнаружит себя в таком соответствии со взглядом самого Писания и откровения, что не будет впредь нуждаться ни в каком дальнейшем оправдании. Для начала я хочу лишь вновь напомнить то достопримечательное место в повествовании Книги Бытия, где Бог говорит о человеке после грехопадения: «Вот, Адам стал, как один из нас»,<sup>17</sup> — место, которое в обычном переводе — «Вот, Адам стал, как наш один» — абсолютно бессмысленно и в отношении которого я, однако, уже в прежних лекциях по философии мифологии\* показал, что грамматически и филологически правильно его нельзя истолковывать никаким иным образом, кроме вышеуказанного: «Вот, Адам стал, как один из нас», — что более точно может быть выражено так: *similem* или *parem se fecit uni ex nobis*<sup>18</sup> или: *similem se gessit uni ex nobis*,<sup>19</sup> ибо и таким образом язык позволяет истолковать эти слова. Этот *unus ex nobis*,<sup>20</sup> этот один среди лиц божьих, которые понимаются под элоим и действительную множественность которых, не наносящую, впрочем, никакого ущерба единству Бога *как такового*, по крайней мере, здесь нельзя не признать,\*\* — этот один, ко-

\* См.: Philosophie der Mythologie. S. 165, 166. (Примеч. К Ф. А. Шеллинга.)

\*\* Это место служит доказательством того, что одним только значением единственного числа слова «אֱלֹהִים»<sup>21</sup> (в силу так называемого множественного величия), по крайней мере, обойдешься не везде и не во *всех* местах. Я, правда, в результате исследования пришел к убеждению, что слово «אֱלֹהִים» первоначально действительно обозначало лишь *одного* Бога и притом абсолютно великого, Всебога (All-Gott), каким он поначалу представлялся человеческому сознанию. Происхождение этого имени должно относиться к очень глубокой древности, данное имя даже наверняка принадлежало древнейшему из еврейских языков, в противном случае оно бы не могло с такой неизменностью сохраниться вплоть до позднейшего времени. Но из этого первоначального значения единственного числа не следует, что позднее не могло выступить значение множественного числа, которое это слово имеет по грамматической форме, как особенно в здесь и в прежде упомянутом месте. Я как раз *далее всего*

тому человек уподобился или вместо которого, *instar cuius*<sup>24</sup> он действовал, не может быть никем другим, кроме как устанавливающим напряжение, находящимся в непосредственном отношении к *той* потенции, которая составляет причину напряжения, — *Отцом*. А тем, что человек подобным образом втерся между Отцом и Сыном, тем, что он овладел *рождающей Сына потенцией* (отцовской), он отделил Сына от Отца, получил в *свою* власть *Сына*, который, находясь в нем, полностью себя в нем осуществил, и точно так же завладел *Духом*. Но этого не могло произойти, без того чтобы из них не ушло божественное; для человека и по отношению к принципу, вновь возбужденному в человеческом сознании, они были *всего только потенциями*. Значит, человек имел отношение всего лишь к ним, т. е. к разделенному Богу, разделенному всеединому, и как прежде — в еще не приходившем в движение, чисто сущностном сознании — для него был естествен монотеизм, так сейчас для него стал естествен политеизм (таков замысел, чтобы не было ничего неестественного, искусственного). Процесс, начинающийся установлением напряжения в сознании, хотя и является *теогоническим*, — ибо потенции, вызывающие его, суть в себе (*an sich*) теогонические, — однако в то же время совершенно *внебожественным*, лишь естественным, в котором и потенции выступают только как естест-

отстою от мнения, которое в первых главах Книги Бытия хотело бы видеть домоисеевские, даже — доавраамовские документы. Этому противоречит уже их содержание, заключающее в себе явные противопоставления более поздним учениям, например парсийскому.<sup>22</sup> Во всяком случае, они относятся ко времени, когда человечество уже далеко ушло от того Всебога, предалось настоящему политеизму, но когда в противоположность последнему и монотеизм уже развился более высоко, до более духовного значения. Здесь я не нахожу неестественным места наподобие приведенного толковать в том прямом и простом смысле, какой они предлагают сообразно языку. (Ср.: *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*. S. 161 ff.<sup>23</sup> *Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.*)

венные, это — процесс, который мы уже знаем как процесс язычества или мифологии. Апостол Павел, таким образом, был абсолютно прав, говоря тем, кто некогда были язычниками: «Вы были в мире *без Бога*, вы были отданы и подчинены движению, из которого Бог был полностью исключен, вы были ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, совершенно отчуждены от жизни божьей».\*

Теперь я более подробно разъясню это продвижение в нашем изложении.

Если человек вновь пробуждает предназначенный в нем к покою принцип, в преодолении которого высшие потенции осуществили себя и освободили до личностей, то первым естественным следствием этого является то, что высшие потенции опять лишаются действительности, полагаются как голые потенции, и притом теперь уже не как божественные или относительно внебожественные, а как действительно внебожественные. Ибо так как именно *человек* приводит их в напряжение, он в то же время отделяет их от Бога. Хотя они внутренне и сохраняют свое божественное значение, однако внешне и в напряжении, в котором они снова находятся, они суть *внебожественные силы*. Стало быть, хотя вторая потенция и не может перестать быть внутри себя личностью или сохранять сознание своего божества, однако по своему бытию она стала внебожественной, и в сознании человека по отношению к ставшему в нем действующим принципу, который должен был *не* быть, она опять является голой потенцией. То же самое, естественно, можно сказать и о третьей личности — Духе, который, будучи тоже положен вне Бога, actu больше не есть божественная личность, а есть только внебожественная потенция, *лишь* космический дух. Как такие только естественные потенции они суть причины процесса,

\* Еф. 4, 18.<sup>25</sup>

основными определениями которого являются следующие. Во-первых, он происходит лишь в сознании, ведь в нем имеет место напряжение, *сознание* выведено из единства, и в нем заключается дело во всем творении, следовательно, сознание должно быть излечено и восстановлено посредством второго процесса, аналогичного первоначальному. Во-вторых, сам процесс является лишь естественным процессом, в котором божество как таковое не участвует, из которого оно даже исключено. Тем не менее этот процесс, поскольку посредством него должно быть восстановлено Бога полагающее первоначального сознания, можно назвать *теогоническим*, производящим Бога (в сознании); силы, причины процесса, можно рассматривать как теогонические силы, не исключая даже В. Ибо *в себе*, т. е. как оно в человеческом сознании есть по идее, оно есть полагающее *Бога* или то, к чему для сознания привязывается осуществленный Бог; оно как ὑποκειμένον, материя всего первоначально Бога полагающего процесса (творения) есть материя богополагания, τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ,<sup>26</sup> как его называет самый понятный и вместе с тем самый глубокомысленный из апостолов, говоря, что тот не согрешает, в ком оно *остается*. \* (Таким образом, в σπέρμα τοῦ θεοῦ мы *буквально* имеем тот принцип, о котором мы уже ранее говорили, что он в течение процесса выступает как материя богополагания.) Как известно, в Ветхом и Новом Завете грех, ἁμαρτία,<sup>28</sup> κατ' ἔξοχήν есть язычество, идолопоклонство. Если, следовательно, апостол говорит, что тот не согрешает, в ком *остается* Бога полагающий принцип, τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ, то из этого следует, что язычество, отход от истинного Бога имел свое происхождение именно в том, что Бога полагающий принцип, теогоническая основа в человеческом сознании не осталась имманентной, что

\* 1 Иоан. 3, 9.<sup>27</sup>

она опять вышла из своего внутреннего положения или имманентности — стала действующей основой и, таким образом, реальной причиной упразднения предполагавшегося в сознании божественного единства, а опосредованно — причиной нового, это единство восстанавливающего, постольку могущего быть названным теогоническим процессом. В своем повторном выступании этот принцип есть божественное единство уничтожающий, постольку Бога отрицающий. Но именно то, что в своем вне *себя* бытии есть Бога отрицающее, становится, будучи возвращаемым назад в свое *в* себе бытие, т. е. будучи само в свою очередь подвергаемым отрицанию, Бога полагающим и притом *Бога acti* полагающим. И здесь, в этом новом процессе, вторая потенция, *посредством* которой Бог создал все, является опосредующей. Стало быть, прежде всего важно определить отношение и положение этой опосредующей потенции. То возвращение назад было бы, разумеется, невозможным, человеческое сознание было бы подвергнуто неизбежному саморазрушению, если бы та потенция, которой ее природой назначено преодолевать и подвергать отрицанию В, не сохранила к нему своего отношения, как бы не включилась в этот процесс и не выстояла в нем. Эта потенция не *может* отказать себе именно по той причине, что она находится во власти человека, помимо нее человеческое сознание было бы вынуждено дать уничтожить и разрушить себя, что, однако, столь же мало соответствовало бы воле Отца, сколь и ее собственной, значит, человек увлекает ее за собой в необходимый процесс, лишь если бы она могла отречься от него, она уклонилась бы от этой необходимости, однако она не может отказаться от человека, а потому вынуждена следовать за ним в богоотчуждение, даже стать внебожественной потенцией, чтобы вступить в процесс, посредством которого человеческое сознание должно быть возвращено назад в полагающее Бога. В

этом процессе она сначала имеет только ту функцию, которую имела и в творении, а именно функцию преодоления противостоящего принципа, преодоления его в силу лишь естественного или необходимого действия. Делая это, она, с одной стороны, освобождает человеческое сознание от смертельной власти принципа, вновь восставшего в нем (человеческом сознании), с другой стороны, она превращает *себя* в господина именно этого принципа и тем самым в господина отчужденного от Бога бытия, а так как она теперь является господином бытия уже не (как в творении) благодаря божьему действию, т. е. благодаря действию Отца, а благодаря *собственному* действию, постольку *независимым* господином, то она может делать с этим бытием, что пожелает.

Вызванное благодаря человеку напряжение отделило Сына от Отца, переместило его в бытие, которое он имеет не от Бога, или Отца, которое *дано* ему человеком, но которое именно поэтому делает его *свободным* от Отца. В силу этого бытия, которое он имеет от человека, и в этом бытии, как такая внебожественная личность он точно так же является *Сыном человеческим*, как в качестве божественной личности он является Сыном Божиим. Здесь находит объяснение то выражение, которым Христос обычно обозначает сам себя в Новом Завете. Издавна прилагали усилия к тому, чтобы истолковать это выражение, но *вы* сами видите, что полностью свое значение оно приобретает только в контексте нашего взгляда. Вторая личность называется Сыном человеческим,  $\acute{o} \upsilon \iota\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$ <sup>29</sup> (я замечу, что хотя в Новом Завете человек согласно известному гебраизму<sup>30</sup> также называется  $\upsilon \iota\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$ ,<sup>31</sup> однако он ни разу не называется  $\acute{o} \upsilon \iota\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$ ;  $\upsilon \iota\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$  везде на самом деле обозначает лишь *человека*, определеннее всего в «Послании к Евреям» (2, 6),  $\acute{o} \upsilon \iota\acute{o}\varsigma \tau\omicron\upsilon \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon$  же нигде не встречается в значении просто человека), потому что она

в ее самостоятельности и внебожественности положена только человеком.\*

*Вам*, однако, уже невольно должен был прийти в голову вопрос: если поступком человека — тем первоначальным поступком, который κατ' ἑξοχήν есть проступок, мир положен *вне Бога* (extra Deum), отчего этот мир все же продолжает существовать, и равным образом отчего потенции, которым достается господство над человеком, тем не менее еще сохраняют свою силу и не исчезают или возвращаются всецело в ничто? Ведь мир и создающие его потенции все-таки изначально есть только по воле все во всем производящего (τοῦ πάντα ἐν πᾶσιν ἐνεργουῦντος<sup>33</sup>) и прекратили бы свое существование, если бы эта воля перестала действовать. Я отвечаю на это: разумеется, эта воля продолжает действовать и после наступившего отчуждения, однако, не *желая* поэтому отчужденного, она продолжает действовать, но как *негодование* (Unwille) или, как сказано в Писании, как гнев божий. Весь этот внебожественный мир является миром божьего негодования, все люди — иудеи и язычники, — как недвусмысленно говорит апостол, есть «τέκνα φύσει ὀργῆς, от природы чада негодования божьего»,\*\* т. е. словно сформированы из материи божьего негодования. Бог все еще *производит* этот мир, но не (как изначально) его бытие

\* В новой философии начиная еще с Канта принято мыслить Христа как прачеловека, как человека *par excellence*, как прообраз человека, чтобы, с одной стороны, признавать за ним не более чем *голую* человечность, а с другой, все же иметь возможность ставить его над остальными людьми, приписывать ему *исключительность*, которую у него, пожалуй, нельзя отрицать по сравнению со всем человечеством вместе взятым. Однако в этом значении имя «сын человеческий» было бы скорее *titulus excellentiae*,<sup>32</sup> выражением его величия, чем его унижения. Но оттенок грусти, который как бы всякий раз можно заметить на лице говорящего, когда он называет себя Сыном человеческим, противоречит всякому объяснению, видящему в этом титул величия.

\*\* Еф. 2, 3.<sup>34</sup>



таким, вид его бытия, который ему, скорее, противен, он, стало быть, производит лишь *субстанцию* этого мира, а не его форму, насколько она внебожественна. Несмотря на катастрофу, бытие мира, субстанция по-прежнему сохраняется. Последняя не могла бы сохраняться, если бы та воля, с помощью которой Бог закладывает основание творения, не оставалась в ней. Но эта божья воля сейчас со стороны Бога есть уже не воля, а негодование (если мы эту волю прежде уже называли не-волей (Unwillen), то там она была таковой в другом смысле, чем здесь: там она выражала лишь, что в ней не заключается конечная воля Бога, здесь же она есть для нас не-воля Бога в том самом смысле, в каком и Писание говорит об ὀργῆ ἰθεοῦ<sup>35</sup>). Бог, стало быть, производит мир как отчужденный — хотя и не от его *мощи*, но — от его *воли*; судя по его воле, Бог скорее отвернут от мира, чем к нему повернут; он производит его, но уже не как *Отец*, как таковой он его оставил, и отношение к нему как *Отцу* вновь возможно только через Сына. Таково глубокое учение Писания о гневе божьем, которое тщетно попытались изгладить в опошляющем комментарии. Та воля, которая есть в В и благодаря которой продолжает существовать мир, теперь возбуждена, раздражена, воспламенена человеком — есть уже не первоначальная воля, но вновь пробужденная из ее покоя. Следовательно, после того как бытие было отчуждено от Отца благодаря человеку (*все бытие в совокупности*, ибо все было рассчитано на человека, и если тот, в ком находились цель и конец всех вещей, уклонился от божественного единства, все бытие было вынуждено последовать за ним в это богоотчуждение), разумеется, во власти Отца было принять бытие вообще, все бытие обратно, однако тогда он, скорее, сразу не захотел бы творения, в манере Бога не принимать назад, а лишь выводить наружу; напротив, он сразу захотел творения, лишь имея в виду ту личность, которая, даже будучи положена вне Бога и лишена действительного

божества, *не отказывается от бытия*, каковое ей ее природой назначено искать и возвращать назад в сущность. Только с таким предвидением и с намерением дать потерявшемуся (выпавшему из Бога) бытию эту личность для возвращения он вообще мог захотеть [создать] мир. Значит, божьей воле соответствует, что отрицающая В потенция сохраняет к нему свое отношение, чтобы этот противобожественный принцип, являющийся, по сути дела, лишь принципом самого божьего негодования, преодолеть и вновь умиротворить, так что устанавливается отношение к Богу как *Отцу*. Крушение, вину за которое несет человек, было причиной того, что Сын, вновь (во втором, вызванном благодаря человеку переворачивании) лишенный своего величия, в новом процессе должен был все возвратить, или, скорее, того, что он решил человека, которого он не покинул, хотя тот, собственно, был *врагом* его величия, во втором творении привести назад к вечной жизни, к которой последний был предназначен изначально. А потому эта новая приостановка возвеличивания Сына ничего не меняет в настоящей, конечной цели творения, которая была предусмотрена и предопределена от века.

Действие Отца самого по себе никогда не могло пойти дальше, чем до произведения того предусмотренного в человеке единства, посредством которого все замкнуто и завершено в Боге, и если это единство было сломано, то Отец, который вообще не может вступать в процесс, а тем более во внебожественный, был не в состоянии его восстановить, — это могло свершиться только через Сына, благодаря именно этому ломанию положенного вне Отца и в качестве независимой от него личности. А поэтому, только имея в виду Сына как самостоятельную личность, Отец, т. е. тот, от кого это зависело изначально, вообще мог захотеть [создать] мир, т. е. бытие вне себя (*praeter se*<sup>36</sup>). Заметьте себе хорошенько, что благодаря одному только Отцу и заклю-

ченному в нем Сыну (ибо Сын, разумеется, также уже имеется в творении как собственно демиургическая причина, хотя только в конце творения осуществлен как *Сын*) был возможен лишь мир неподвижного, в этом смысле вечного и неизменного бытия, а не этот мир свободного, подвижного бытия, которое мы только и рассматриваем как поистине *созданное*, потому что этим создание только и независимо от создателя и свободно по отношению к нему, находится не в нем, но *вне* его (также и *extra ipsum*<sup>37</sup>), противостоит ему самому как свободное. Этот мир свободного, подвижного бытия, только и являющийся настоящим миром человека, был возможен исключительно благодаря Сыну, о котором поэтому сказано: «*Ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα*,<sup>38</sup> в нем (т. е. в перспективе на него) создано все»;<sup>\*</sup> *ἐν*<sup>39</sup> здесь не равнозначно с *διὰ*,<sup>40</sup> хотя обычно о Сыне говорится: «*Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο*,<sup>41</sup> все стало *посредством* него», — однако здесь речь идет о Сыне, каким он был только лишь в мысли Отца, прежде творения, *ἐν* здесь имеет то значение, что расчет был на Сына, причем постольку, поскольку Отец предвидел, что неминуемо теряемое, от него уклоняющееся из-за Сына все-таки не будет потеряно. Отец творит конкретное, многообразное бытие лишь для того, чтобы именно это бытие, которое, как он предвидит, отпадет, уклонится от него, передать Сыну как самостоятельному, ставшему от него независимым лицу, как Христос и без того неоднократно заверяет: «*Πάντα παρεδόθη μοι παρὰ τοῦ πατρὸς μου*,<sup>42</sup> все предано мне Отцом моим».<sup>\*\*</sup> Это касается не той *первоначальной* передачи бытия Сыну в творении, когда Отец хочет, чтобы бытие, которое изначально есть только у него, было и Сына (и Духа), когда, стало быть, Сын также им обладает, но только *совместно* с Отцом, не как *ему* пере-

\* Кол. 1, 16.

\*\* Лк. 10, 22; Мф. 11, 27.

данным, ему предоставленным, на которое Отец, по существу, более не претендует. В том, что Отец *передает* мир Сыну, положенному самостоятельным, заключается, что он сам, по крайней мере *непосредственно*, больше ничего не хочет от мира.

Таким образом, сейчас мы вообще должны различить две эпохи. Во-первых, эпоху, или эон, Отца, когда бытие еще всецело в руках Отца и Сын еще не положен как самостоятельная личность, но находится только в Отце. Во-вторых, эпоху Сына; это — все время нашего мира. Ведь поскольку катастрофа наступает, как только творение завершено, мы можем сказать, что эпоха Сына есть все время начиная с творения, а именно, когда Сын *начиная с* последнего как самостоятельная личность вне Отца есть тот, кому Отец передал бытие в целом. Вся последующая история является, следовательно, лишь историей этой второй личности, и единственно ею мы будем заняты впредь.

Но и в истории этой личности, в эпохе Сына, вновь различимы два периода.

Когда человек только попал во власть В, когда этот принцип негодования божьего *проявился*, хотя он должен был бы оставаться в глубине, в которую был помещен в результате творения, стало быть, в начале, когда сила этого принципа еще ни на йоту не ослаблена, тогда, естественно, та умиротворяющая и опосредующая личность подвергнута наивысшему отрицанию и ограничению, положена в состоянии страдания, так как всякое отрицание есть страдание, всякое уничижение — *πάσχειν*,<sup>43</sup> как это можно доказать сообразно языку с помощью того известного места Писания,\* где сказано: «Если страдает один член, страдает и целое, если же один член *возвеличивается*, то с ним радуется целое», — здесь, следовательно, страдание является противо-

\* 1 Кор. 12, 26.<sup>44</sup>

положностью  $\delta\omicron\xi\alpha\sigma\theta\eta\gamma\alpha\iota$ ,<sup>45</sup> возвеличенности. Вторая личность лишена своего  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ,<sup>46</sup> величия, которое имела при Отце и вместе с Отцом, в состоянии глубочайшего страдания, пассивности, в котором у нее нет больше никакой возможности, в человеческом сознании сперва всецело исключена из бытия, поэтому также *несвободна*, так что может действовать не по своей воле, а лишь согласно своей *природе*, как *вынужденное* действовать (она отведена назад в то положение, в котором находилась в абсолютном начале творения), однако именно это страдание, это негативное состояние, в которое она приведена, тем более предоставляет ее *самой себе*, приводит ее обратно в саму себя. Но сначала она должна лишь естественным и необходимым действием вновь превратить себя в Господа этого небожественного бытия, что может произойти только благодаря *процессу*, где она, таким образом, в состоянии выступать лишь как несвободно действующая потенция. Эта эпоха, в которой она вынуждена действовать не по своей воле, а согласно одной только своей природе, есть эпоха язычества. Эта эпоха ее страдания также самым определенным образом обозначена в Ветхом Завете, к примеру, в той знаменитой главе, которая имеется в «Книге пророка Исаии».<sup>47</sup> Там Мессия (такое имя второй личности в Ветхом Завете, а именно Сын зовется помазанником как с начала, даже до основания мира предназначенный стать Царем и Господом всего бытия, ибо помазанник на царство еще не является действительно царем, как Давид еще не был царем после того, как Самуил помазал его, но стал им только лишь когда Саул лишился жизни и трона<sup>48</sup>), там, стало быть, — у Исаии — Мессия представляется не как страдающий в будущем (так эта глава до сих пор односторонне истолковывалась теми, кто вообще еще удерживает мессианское значение), речь не идет, по крайней мере исключительно, о его будущем страдании, речь идет о его настоящем страдании, Мессия страдает

с начала мира, в течение всей эпохи господства тьмы (так в Ветхом и Новом Завете называется время господства язычества), — он сравнивается со слабым, только-только всходящим побегом, с отростком, вот-вот начинающим пробиваться из тощей почвы. (Прочие черты данного представления я здесь проследить не могу и отсылаю ради этого к моим лекциям по философии мифологии.\*)

Стало быть, в эпохе Сына вновь различимы два периода: а) время его страдания в течение всей эпохи язычества, когда он как исключенная из бытия, подвергнутая наивысшему отрицанию потенция сначала должен опять превратить себя в Господа небожественного бытия, что случается только в конце процесса, который продолжается всю эпоху язычества в сознании человечества. Только лишь когда эта потенция вновь превратила себя в господина бытия, она осознает себя *свободной* поступить с этим бытием *по своей воле*, т. е. оставить его для себя или это добытое и приобретенное дорогой ценой бытие снова подчинить Отцу. Значит, этим моментом свободы второй личности начинается новая эпоха, когда данная личность, вновь ставшая Господом бытия, может поступать по свободному решению, может делать с бытием то, что соответствует *ее* божьей воле. Эта эпоха есть время ее явления в христианстве, содержание этого ее добровольного образа действий есть содержание откровения. Настоящим я в то же время кратко обрисовал *вам* точку зрения, объем и путь всего нашего последующего изложения; если *вы* удержите данную *вам* в руки нить, то легко и всегда полностью ориентируясь пройдете следом за мной по лабиринту дальнейшего исследования.

Между тем здесь имеет место переход к философии мифологии, и только что представленной исторической последовательностью одновременно было более подробно опре-

\*См.: Philosophie der Mythologie. S. 315 ff. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

делено и с другой стороны показано то, что мы уже раньше вывели из *всеобщих* основоположений, а именно, что философия мифологии должна предшествовать философии откровения, и в какой мере она должна это делать. Но довольно и того, если излагаются основные моменты мифологического процесса, тем более, если порождающие мифологию причины или потенции удостоверяются в мифологическом сознании. А это сознание причин встречается в особенности в мистериальном учении греков, которое поэтому составляет самый непосредственный переход к философии откровения.

В заключение я еще отмечу следующие пункты, касающиеся мифологического процесса в общем, которые я *вам* здесь равным образом лишь вновь напомним.

Мифологический процесс по отношению к человеческому сознанию не имеет никакой другой цели, кроме как возвратить его назад в полагающее Бога, т. е. как раз в человеческое, исцелить его, *насколько* оно может быть излечено этим лишь естественным путем. Отсюда причины этого второго процесса те же, что и причины первого, который здесь лишь повторяется в человеческом сознании. Тот самый принцип, который в начале творения уже был предназначен стать богополагающим сознания, и здесь проходит тот же самый путь — до богополагающего, — но после того, как он уже стал принципом человеческого сознания. Как лишь в человеческом сознании происходящий этот процесс, естественно, может давать о себе знать или выражаться только через представления или выработку представлений. Эти представления — мифологические — нельзя, как в достаточной мере показал результат всех прочих гипотез, объяснить никаким иным образом: ни как изобретенные, ни как вымышленные, ни как возникшие благодаря чисто случайной путанице, вероятно, даже предшествовавшего откровения; напротив, они мыслимы лишь как необходимые произ-

ведения человеческого сознания, попавшего под власть потенций, которые в своем напряжении имеют уже не божественное, а всего только космическое значение.

Мифологические представления не приходят в сознание извне, они — создания жизненного процесса, хотя и ложного. Как в противном случае они могли бы обнаружить себя настолько переплетенными с сознанием, каковыми мы их находим, что все народы скорее согласятся на самые мучительные жертвы, чем отрекутся от этих представлений? Они также не являются чисто случайными внутренними произведениями человеческого сознания в *том* смысле, что были бы созданы какой-то *отдельной* деятельностью сознания, например фантазией. Они суть произведения самой *субстанции* сознания и потому так с ним срослись. Принцип сознания как бы поставлен обратно в его дочеловеческое отношение. Этот взгляд, который я, как полагаю, достаточно обосновал в обстоятельных лекциях по мифологии, полностью объясняет:

1) веру, которую охваченное этим процессом человечество питало к тем представлениям. Именно потому, что процесс, в котором вырабатывались эти представления, был совершенно независимым от мышления и от свободы человека и в *этом* смысле объективным, человечество должно было питать к данным представлениям совершенную веру, а также считать их объективными (как и именно поэтому сознание поначалу часто было вынуждено выражать эти представления при помощи действий, например, в служении Милитте.<sup>49</sup> Ибо если обычно действованию предшествует мышление, то эти представления *не* были делом мышления, они опережали мышление и поэтому непосредственно, до какого-либо мышления, понуждали к действию). Действующие в этом процессе силы или потенции не были лишь воображаемыми, но были самими действительными теогоническими потенциями; это была вовсе не одна только



идея Бога, как можно было бы себе представить согласно известной философии, а сами действительные, реальные, теогонические потенции, те самые, которые действовали и в природе. Этот же взгляд объясняет и

2) взаимосвязь, в которой мифологические представления, несмотря на их кажущуюся абсурдность, все же очевидно находятся с природой и ее явлениями, — взаимосвязь, столь многих склонившая рассматривать мифологию только как искусственно развитый взгляд на природу, а богов — лишь как олицетворения природных сил и явлений. Эта связь с природой, этот вид сходства, который мифологические существа выказывают с существами природы, основывается на том, что *те же самые* миропроизводящие потенции, которые действовали в природе, здесь действуют в сознании. Стало быть, эта взаимосвязь сама является естественной, а не искусственной, объяснимой, например *тем*, что в глубочайшей древности допускается своего рода философско-поэтическое исследование природы.

Благодаря такому взгляду на *процесс* возникновения мифологии как на произвольный и необходимый и для истории человечества добыт совершенно новый факт, заполняющий собой тот до сих пор абсолютно пустой отрезок, к которому не восходит никакая история, отрезок в самом широком смысле доисторического времени. Если спрашивается, что занимало человечество в ту эпоху, из которой до нас не дошло достоверных сведений ни о каком внешнем событии, то на это можно ответить: это спокойное доисторическое время было заполнено теми чрезвычайными потрясениями человеческой души и человеческого сознания, которые производили или сопровождали представления народов о богах; если собственно *внешняя* история народов, т. е. обозначаемая внешними событиями, начинается только после того, как реализовала себя мифология, то мы вполне можем прибавить, что народы предали или человечество

предалось внешней стороне истории только лишь когда оно вышло из того внутреннего процесса с готовыми и завершенными представлениями; покуда оно было занято в душе этим процессом, полностью втянуто вовнутрь, его внешние движения, к примеру странствия народов, сами определялись единственно теми внутренними представлениями, до *этих* пор человечество находилось в своего рода экстатическом состоянии, из которого оно лишь позднее выступило в трезвое, историческое. Будучи всецело связано и занято теми внутренними представлениями, человечество еще не интересовалось внешними отношениями, или эти внешние отношения, например разделения и отделения народов, определялись только внутренними состояниями.

У того теогонического процесса, который захватил все человечество, который прошел сквозь него, были свои моменты, как и у любого другого. Можно показать, что они были распределены между разными народами, как различные роли. С каждым новым, выделяющимся из человечества вообще народом этот процесс двигался на одну ступень или, по крайней мере, на полступени дальше. Разные народы, выступающие прежде всего в свете истории, параллельны различным моментам теогонического процесса, так что каждый народ словно представляет особый момент.

Поскольку мифологии разных народов являются лишь произведениями одного и того же процесса, проходящего сквозь все человечество, и возникли по тем же самым причинам, и поскольку, в частности, каждый последующий народ перенимает процесс в том месте, где он остановился в предыдущем, следовательно, что в сознании предшествующего народа было настоящим, в сознание следующего за ним, по крайней мере, было воспринято как прошлое, — *поэтому* мифологии народов, даже в остальном самых различающихся или между которыми невозможно выявить никакой внешней исторической взаимосвязи, так похожи друг на

друга; они в прямом смысле друг другу *родственны*, а не связаны между собой одной только внешней связью. А потому, чтобы объяснить бросающееся в глаза соответствие мифологий самых отличающихся народов, самых разделенных не просто в пространстве, но языком, характером, нравами и образом мысли, нет нужды допускать, как Крейцер<sup>50</sup> и другие, что мифологические представления сначала возникли среди какого-то неизвестного народа, вероятно, так называемого пранарода (что, однако, как мы показали раньше, является противоречивым понятием), от него перешли к принимаемому за таковой древнейшему из числа известных народов (быть может, к индусам, которые в последнее время некоторыми фантастами, кому затем бездумно вторят другие, вопреки всякой аналогии были вознесены до древнейшего из известных народов), от индусов к египтянам, от египтян к грекам. Мифологии разных народов отсюда сами суть лишь моменты *всеобщей* мифологии, т. е. моменты всеобщего процесса, порождающего мифологию, и рассматриваются только как таковые. Указать эти различные моменты теогонического, порождающего мифологию процесса в сменяющих друг друга мифологиях народов составляет, как мы уже знаем, подлинный предмет философии мифологии.

## Восемнадцатая лекция

Итак, теперь я перехожу к обещанному краткому изложению философии мифологии, насколько оно необходимо для обоснования философии откровения. Насчет основания мифологии я уже объяснился в общих чертах. Оно кроется в том, что человек тот принцип начала, который был в нем предназначен к покою, вновь привел в действие. Каким образом первобытный человек склоняется и словно соблазняется приведенный в нем к покою принцип опять разбудить как таковой и как это начало всякой мифологии отражается в мифологическом сознании, здесь также может быть показано лишь вкратце. Тот принцип возвращен в человеке назад в его в себе и по намерению божьему должен был быть человеку *имманентным*, а не становиться опять потенцией или возможностью другого или нового бытия. Он — то *σπέρμα τοῦ θεοῦ*, та теогоническая основа, которая должна *оставаться* в человеке. Но так как человек усматривает самого себя как свободного в отношении того принципа, то неизбежно, что последний представляется ему, как только он над этим принципом рефлектирует, как возможность, как могущее быть в *транзитивном* смысле. Однако эта возможность *сама по себе* ничего сделать не в состоянии. До действия, до последствия дело доходит только лишь когда к ней присоединяется воля.<sup>1</sup> Стало быть, в *данном* отношении, — а именно как сама по себе бессильная, — эта представляющаяся и предлагающая себя человеку возможность проявляется лишь как женская.

Это — не искусственный, а совершенно естественный взгляд на нее; но в то же время эта возможность проявляется как привлекающее, манящее к себе волю, соблазняющее ее. Поэтому данный момент сознания, в котором та возможность хотя еще и не есть нечто *большее*, чем *возможность*, но уже привлекает к себе волю, в мифологии обозначен через существо женского пола. Эта внутренняя возможность, которая, оставаясь внутри, равна сущности, а выступая наружу, становится равной случайному, тому, что *могло* быть и не быть, а теперь уже не свободно быть или не быть, но есть слепо, безвольно и в *этом* смысле необходимо, этот обреченный на падение, на переход из существенного в случайное принцип есть *Персефона* греческой мифологии — образ, который еще пифагорейцы признавали тождественным с *тем* принципом, который они определяли как *δύαδ*.<sup>2</sup> Это двойственное существо, сначала всецело внутреннее, однако после, когда оно оставило свою сущность, само подчиненное необходимости, подвергнутое процессу, есть в мифологии Персефона. Однако нельзя себе представлять, будто бы идея Персефоны одновременно с самим началом мифологии. Это начало для захваченного им врасплох сознания скрыто, оно становится ему ясным только в *конце* процесса, там, где ткань последнего уже начинает распускаться, лишь здесь тот принцип вновь *является* ему как возможность и представляется ему как Персефона — как тот самый принцип, который прошел сквозь весь процесс. А поэтому к лишь упомянутой здесь Персефоне мы опять вернемся в конце.

Поскольку эти начала мифологии, даже сама мифология, упоминаются только в связи с философией откровения, я должен был бы здесь, пожалуй, высказаться и о том рассказе Книги Бытия, который касается этого первого соблазнения человека. Однако я не мог бы высказаться по этому поводу, не ссылаясь на то состояние сознания, кото-

рое мы должны предположить как существующее в течение всего домостроительства Ветхого Завета и которому соответствует и то повествование. Но поскольку касательно состояния сознания на протяжении ветхозаветного устройства я смогу объясниться лишь позднее, то и тот рассказ Книги Бытия я здесь еще вынужден обойти стороной. Лишь на следующие три пункта данного повествования я хочу обратить внимание. А именно: 1) и тут первый проступок человека приписывается соvrращению и обольщению; 2) непосредственно доступная соблазну сторона человека изображается как женская; «...жена, — говорит Адам, — которую ты дал мне, дала мне от дерева, и я ел»;<sup>3</sup> 3) обольщающий принцип представляется как змея.<sup>4</sup> Змея, которая олицетворяет собой покой, даже вечность, будучи свернута в кольцо, действует губительно, лишь только развертывается, распрямляется. Отсюда змея вообще рассматривалась как символ той двойственной природы (той *natura ansers*), благодаря которой, когда она обращается изнутри наружу, происходит крушение. В греческих мистериях именно Зевс (бог будущего, которое без падения Персефоны вовсе не могло бы наступить) приближается к Персефоне в облике змея. Сама Персефона представляется содержащейся в неприступной крепости (недоступном месте заточения).\* Зевс приближается к ней, чтобы соvrратить ее,

\* Вопрос: не относится ли сюда же то воззрение в рассказе Гесиода<sup>5</sup> о Пандоре, согласно которому всяческие бедствия, содержащиеся в ней, вырвались наружу, едва эта женщина подняла крышку, и только Надежда осталась «ἐν ἀρρήκτοις δόμοισιν» (Е. к. 'Н. v. 85),<sup>6</sup> о которой говорится:

Ἐνδὸν ἔμεινε πίθου ὑπὸ χεῖλεσιν, οὐδέ θύραζε  
Ἐξέπτη..?<sup>7</sup>

Этот большой сосуд не был даром богов, он находился закрытым в неприступном для людей жилище. Ср.: Buttmanns Mythologus [, oder gesammelte Abhandlungen über die Sagen des Altcrthums. Berlin, 1828.] Bd I. S. 59.

выманить ее из уединения и лишить невинности, превратить в принцип, рождающий новый процесс. Ибо, выходя из своего уединения, она становится матерью бога, который, как мы увидим впоследствии, составляет первоначало и принцип этого процесса.

Привязывая начало мифологического процесса к этому первому из всех событий, к этой изначальной катастрофе человеческого сознания, мы вместе с тем провозглашаем мифологический процесс *всеобщей* судьбой, которой именно поэтому был подвластен весь человеческий род. Мифология выросла не из случайных, эмпирических предпосылок, к примеру изобретений отдельных поэтов или космогонических философов, которых позволяют себе переносить в глубочайшую древность, не из чисто случайной путаницы или чисто случайных недоразумений; ее корень уходит в тот первоначальный факт или, скорее, в тот незапамятный поступок, без которого вообще не было бы никакой истории. Ибо история как новый мир движения вовсе не могла бы начаться, если бы человек не привел заново в движение и не потряс то основание творения, посредством которого все должно было достичь покоя и вечного постоянства. Без выхода из первоначального рая не существовало бы никакой истории, поэтому тот первый шаг человека является подлинным первичным событием, только и сделавшим возможным последовательность других событий, т. е. историю.

После того как мы объяснили тот первый переход, мы обращаемся к самому процессу и его различным, но необходимым моментам или эпохам, *познать* которые можно из природы потенциалов, превращающихся здесь в последовательные, *указать* же — в действительных, выступающих в истории друг за другом мифологиях, в отношении которых таким образом можно фактически показать, что они являются лишь моментами *одного* — поступательного — процесса.

Итак, *первая эпоха* А. Допущенный процесс не может начаться по-другому, чем с исключительного господства В, беспредельно сущего, которое вновь возвысилось в сознании и во власти которого сознание именно поэтому и находится. Сознанием правит не одно только *представление* этого принципа, но сам этот принцип, сознание попало во власть самого принципа, *того* принципа, о котором мы говорили, что он есть *pius*, но именно поэтому преодоленное, лежащее в *основе* действительной природы.

Сам принцип, *вновь* выведенный из своего покоя, из своего небытия, из пределов, в которые он был заключен в человеческом сознании, теперь овладел сознанием. Этим сущность самого человека отведена назад в *начало* всей природы, даже в период *до* всякой природы. Ибо тот принцип сам по себе или в своей беспредельности, собственно говоря, *враждебен* природе, составляет противоположность всякой природы, словно и слышать ничего не желает о природе; именно потому, что в своей преодоленности он является *основанием* природы, он в своем неограниченном всемогуществе, в своем исключительном бытии есть уничтожающее всякую природу, он есть, как мы говорили, то *переднее*, *предшествующее*, то лицо Бога, которое ни один человек не может увидеть и остаться в живых, которое все конкретное словно огнем выжгло бы. В первоначальном сознании он был чисто духовным и одновременно пребывающим принципом, точкой притяжения всех остальных потенциалов, над которыми он осуществлял как бы магическую власть, магическую потому, что он при этом выступал как бездействующая воля (чистая потенция); если теперь он выходит из своего в себе, то он, напротив, отталкивает и исключает эти высшие потенции, вместо того чтобы их притягивать. Тем не менее он по-прежнему хочет утверждать себя в центральном положении, которое он, однако, имел, лишь поскольку находился в своем в себе. Выступив *из*



своего в себе, из своей латентности, он утратил свою центральную природу и должен, будучи вытолкнут из центра, стать теперь, напротив, по отношению к ближайшей высшей потенции *периферическим* или материальным (материей, ὑποκειμένον). Но этого он не хочет, он желает утверждать себя как духовный, а не признать себя лишившимся духа, что произошло бы, если бы он по отношению к высшей потенции стал *страдающим* (пассивным) или по отношению к ней материализовался бы. Таким образом возникает борьба между принципом, по-прежнему стремящимся утверждать себя *в качестве* центрального, сверхматериального, и высшей необходимостью, выталкивающей его из центра и принижающей до материи. Эта борьба в сознании представляет собой совершенно тот же самый момент, который мы должны мыслить в первоначальном *становлении* природы, или, по существу, *до* всякой природы как закладку первой основы для природы, а именно, где тот исключительный, все истребляющий принцип, в силу которого не было бы *никакой* природы, сначала разрывается и словно дробится на отдельные элементы в борьбе против стремящейся подчинить его себе высшей потенции. Однако в каждом из этих элементов продолжает жить дух первопринципа, каждый из этих элементов хочет быть центром, утвердиться *как* центр, в то время как той высшей необходимостью он полагается как периферический. Это состязание между духовностью и недуховностью, это противление первой материализации, в котором каждый элемент все еще сохраняет тенденцию к центральному положению, т. е. к духовности, эта борьба, которая еще не полагает сама *действительную* природу, но посредством которой совершается первый переход к будущей природе, есть момент возникновения *астральной* системы (Земля — лишь побежденное В, высшие звезды — еще чистое В). В этом состязании между первоначальной духовностью и ожидаемой от него мате-

риальностью из первопринципа природы ткется система мира. *Соответствующий* этому моменту истории возникновения природы момент *мифологического* сознания есть та астральная религия, которая всеми бесспорно признана первой и древнейшей религией человеческого рода и которую я также называю *сабеизмом*<sup>8</sup> (*Zabismus*), от «саба» (*Zaba*) — воинства и в особенности небесного воинства. Ошибались, и, по сути дела, уже данное выражение «небесное воинство», — которое впоследствии идентифицируется с понятием царства духов, озаряющего трон величайшего, небесного царя, — уже истинное значение данного выражения показывает, что ошибались, допуская, что то самое древнее почитание касалось небесных тел как таковых, а именно телесного в звездах. Телесное в звездах является не астральным, но по отношению к нему чем-то случайным, астральное старше всякой конкретной, телесной формы, в которой светила, со своей стороны, могут являться. Копая землю, я в ней наталкиваюсь на [материальные] тела; но все они не являются *светилом*, последнее сверхтелесно. То первое почитание касалось только астрального, духовного, собственно светила в них, всем им присущего основания сидерического движения,<sup>9</sup> оно, следовательно, также не относилось к чувственно ощущаемым благотворным воздействиям, например Солнца, как по обыкновению хотели объяснить ту религию — якобы психологически, по существу же совершенно внешне. Но к тому основанию небесного движения, к тому чисто астральному в небесных явлениях древнейшие люди не могли вознестись ни с помощью непосредственного чувственного ощущения, ни посредством *мысли*; а посему ту религию нельзя объяснить, не допуская, что древнейшие люди, почитание которых касалось, собственно, живущего в целом *духа*, неразрывного в мнимо противоречащих движениях неба единого, что эти люди при помощи внутреннего и необходимого движения *самого*

*своего сознания* были помещены и как бы погружены в существо самого астрального движения, что они отделились *самому* тому сидерическому принципу. С этим согласуется жизнь и, я бы сказал, поведение древнейших людей, ибо о *народах* здесь речь еще не идет, человечество пока не разделено на народы. Однако все, что мы еще в состоянии узнать об этой доисторической жизни сквозь густой туман древних времен, убеждает нас в том, что жизнь этих людей не была привязана к постоянному местожительству, но что они вели, подобно звездам, блуждающий, бродячий, одним словом, кочевой образ жизни. Та самая необходимость, которая направляла их дух на сидерическое и которая постольку была законом их *сознания*, одновременно являлась законом их *жизни*, и, с другой стороны, можно сказать: в звездах, этих кочевниках неба, в их однообразном, подверженном лишь незначительным переменам движении сквозь *эфира пустыню* (выражаясь языком Пиндара<sup>10</sup>) то человечество видело лишь высший прототип своей собственной жизни. Место истинного Бога для сознания занял тот *царь неба*, в котором оно имело всего только одну сторону истинного Бога (и даже ее не в ее в себе, в ее истине), но которого оно лишь тем более удерживало, с тем чтобы Бог не пропал для него совсем. Разумеется, в известном смысле можно сказать, что древнейшая религия человечества была монотеизмом (поскольку она во всяком случае не была политеизмом, а относилась только к одному принципу), однако под ним не следует понимать монотеизм в подлинном смысле — монотеизм, в какой мере он одновременно включает в себя понятие или сознание истинного Бога. Этот бог был односторонне единым, именно поэтому в дальнейшем подвергнутым разрушению; тот монотеизм может называться так лишь относительно, только в противоположность более позднему, сформировавшемуся в результате его разрушения политеизму. Но именно этот единый бог держал доисто-

рических людей вместе и неразделенными. Он был общим богом человечества, пока не наступило время кризиса и разделения человечества на народы.

Таким образом, — если вернуться сейчас к нашему обзору, — первая эпоха А. Исключительное — хотя, впрочем, в этой исключительности уже оспариваемое, однако еще не преодоленное — господство слепого, вне себя сущего принципа природы (где В, хотя уже в противоречии с высшей потенцией, все еще удерживается).

Теперь *вторая эпоха В*. Действительное подчинение данного принципа ближайшей высшей потенции, а именно когда он делает себя хотя и только лишь доступным (*obnoxium*<sup>11</sup>), но все же преодолимым для нее. Я прошу *вас* четко различать это: «только лишь преодолимым», вместе с чем, следовательно, еще не положено никакого действительного преодоления. *До* этого подчинения тот сидерический принцип являлся сознанию, которое уже находилось в круге необходимых и произвольных представлений, как *мужской*, как Уран — *владыка* неба. Однако, клонясь в сторону пассивности, делая себя доступным для высшей потенции, предоставляя себя ей, по крайней мере, как материю *возможного* преодоления — овнутрения (*Verinnerlichung*), именно этот принцип переходит в *женский*, посредством не искусственного, но совершенно естественного перехода представления. Это, стало быть, момент, в котором царь неба становится царицей неба — Уранией. Значит, в идее Урании *имеется* переход, закладка первой *основы* для мифологии; ибо сабеизм сам по себе еще немифологичен. Мифология возникает только благодаря последовательному политеизму, и в нем главным образом заключается дело при объяснении. Хотя тот царь неба уже составляет первое звено будущей последовательности богов, но он еще не положен *как* таковое. Одно звено само по себе еще не образует никакой последовательности. В ряде, кото-

рый я выражу через А+В+С, А является первым звеном, однако оно положено как *такое* только лишь когда присоединяется В. Таким образом, то же самое имеет силу и по отношению к сабеизму, который сам по себе еще есть неисторическая религия и именно поэтому также религия самого еще неисторического (доисторического) человечества. Уранией же впервые опосредуется переход к действительной последовательности, т. е. опосредуется то, что за первым богом следует второй, с которым мы сейчас ближе познакомимся. Поэтому мы обнаруживаем данный переход как раз в сознании самых ранних, т. е. в первую очередь являющихся в истории, *народов*, у которых вместе с тем старый, еще духовный сабеизм уже склоняется к почитанию материальных звезд, стало быть, начинает материализоваться. У *персов* еще сохранена память о древнейшей религии, поскольку они, как говорит Геродот,<sup>12</sup> почитают все вращение неба в целом, т. е. царящего в нем духа, как наивысшего бога, но помимо этого оказывают почитание Солнцу, Луне и уже стихиям (которые суть материализованное астральное), — «однако к тому же они научились, — говорит Геродот, — приносить жертвы и Урании». Это, следовательно, было чем-то добавившимся к их древнейшей религии, Геродот таким образом подтверждает место, определенное Урании, она обозначает первое выхождение из сабеизма. Кроме персов Уранию чтят преимущественно *ассирийцы*, или *вавилоняне* (по предположению древнейший исторический народ), затем *аравитяне* (как их называет Геродот, т. е. жители счастливой Аравии, уже перешедшие от кочевой жизни к оседлости). Вавилонянами она почитается под именем Милитты.

С появлением Урании, которая, как было сказано, есть будто смягчившийся, ставший податливым, превратившийся в женщину первый бог, с появлением этого первого женского божества вторая потенция уже укоренилась в созна-

нии; ведь превращение первого бога в женщину как раз и является предзнаменованием пришествия второго.

А поэтому одновременно с Уранией появляется второй бог, соответствующий нашему А<sup>2</sup>. Его *пришествие* можно обнаружить еще у вавилонян во всеобщем обычае крайне загадочной и едва ли понятной природы, о котором упоминает главным образом Геродот. Дело в том, что в этой глубокой древности, как, в частности, в Ветхом Завете, переход сознания от одного бога, с которым оно прежде было исключительно связано, к *новому* или *другому* богу обычно также представляется как прелюбодеяние (всякое исключительное отношение мыслится как брак). Но в Вавилоне, в силу всеобщего государственного закона, каждая женщина, чтобы посвятить себя Милитте, т. е. чтобы засвидетельствовать свою преданность Урании и, таким образом, положенному вместе с ней второму богу, должна была совершить торжественное, публичное прелюбодеяние в храме Милитты. У аравитян второй, относительно более высокий и по сравнению с материализованной Уранией духовный бог ближе определен как *сын* Урании. Геродот уже *здесь* называет этого бога Дионисом. Я также буду употреблять для этого бога данное имя, однако как общее, не имея при этом в виду греческого Диониса, хотя, разумеется, именно эта *всеобщая* (и поэтому *общая* всем народам) потенция в конце концов выступает и в греческом Дионисе. Дионис — греческое имя *того* бога, который иным известен только как Бахус, под каким именем его знали преимущественно римляне. Надо, однако, остерегаться примешивать сюда обычные представления, связанные с этим латинским именем посредством всевозможных злоупотреблений. Дионис для нас прежде всего и есть бог, который соответствует нашей второй потенции и единственным назначением которого является преодоление того первого, дикого, полагающего человека вне себя, отчуждающего самого себя принципа, вы-

вод сознания из-под власти этого принципа. Постольку он является *освобождающим* богом, как я его еще буду называть впоследствии. Между тем этот бог может исполнять свою работу в сознании лишь *последовательно*. Поэтому его отношение к тому не сразу и не одним махом, а лишь постепенно преодолимому принципу в каждом из следующих друг за другом моментов другое и отличное. Отсюда можно объяснить себе часто весьма различные представления того же самого бога — так называемые противоречия мифологии. Бог всегда один и тот же, но способ его явления в разных моментах разный. Бог, который соответствует нашему  $A^2$ , в том моменте, когда он только лишь родился на свет, еще *не действует*, когда он только-только *существует*, другой, чем в следующем моменте, когда он только что *начал* действовать, и чем в еще более позднем, когда он оказал свое действие, уже полностью одолел противоположность. Время Урании — это время пока еще мирного, бездельного совместного существования двух божеств, как в этом можно удостовериться особенно у аравитян благодаря определенному свидетельству Геродота. Но назначение освобождающего бога состоит в том, чтобы действительно преодолеть противостоящий принцип, т. е. привести его назад в его в себе и таким образом вновь сделать основой истине *человеческого* сознания. И потому Дионис главным образом есть бог действительно человеческой жизни в противоположность дикой, бродячей жизни в самую раннюю эпоху; даже имя его, согласно самой вероятной этимологии, означает не что иное, как господина человека, т. е. действительно человеческой жизни. Между тем человеческое сознание все еще связано с тем первым принципом, оно даже *должно* держаться за него, потому что этот принцип все-таки в конце концов есть полагающий бога и потому что для сознания к нему на самом деле *привязывается* бог. Ни в коем случае не требуется отказаться от данного принципа *аб-*

*солютно*, совершенно, требуется лишь отказаться от него как *реального*, как *вне себя* сущего. Однако сознание боится, что вместе с реальностью этого принципа для него исчезнет и сам бог и поэтому пытается утвердить эту реальность вопреки более высокому богу. Таким образом возникает, следовательно, новая,

*третья эпоха С* — эпоха борьбы между теперь уже в общем сломленным и ставшим преодолемым слепым принципом и возвращающей его назад в его в себе потенцией. А так как эта борьба, составляющая содержание третьей эпохи, сама в свою очередь может продвигаться вперед, лишь минуя определенные моменты, то отсюда проистекают новые подразделения.

*Отдельные* моменты, различимые в этом третьем периоде мифологического процесса, суть следующие.

*Первый момент*, когда сознание абсолютно сопротивляется воздействию освобождающего бога, когда именно поэтому принцип, ставший в предыдущем моменте податливым, поднимается вновь — а именно против теперь *действующего* более высокого бога. Он стал податливым или женским только по отношению к еще *не* действовавшему. А в каждом новом подъеме данный принцип опять проявляется как мужской.

Этот момент сознания, таким образом, обозначен богом, все еще настаивающим на своей исключительности, непреклонным, неподвижным, отклоняющим всякий порыв более высокой потенции и, напротив, все более окостеневающим в своей замкнутости. Этот суровый, все еще неблагоприятный к свободе бог есть бог *вслед за тем* выступающих в истории и мифологическом процессе народов; *финикийцев, тирийцев, карфагенян*, равно как и хананских народностей; у финикийцев — Ваал (= Владыка) — первоначально имя Урана, царя неба, однако бог настоящего момента *есть* этот царь во второй форме, где он хотя



еще и не признает другого бога, не позволяет ему оказывать никакого воздействия, но все же уже имеет его *рядом с собой*. У хананеев он точно так же зовется Молох, Царь. В греческой мифологии, в которой данный бог является лишь прошлым, он встречается как Кронос. Таким образом, этот бог еще совершенно не хочет *действительно* допускать более высокого, освобождающего. Последний же — освобождающий — проявляется, как *вы* уже можете догадаться исходя из прежних общих разъяснений, только в *той* степени как бог, он есть господь только в той мере, в какой он действительно преодолел противостоящий ему принцип, ибо лишь в преодоленном он осуществляется как бог. Стало быть, пока для него первый бог, которого мы сейчас также можем назвать реальным, абсолютно недоступен, до тех пор он может проявляться не *как* бог, а только как непонятное промежуточное существо между богом и человеком. Он проявляется как бог в сокрытости, в отрицании, унижении, ему еще предстоит завоевать себе божество. В качестве такового промежуточного существа мы его действительно находим в мифологии финикийцев, а именно в облике финикийского Геракла, на языке самих финикийцев — Мелькарта. Отсюда — а именно от материальной передачи финикийской идеи Геракла или, беря выше, от этого момента сознания — происходит само греческое представление о Геракле. Геракл является как бы предшественником, он есть раннее проявление Диониса. Финикийский Геракл — это вне своего божества положенный Сын, Кронос — ложный бог, заместивший *истинного* Отца и исключаяющий его теперь всецело из сознания. Кронос есть вновь возбужденный человеком исключительный принцип, который как Кронос хотя и не исключает более Сына из бытия (ибо это для него уже пройденный этап в предыдущем моменте), однако не дает ему *действовать*, удерживает его от *царствования*, т. е. от божества, к кото-

рому, следовательно, Сын находится не столько в отношении Сына, сколько *раба*, точно так же как Мессия Ветхого Завета проявляется не как Сын, а только как *раб* божий, который страдает и терпит. Геракл в этом отношении изнурен, обременен работой и страданиями, впрочем, беспрестанно борется и в особенности благоволит человечеству. Таким он выступает в финикийской мифологии, которая помимо центрального бога, господствующего Ваала, не знала никакого другого высшего существа, кроме Мелькарта. В греческой мифологии эта идея развита дальше, ведь там Геракл в конце концов действительно преобразуется в бога, после того как он преодолел в себе смертность, которой был наделен.

Как прежде за непоколебимой исключительностью небесного царя следовал момент, когда последний отказывался от нее, когда он смягчался и превращался в женщину, так и здесь в сознании совершается переход от сурового господства замкнутого Кроноса через подобное вторичное превращение в женщину принципа, по ходу дела определенного к образу Кроноса. Кронос, как и Уран, становится женщиной.

А вместе с этим положен новый, *второй момент* нашего третьего периода С, который именно поэтому приходится на сознание новых народов и, например, в мифологии финикийских народов еще не встречается. Этот женский облик, в который для сознания теперь переходит Кронос точно так же, как прежде Уран, представлен Кибелой, которая сначала появилась у *фригийского* или фригийско-фракийского племени, а позднее поклонение ей было перенесено и в греческие земли, а также распространено до самого Рима, где Кибела, однако, всегда оставалась *religio peregrina*.<sup>13</sup> У греков и римлян хорошо различается то, что является самобытным продуктом их собственного мифологического развития и что пришло к ним извне. Именно поэтому

нельзя позволять, чтобы сросшиеся со всем их бытием мифологические идеи подводились к ним *также* извне, к примеру от египтян.

Стало быть, как в предшествующем моменте Урания относится к Урану, так теперь Кибела относится к Кроносу. Как в появлении Урании была заложена *первая* основа для мифологии, так появлением Кибелы закладывается вторая.

Благодаря Урании мифологический процесс только и стал *возможным* в своей последовательности, вместе с Кибелой он становится *действительным*. Первая была переходом к возможному, последняя является переходом к *действительному* процессу, который составляет *третий момент* нашего третьего периода (С). Только здесь мифология возникает окончательно; на этот момент продвижения вперед выпадают три мифологии: а) египетская, б) индийская, с) греческая. Чтобы показать, каким образом и они вновь относятся между собой как моменты, я должен вставить здесь некоторые общие замечания.

Уже из прежнего обзора *вы* могли заключить, что принцип, согласно которому продвигается вперед мифология, есть принцип последовательного выступления бывших в первоначальном сознании объединенными потенций, которые вновь объединяются лишь постепенно. Сначала над сознанием обладала исключительным господством только одна потенция — Уран. Эта первая, вначале исключительная, никакой другой наряду с собой не приемлющая потенция впоследствии допустила *вторую*, предназначенную к тому, чтобы преодолеть первую. Это допущение является первой победой над исключительностью В, первым принижением его до основы, стало быть, первым основанием, *катаβολή*,<sup>14</sup> как я стану его называть. Исключительное *господство* одного принципа было представлено в первоначальной религии — сабеизме. С этого момента вплоть до момента второго *катаβολή*, когда первый принцип стано-

вится предметом уже не просто возможного, но действительного преодоления, следовательно, вплоть до Кибелы или того момента, который представлен этим вторым женским божеством, мы были заняты только двумя принципами. Теперь же дело дошло до *действительного* преодоления; а в том отношении, в каком начальный принцип, являющийся причиной всего напряжения, возвращается в его в себе, он также вновь преобразуется в полагающее — как бы в престол и трон — того высшего, которое, собственно, должно быть, третьей потенции, которой, собственно, *надлежит* быть. Отныне мы, таким образом, имеем дело с тремя потенциями, т. е. с всеполнотой, с тотальностью потенций. Прежде чем мы более детально углубимся в дальнейшую борьбу, в борьбу действительного преодоления, мы хотим высказать еще то общее положение, что весь мифологический процесс вращается только вокруг трех потенций. Они есть *существенное* в процессе, все остальное более или менее случайно. Они суть подлинные *причины*, причиняющие принципы процесса, а поскольку сознанию они являются как боги, то *эти*, как было сказано, лишь последовательно входящие в сознание боги есть поистине *причиняющие, существенные*. Мифология — это не что иное, как последовательное пришествие *этих* богов.

В нашем первом периоде, или эпохе = А, господствовал только один исключительный бог, наш второй период = В является временем пришествия второго, это — период хотя еще и не действия, однако *рождения* Диониса. Наш третий период = С есть период *действия* второй потенции, следовательно, переход к *пришествию* третьей. Третья потенция, Дух, может явиться, лишь если недуховное первой потенции полностью приведено к выдыханию. Но в этом периоде = С суровый бог Кронос сначала еще отклоняет всякое воздействие второй потенции, здесь, стало быть, третья еще не может *явиться*, здесь вторая добивается

только лишь того, что противящийся принцип соглашается на *действительное* преодоление. Окончание этого периода — Кибела. Теперь, таким образом, начинается *четвертый период* = D, период действительного преодоления; последний может быть назван периодом *пришествия* третьей потенции.

Из предыдущего явствует, что и в этом (мифологическом) процессе потенции суть *истинные*, собственно *действующие* причины. Первая — тормозящая, противодействующая, вторая — собственно действующая, третья — стимулирующая причина всего процесса. А теперь от собственно *действующих* потенций мы должны четко отличить другой род богов, которых я буду называть *материальными* и относительно которых я заранее замечу, что они в процессе есть лишь акцидентальные, возникающие попутно и поэтому только порожденные боги ( $\theta\epsilon\omicron\iota \gamma\epsilon\nu\nu\eta\tau\omicron\iota$ <sup>15</sup>). А именно с этим дело обстоит так. В первом периоде, когда исключительный принцип хотя и хочет по-прежнему утверждать свое центральное положение, но не может, в этой борьбе между материальностью и имматериальностью, предшествующей полному подчинению или *катаβολή* этого принципа, данный принцип, как мы говорили, разрывается для сознания на многие элементы. Из этого разрыва или из этого первого ломания единого возникают сидерические боги древнейшего сознания. Эти астральные или, как обычно говорят, звездные боги являются, однако, лишь *материальными*, т. е. *вызванными*. Они — первые среди лишь материальных богов. В следующем за ним периоде, когда подчинение первого принципа более высокой потенции теперь уже определенно имеет место, как вы знаете, Урания (которая, однако, есть только другая форма Урана) и Дионис (бог, благодаря Урании впервые вступивший в бытие) суть два единственно действующих бога, как и Геродот недвусмысленно говорит об аравитянах, что они принимают за бога то-

лько Уранию и Диониса. Материальные боги, встречающиеся в этом периоде сознания, есть разве что оставшиеся ему от первого периода звездные боги, однако которые теперь уже все более переходят в материальность и идентифицируются для сознания с материальными звездами или даже стихиями.

В идущем вслед третьем периоде, к которому относится мифология финикийцев, карфагенян и др., только Кронос и Геракл (который теперь есть  $A^2$  или Дионис в еще не узнаваемой и рабской форме, Дионис в унижении, как Кронос в свою очередь есть лишь Уран в уже более определенном виде) выступают как действующие боги. Кронос сам неорганичен, есть бог, соответствующий неорганической эпохе природы. В качестве особых предметов своего рода религиозного почитания здесь имеются только неорганические массы. До живого Кронос дойти не позволяет. Религия спустилась с небес — из области всеобщего — в конкретное, на землю. Даже греки, эллины, кажется, прошли через эту неорганическую эпоху, хотя и не *как* эллины, ибо эллинами они стали только вместе со свойственной им мифологией, однако именно пока они не выделились и не заявили себя как эллины. Ведь к этой доэллинской эпохе относится воспоминание о λίθοις ἀργοῖς,<sup>16</sup> как говорит Павсаний,<sup>17</sup> т. е. почитанию, оказываемом необработанным, нетесаным камням. В остальном человеческом роде от этого времени не осталось ничего, кроме так называемого фетишизма, под которым понимается как раз тупое почитание грубых, либо неорганических, либо, по крайней мере, неживых тел, например камней, птичьих когтей, перьев и подобных предметов, так как тупо всякое почитание, если ушел в прошлое *тот* момент сознания, в котором оно было естественным и необходимым и постольку имело определенный смысл. Бессмысленно также то почитание, которое индус оказывает своим идолам. Будучи далеким от того, чтобы рассматривать фетишизм как древнейшую религию на том основании,

что она кажется самой примитивной, — что ныне является излюбленным мнением многих авторов, — [я придерживаюсь позиции, что как] явствует из этого замечания, фетишизм, напротив, ведет свое начало только от этого момента.

В следующем за этим моменте, когда Кибела — превратившийся в женщину Кронос — и Дионис, по отношению к которому та высокомерная власть исключительного бытия смягчилась, вновь в сознании одни противостоят друг другу (впрочем, и здесь Дионис все еще выступает лишь как промежуточное существо, как  $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$ ,<sup>18</sup> ибо действительным богом он является только лишь когда он *действительно* преодолел противостоящее), — в этом моменте, стало быть, когда, как раньше Урания, так теперь Кибела и Дионис одни противостоят друг другу как два единственно *действующих* бога, *по-прежнему* не положено никаких новых материальных богов, потому что последние будут происходить только по мере того, как противостоящий принцип будет преобразовываться и преодолеваться Дионисом; однако же Кибела уже сейчас называется Великой *матерью* богов, magna deum mater, а именно будущих материальных богов, которые появляются сразу же, едва начинается процесс *действительного* преодоления, так как здесь они есть не что иное, как симптомы или проявления действительного последовательного *растворения* того реального бога, который, пусть не без сопротивления, но все же все более отступает в свое в себе, т. е. вновь одухотворяется. Мир *этих* многих богов, по существу, есть положенное и произведенное благодаря Дионису множество богов, в котором теперь является преодоленный и преобразованный исключительный принцип, это — дионисийский мир. Я говорю: *множество богов*, последнее необходимо четко отличать от многобожия. Материальные боги каждого момента образуют лишь множество богов, лишь синхронный политеизм; только духовные или причиняющие боги составляют содержа-

ние настоящего многобожия, а именно последовательного политеизма: последовательного, ибо, например, от *начала*, следовательно, от Урана *до* Кибелы, по сути дела, *господствует* реальный бог, господство идеального, одухотворяющего бога — Диониса — продолжается вплоть до конца процесса, а возникшим в этом конце и теперь имеющимся миром или множеством в заключение правит третья потенция, или третий среди следующих друг за другом богов. В этих трех потенциях состоит цель, эзотерическое, настоящий смысл, именно поэтому также подлинная тайна мифологии. Этим эзотерическим смыслом мифологии, до которого сама она добирается только, как мы увидим, в своем завершении, *мы*, собственно, обладаем уже заранее, потому что стоим вне мифологии на философской точке зрения. *Мы* только что усмотрели в мифологии три великие потенции, или причины. Однако в действительном развитии мы дошли всего лишь до того пункта, когда вторая причина, или потенция, только-только действительно становится *господином* первого исключительного принципа. Но в том отношении, в каком вторая потенция *действительно* — посредством действительного преодоления — подчиняет себе первую, первая вместе с тем вновь обращается в точку притяжения или, как мы говорили ранее, в *полагающее* третьей. Поэтому с данного момента, т. е. с Кибелы, в игру вступает и третья потенция. Если начиная отсюда процесс, однако, все еще проходит различные моменты и если каждому из этих моментов соответствует особенная мифология, то эти мифологии уже не смогут различаться элементами, а именно самими потенциями. Начиная отсюда всякая мифология должна содержать в себе *все* потенции. Как, следовательно, еще могут различаться разные мифологии и, в особенности, благодаря чему здесь, несмотря на это, все еще может мыслиться отношение последовательности между ними? Остается лишь та возможность, что хотя в каждой



мифологии самой по себе имеется всеполнота потенциалов, тем не менее эта всеполнота в свою очередь проявляется как различная сообразно тому, главенствует в ней один из двух противоположных принципов или ни один из них, но третий. Ибо и в периоде *действительного* преодоления первый принцип все еще может удерживать равновесие со второй потенцией, даже вначале он еще будет иметь перевес. Может наступить второй момент, когда первая потенция как бы полностью пересилена и уже есть *ничто* по сравнению со второй; может наступить третий момент, когда третья потенция, вступающая между ними, вновь предоставляет первой ее право, восстанавливает ее в ее праве быть в себе (An-sich), глубочайшей основой и корнем всего религиозного сознания. Только это последнее единство могло бы быть совершенно успокоившимся, на котором именно поэтому процесс был бы в состоянии остановиться.

Итак, в том последнем периоде = D, где дело состоит в *действительном* преодолении, последней борьбе, где встречаются все потенции, были бы возможны еще три момента и три мифологии, каждая из которых содержит *все* элементы. Три в *этом* смысле полные мифологии в действительности представляются как египетская, индийская и греческая (ибо древнеиталийская, латинская и даже этруская мифологии являются лишь аналогами греческой, как это явствует уже из того, что они имеют предпосылкой одинаковое прошлое — пеласгианское). Среди же названных трех мифологий египетская в самом деле та, в которой еще продолжается ожесточеннейшая борьба против слепого принципа, в которой именно поэтому сам этот принцип, хотя и пораженный, в последний раз как бы напрягает и мобилизует всю свою силу. Принцип, вокруг которого все вращается в египетской мифологии, — это Тифон. Он по-прежнему обладает природой все истребляющего и словно опаляющего принципа, не расположенного к разделенному

бытию, свободной, раздельной и поэтому в особенности органической жизни, что здесь, естественно, не может быть доказано обстоятельно, но в чем в силах самостоятельно убедиться каждый, кто захочет просмотреть хотя бы, например, «De Iside et Osiride»<sup>19</sup> Плутарха. Вся египетская мифология есть не что иное, как борьба со смертью агонизирующего реального принципа. Ему противостоит (как бы как благое, лучшее божество) Осирис; однако в начале еще настолько неясно, на чьей стороне победа, что сознание, запутавшись в этом, воспринимает данную борьбу то как *разрывание* Тифона, то как растерзание Осириса. В самом деле, только с появлением третьей потенции — Гра, — которого Плутарх на основании египетских свидетельств и в точном соответствии с *нашими* определениями третьей потенции называет τὸν ὠρισμένον καὶ τέλειον,<sup>20</sup> полностью завершенным, Тифон совершенно побежден. Четвертым образом египетской мифологии является Исида, которая есть не что иное, как само преданное богу, соединенное с ним узами брака сознание, каковое, пребывая в сомнении и страхе между Тифоном и Осирисом, успокаивается только благодаря рождению Гóра, ее сына. Ибо сознание не может отречься от реального бога как такового, за это ведь оно получит духовного. В конце египетской мифологии как три великие потенции, как ее собственно причиняющие боги остаются: во-первых, Тифон, который, однако, поскольку он теперь всецело подчинен более высокой потенции, полностью обращен благодаря Осирису, сам становится Осирисом, Тифоном он является только в противоположность Осирису, а после того как последний осуществил себя в нем, он сам есть *Осирис*, и только как такой обращенный в Осириса Тифон он невидим, является повелителем невидимого царства, подземного мира, в свое в себе отступившим богом; вторая великая потенция — это сам Осирис, являющийся причиной данного обращения Тифона, действующим, чисто

*сущим* богом; третью составляет Гор, который есть как дух действительный бог, который должен быть, в рождении которого дело заключалось во всем процессе. Таковы, стало быть, причиняющие или, как я их еще могу назвать, формальные боги египетской мифологии, от которых следует четко отличать лишь акцидентальных, возникающих попутно, материальных. Эти материальные боги возникают как раз только благодаря самой борьбе и в самой борьбе; они — словно еще вздрагивающие члены, на которые разрывается единый бог, сопротивляющийся преодолению, приведению назад во себе. Эти материальные боги египетской мифологии суть, как известно, *животные духи, животные боги*, которых следует трактовать не иначе, как прежних звездных духов или звездных богов. Эти материальные боги египетского сознания являются животными духами с той же необходимостью, с какой в соответствующем конце природного процесса, в определенном моменте в ряду природных существ, выступают *животные*. Животные, которых ни один глубоко мыслящий человек не может рассматривать в природе без известной боязни, суть не что иное, как проявления начинающего становиться *духовным* слепого природного духа.\* Как слепой во всей неорганической природе природный дух в определенном периоде, который ведь можно познать геогностически,<sup>21</sup> становится *животным духом* и словно основывает теперь собственное царство (царство животных), так и Тифон египетской мифологии является только возвысившимся до ступени животного духа принципом самой природы, а поэтому материальные формы, происходящие от его раздробления или расчлене-

\* Животный мир, однако, есть также та сфера природы, где она как бы насмехается над преодоленным В (издевается над ним), где последнее наряду с духовностью и исполненностью смысла, в которые оно облачено, сначала является в своей собственной бессмысленности. Высшая ирония природы в животном царстве.

ния (διαμελίσμός,<sup>22</sup> как это определенно называется), от этого его разделения на отдельные члены, могут быть только фигурами животных.

Индийская мифология кажется полной противоположностью египетской. Если в последней сознание еще придерживается реального принципа, со страданием, даже со слезами наблюдает, как он все больше растворяется и преобразуется в духовный, если египетское сознание все еще придерживается того центра, вокруг которого, ведь, по существу, все вращается и который должен удерживаться, с тем чтобы сам процесс не утратил своего *смысла* и своего теогонического значения, то индийское сознание, наоборот, абсолютно эксцентрично, предалось совершенному упоению, как бы потеряло всякое самообладание. В индийском сознании тот принцип начала, который составляет основу и опору всего процесса, полностью преодолен и уничтожен более высокой потенцией. Потенция, соответствующая в индийском сознании тому принципу начала, есть *Брама*, который, однако, к удивлению всех тех, кто знает лишь *внешнюю* историю мифологии и именно поэтому умеет связывать ее явления лишь внешне, в самой Индии полностью забыт, в крайнем случае, почитается безобразно и вне храма; он — бог абсолютного прошлого, не в том смысле, в каком Тифон египетской мифологии также является богом прошлого (как Осирис — настоящего, Гор — приближающегося будущего), а именно не так, что он и сейчас, отступив в невидимое, скрытое, все еще был бы храним как глубочайшая основа религиозного сознания, почитался с благоговением, чтился бы и умиротворялся при помощи беспрестанных жертвоприношений, как это происходит с Тифоном, — Брама в индийской народной вере не пользуется никаким видом почитания, он словно исчез из сознания, есть только *бывший* бог, находящийся вне всякой связи с настоящим. Вместо него в сознании обладает исключитель-

рым господством второй бог — Шива, который как бог *разрушения*, а именно полного разрушения Браммы, совершенно неограниченным и как бы безжалостным действием вызывает полный распад религиозного сознания. В индийском сознании, правда, встречается и третья потенция, потенция благоразумия, потенция, действующая как дух, в образе третьего индийского божества — Вишну. Но: 1) эти три божества (Брама, Шива, Вишну) для индийского сознания не связываются в единство, как три египетских бога в конце концов объединяются в *одном* великом сознании; 2) хотя Вишну имеет своих собственных приверженцев и почитателей, однако как шиваиты ничего не хотят знать о Вишну, так и приверженцы Вишну, напротив, исключают Шиву; если простой народ всецело предался самому слепому шиваизму, то высшие и облагороженные наукой классы являются такими же частными сторонниками Вишну, и именно потому, что последний в индийском сознании сам потерял свою истинную предпосылку (Браму и Шиву) или исключает ее, вместо того чтобы вбирать в себя, индийское сознание не могло утвердиться на высоте этой духовной потенции, оно уклоняется отсюда в сторону [слагания] голых басен; возникают легенды об инкарнациях Вишну, которые, по сути дела, уже вовсе не относятся к мифологии и являются более или менее вымыслами. Главным образом в одной из этих инкарнаций он почитается как Кришна; все это учение о Кришне более не составляет подлинный и естественный продукт мифологии или мифологического процесса; на самом деле оно — лишь плод пустого и безудержного воображения. Я не говорю об индийском буддизме, который я отчасти как нечто собственно индийскому чуждое, отчасти как [произошедшее] изначально из реакции против мифологического процесса, стало быть, как продукт антимифологической тенденции, с древнейших времен проходящей сквозь мифологические явления, не могу здесь втягивать в

рассмотрение, а поэтому ограничусь замечанием, что как буддизм, так и мистицизм (который следует рассматривать как вторую сторону индийского духа и как средство, с помощью которого он произвольно пытался спастись от грозящего распада всего религиозного сознания), что и тот и другой служат лишь тому, чтобы окончательно запутать несчастное индийское сознание.

Однако приведенным назад в истинную середину сознание выступает в греческой мифологии, которая не отказывается совершенно от погибающего бога, но одновременно сохраняет его как духовного и, таким образом, достигает подлинного завершения. В индийском сознании мифологический процесс тоже переживает кризис, но не кризис восстановления, а кризис разрушения, отсюда Шива является лишь как ужасный разрушитель, а не как умиротворитель сурового, недоброжелательного бога, не как освободитель, подобно греческому Дионису. Кризис здесь заканчивается разложением, и поэтому мы тут не видим, чтобы в сознании оставался собственный результат мифологического процесса, но, как только последний завершен, индийским сознанием овладевают представления иного рода; место истинной, естественной порожденной мифологии здесь на самом деле занимает мифология выдуманная, басня о Вишну и его воплощениях, или возникает то преувеличенное стремление к единству, в котором обнаруживается как раз полностью погибшее благодаря индийской мифологии и разрушенное ею сознание единства, каковое [сознание] в греческой мифологии было, напротив, сохранено. В последней сознание в конечном моменте вместе с тем еще хранит моменты своего прошлого, в то время как в индийском сознании целое мифологии переходит в состояние распада, оставляющего в народном сознании лишь отдельные моменты без органического единства, тогда как высшие органы индийского сознания охватывает полное отчаяние абсолютного нигилиз-

ма, которого они пытаются избежать с помощью доходящего до безумия усилия без всякого опосредования овладеть высшим духовным единством, опосредуемым для греков самой мифологией.

Внутреннее разрушение внешне выражается в искаженности индийских богов; характером же греческих является красота. Мы можем сказать, что греческие боги для сознания, плавно и закономерно освобождающегося от власти реального принципа, возникают как своего рода блаженные видения, в которых он — реальный принцип — хотя и исчезает, однако в своем исчезновении и растворении еще содействует тому, чтобы сообщить возникающим формам реальность, определенность, благодаря которым греческие боги являются представителями необходимых, вечных, пребывающих, а не лишь преходящих моментов (понятий). Греческая мифология — это спокойная смерть, настоящая эвтаназия реального принципа, который в своей кончине и гибели оставляет вместо себя мир прекрасных и чарующих явлений. Ведь греческие боги также есть не более чем явления (как и материальных богов вообще мы объяснили только как сопутствующее, акцидентальное явление процесса; существенное суть потенции, множество богов — лишь порождение). Греческие боги не есть тела, у них нет плоти и крови, как у действительных людей, они есть, как если бы они были существами *чистого* воображения, и все же для сознания они имеют самое реальное значение, являются действительными существами, потому что происходят из реального процесса. Все животное исчезло; эти боги, несмотря на то что их минует человеческая участь, суть вполне человекоподобные существа; они представляют в истории мифологического процесса тот момент в истории природы, в котором принцип природы после страшной борьбы в животном царстве умирает в человеке спокойной, восхитительной, поистине обожествляющей смертью, так ска-

зять, примиряющей смертью для всей природы, ибо только в человеке вся природа примирена.

Нашей задачей здесь не является входить во всю систему материальных богов греческой мифологии. Нас интересует только *значение, смысл* мифологии. А этот смысл мифологии в то же время есть ее тайна, и эта тайна кроется в причиняющих богах. Но после всего вышеизложенного нетрудно осознать, что *в* том самом моменте, в котором реальный принцип, составляющий причину напряжения, полностью умирает, *причиняющие* потенции, только этим принципом удерживавшиеся врозь и в напряжении, уничтожают это напряжение по отношению друг к другу, следовательно, *в* сознании непосредственно соприкасаются и восстанавливаются в свое единство. Первой потенцией среди теперь опять чисто духовных является сам реальный принцип — реальный, в течение процесса *вне* себя сущий, а теперь *в* свое в себе, именно этим одновременно в свое божество возвращенный бог.

Вернувшийся в свое в себе (духовность) бог именно поэтому также есть ставший невидимым — греческий Аид или, в сокращенной форме, — Гадес.

Однако Аида можно рассматривать двояким образом. Во-первых, *в* моменте его становления невидимым, когда он, следовательно, также представляет лишь бога определенного момента и постольку еще входит в число материальных богов. Таким он в греческой мифологии помещен в качестве третьего, т. е. ниже всех, под Зевса и Посейдона. Но и как таковой он составляет основу всего множества материальных богов. Только благодаря тому, что он в своей непреклонности, в своем сопротивлении второй потенции преодолевается, таким образом, только благодаря тому, что он становится невидимым, может возникнуть тот синхронный политеизм, вершиной которого является греческий Зевс. Это множество богов или весь греческий Олимп (сам



Зевс) покоится на том, что Аид стал скрытым, невидимым. Он именно в них стал невидимым, если бы он опять стал видимым, они бы исчезли. Поэтому и в «Илиаде» касательно обиталища этого бога (его обиталище есть не что иное, как *locus, quo nunc est*<sup>23</sup>) — об этом жилище Аида говорится, что его самого страшатся боги; ведь если бы он из этого места смог подняться и выступить вновь, весь мир внешних богов опять был бы уничтожен, как в природе, если бы начальный, теперь успокоенный, прикрытый, ставший невидимым принцип, — если бы то *origo* природы, то лицо, которое не может видеть ничего тварного и которое сейчас отвернуто, вновь смогло обернуться и повернуться к природе, — как в этом случае все многообразие природы и различных друг от друга природных существ опять было бы предано разрушению и истреблению (ужас египетских богов\*). Однако, [во-вторых,] Аид уже не есть бог только этого определенного момента, но теперь *как раз* погибая, он одновременно представляется сознанию как бог, который есть во *всех* богах — в себе всех, — который был в Уране, Кроносе, который имеется в Зевсе, главе теперешнего, полностью развернутого множества богов; одним словом, сознание узнает его как всеобщую основу богов, как реального бога вообще и только тем самым как чистую *потенцию*, как чистую причину, а именно *как* лежащую в основе всего процесса, начинающую его причину; сознание добирается до его *всеобщего* понятия как бога, который прошел сквозь всех материальных богов, стал в своем вне *себя* бытии для них материей, постольку сам является не отдельным, но всеобщим богом, каковому в этой всеобщности ни один из материальных богов противостоять не может, а может только один из формальных, прежде всего тот, который есть А<sup>2</sup>. Войдя в свою всеобщность, свое в себе, он более не исклю-

\* См.: Philosophie der Mythologie. S. 368. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

чает остальные потенции, последние также сейчас проявляются как существенные, как собственно причиняющие, к которым те внешние [боги] относятся лишь как акцидентально возникшие и, сообразно этому, вообще как *ставшие* (так же, как, по нашей мысли, природное сущее относится к трем причинам). Таким образом становится понятным, как именно в последнем разложении (*Auseinandersetzung*), в котором является полностью развернутое множество богов, — в греческой мифологии — одновременно возникает сознание тех духовных или чисто причиняющих богов; или становится понятным, как именно то сознание, для которого в качестве внешнего результата прежнего, преодоленного состояния производится множество самых совершенных богов, как именно то сознание, которое как бы освободилось во внешних, материальных или, как мы еще можем сказать, частных богах, как именно оно обращается вовнутрь, в сознание духовных богов, *тех*, которые суть чистые *причины*.

Множество материальных богов при этом составляет экзотерическое, духовные боги, которые после уничтожения напряжения выступают еще только как формы единого бога, становятся содержанием экзотерического сознания.

Множество экзотерических богов есть лишь внешнее; экзотерические боги составляют внутреннее, но именно поэтому также скрытое — тайну, подлинную мистерию мифологии. Стало быть, таким образом объясняется, как *вместе с* самой законченной мифологией (греческой) должно было возникнуть то учение о внутренних богах, следовательно, должны были возникнуть сами мистерии, как оба — то учение о внешних, материальных богах и это учение о внутренних, духовных богах — необходимо есть одновременные явления. Однако объясняется не только одновременное возникновение, но и *постоянное* сосуществование обоих — экзотерического и экзотерического сознания. Ни одно не мо-

жет устранить другое; экзотерическое (das Exoterische) все время возникает вместе с эзотерическим (dem Esoterischen), и наоборот.

Я уже объяснил, что в контексте настоящего изложения мы не можем вдаваться в детали учения о материальных богах; ведь нас интересуют только значение и смысл мифологии, последний же заключается именно в мистериях. Можно сказать, что мистерии, по существу, содержат в себе объяснение, истинную философию мифологии, равно как именно поэтому они должны быть для такой философии — для истинной философии мифологии — наивысшим подтверждением. Следовательно, уже этим можно было бы оправдать, если бы я в контексте настоящего изложения остановился на греческих мистериях. Однако имеется более близкое основание, которое должно склонить меня к этому. Все изложенное до сих пор было лишь подготовкой к философии откровения. А так как провидению было угодно дать человечеству сначала пройти весь этот путь лишь естественно порождающей себя религии, прежде чем явилось истинное откровение, так как совершенное откровение вообще должно было выпасть на долю человечества лишь в определенное время, или, как сказано в Писании,<sup>24</sup> когда исполнилось время, так как откровение, стало быть, как бы ждало окончания, пика лишь естественного развития, то для нас также будет невозможно полностью определить истинное значение откровения и его отличие от мифологии, пока мы не познаем и не узреем самой высоты или, скорее, самой глубины мифологии, т. е. мистериального учения, а также в каком объеме и насколько глубоко последнее на пути лишь естественного процесса было в состоянии восстановить религиозное сознание. Издавна греческое религиозное тайное учение рассматривалось как ближайшее к христианству, как наиболее всего приближающееся к нему в язычестве. Для каждого, кто ближе познакомился с грече-

скими мистериями и изучил их, бесспорно, что самый ученый из апостолов не раз при высказывании христианских идей намекает на выражения, даже на обряды греческих мистерий. Естественный переход от язычества к христианству, т. е. к совершенному откровению, на самом деле составляют греческие мистерии; было бы невозможно правильно представить откровение в его отношении к язычеству и вследствие этого вообще, не исследовав прежде содержание греческих мистерий.

## Девятнадцатая лекция

Переходом к объяснению греческих мистерий пусть послужит следующее общее размышление.

В нашем изложении мифологии вообще мы различили два значительных переходных момента. Во-первых, тот, где реальный принцип делает себя как раз только преодолимым для более высокой потенции, — предоставляет себя в качестве материи *возможного* преодоления. Затем тот, где он превращается в материю *действительного* преодоления. Каждый такой переход был обозначаем женским божеством, первый — Уранией, второй — Кибелой. Но разве не различается еще и третий момент, где тот принцип больше не является предметом действительного преодоления, но уже действительно преодолен, а сознание благодаря этому заняло срединное положение между тем прошлым, от которого оно чувствует себя освободившимся в возникновении множества свободных богов, и теми ему *одновременно* открывающимися чисто *духовными* потенциями? И как там — в обоих прежних моментах *καταβολή* — сознание представляется женским божеством (ибо если в процессе вообще всегда есть два, бог каждого момента и соответствующее ему сознание, то можно заметить, что соответствующее богу женское божество всякий раз выступает как сознание этого бога; последнее нетрудно понять, если принять в соображение следующее: бог в каждом моменте есть только определенный и, следовательно, такой, за которым назначено следовать друтому, сознание же хотя и есть в каждом

момента также только сознание этого определенного бога, однако оно сверх того по своей природе является бога совершенно полагающим и постольку выходит за пределы определенного момента; данная двусторонность обнаруживается и во всех женских божествах: Гея видит дальше, чем Уран, ее супруг, Рея, супруга Кроноса, видит дальше, чем он сам, оба женских божества благосклонны к будущему, о котором оба бога ничего не желают знать), — стало быть, как в первом *καταβολή* дошедшее до признания более высокого бога сознание, а во втором — сознание, отдающееся этому богу для действительного преодоления, представляется женским божеством, так мы, разумеется, вправе рассчитывать на то, что и в конце процесса то находящееся посредине между мифологией и мистериями сознание будет представлено женским божеством. Это женское божество — *Деметра*, которая, с одной стороны, еще относится к мифологии и в ней занимает свое место, а с другой, точно так же является основным предметом мистерий или, собственно, центром, вокруг которого в последних<sup>1</sup> вращается сознание.

Деметра (божество, называвшееся римлянами *Церерой*) по своему *первому* понятию есть то самое сознание, которое находится посредине между реальным и освобождающим богом, которое по-прежнему привержено первому, но все же одновременно уже преодолевается вторым.

Если Кибела обозначает переход к действительному преодолению, то Деметра есть сознание, находящееся в процессе действительного преодоления, но все же только лишь *находящееся*, постольку *по-прежнему* преданное реальному богу и как бы к нему привязанное.

В число вопросов, на которые должна ответить теория мифологии, входит как раз следующий: откуда в мифологии различие мужских и женских божеств? Мы можем ответить, что женское божество всегда есть либо сознание параллельного ему, стоящего с ним на одном уровне и од-

новременного бога, либо сознание бога более высокого, который вот-вот появится. В первом случае оно проявляется как супруга, во втором — как мать бога. Деметру впоследствии мы также еще узнаем как мать более высокого бога. Однако прежде всего она встречается среди богов кронийской эпохи как *супруга* Посейдона; уже этим обозначена ее обращенная к более высокому богу, а именно к Дионису, природа. Ибо там, где Дионис еще абсолютно исключен (Кронос отклоняет всякое действие более высокой потенции), сознание не может иметь никакого непосредственного отношения к этому богу. Стало быть, здесь Деметра является супругой Посейдона, еще лишь материального прототипа будущего духовного бога. А в то время, о котором сейчас идет речь (нашего периода = D), Деметра есть сознание, *непосредственно* предавшееся воздействию Диониса, в конце же этого времени — им действительно преодоленное; в этой форме она обозначает последнее, одновременное с завершением возникновения множества богов *καταβολή*.

Но сознание не может предаваться множеству, не расставаясь вследствие этого одновременно с исключительным богом, не отрекаясь от последнего, — хотя и не *абсолютно*, но все же как исключительно *сущего*. Однако оно привязано к нему чарами, которые происходят еще от первого, незапамятного поступка и которые оно само до сих пор не осознавало. Но все более слабей и оказываясь все менее способным сопротивляться напору более высокого бога, сознание осознаёт *эту* сторону своей сущности, а именно слепую приверженность реальному богу — эту *связь*, которой оно привязано к реальному богу, *прежде всего как* нечто лишь приобретенное и случайное, что оно тут же отличит в себе от *существенного*. Существенно в нем быть полагающим бога, случайно — быть полагающим реального бога.

Оно осознаёт эту связь с реальным богом как нечто для него случайное — означает, что оно осознаёт ее как то, что

должно быть от него отделено, и, таким образом, этот принцип, посредством которого оно привязано к реальному богу, в конце концов действительно отделит от себя, положив его *самим по себе*, т. е. в качестве *особенного* лица, и таким путем освободившись от него. То, что в Деметре было привязано к исключительному богу, выходит из нее, благодаря своего рода рождению, как *Персефона*. Стало быть, здесь Персефона впервые появляется в мифологии, но, замечая этот до сих пор остававшийся для него самого непредметным и от него скрытый принцип, сознание в то же время видит в нем повод ко всему процессу, которому оно было подвергнуто до сих пор; здесь, где рассеиваются чары, которыми оно было пленено, для него также проясняется начало, и, таким образом, первый повод всего процесса получает впредь наименование Персефоны. Однако Деметра не может отделить от себя то, что проистекает в ней из прошлого, не осознавая это как принадлежащее прошлому. Она осознает его как принадлежащее прошлому — означает, что она осознает его как принадлежащее богу прошлого; она должна принести ему это в жертву. Таков, следовательно, истинный смысл повествования о похищении Персефоны, которую отступивший в невидимое, в *небытие*, отсюда названный Аидом бог увлекает за собой в подземный мир, в царство прошлого. Ибо эта часть сознания, естественно, вынуждена следовать *тому* богу, добычей которого *она* стала с самого начала, и если этот бог — некогда исключительно сущий — превращается в прошлое, то в последнем кризисе приверженное этому богу сознание, а именно насколько оно ему привержено, также должно стать прошлым.

Все же и сейчас еще данное отделение не происходит для сознания безболезненно, но ранит его, поэтому представляется как *похищение*, которое учиняет Аид, а Деметра есть опечаленная, скорбящая, даже гневающаяся мать, именно поэтому ничего не желающая знать о *том* множест-



ве богов, которое теперь заняло место единого, исключительного бога (такой она ясно представлена в гомеровском гимне), с которым она сначала должна быть примирена. До этих пор (а именно до похищения Персефоны и до скорби и *гнева* матери) доходит и лишь экзотерическая мифология; однако теперь начинается *умиротворение* и умилоствительные скорбящей и гневающейся матери, могущее совершиться только благодаря тому, что ей — как бы *взамен* погибшего бога и ее погибшего *вместе* с ним сознания — достается более высокий или, скорее, наивысший бог, что ей вместо недолжного быть достается собственно должный быть, который, однако, теперь уже не может присоединиться к тому внешнему множеству, замкнутому и завершенному, который занимает свое место только в выходящем за его пределы сознании, т. е. в мистериях. Отсюда мистерии, даже самые великие и священные, — аттические, справлявшиеся в Элевсине, — называются преимущественно мистериями Деметры.

Наше толкование Деметры и Персефоны, конечно, отличается от традиционных. Но если уделяли больше внимания даже одному *тому* обстоятельству, что Деметра была подлинной *основой* мистерий, то не могли так легко довольствоваться этими объяснениями. В них неверно все, кроме того, что Деметра является богиней земледелия. Кое-кто даже составил на основании этого всеобщее понятие богини растительного мира, что является совершенно безосновательным вымыслом. Персефона же есть якобы семенное зерно, которое должно быть спрятано под землей, с тем чтобы оно дало ростки и принесло плоды. В *этом*-де заключается смысл похищения Аида (бога подземного мира) или, как это более витиевато выражает один в остальном заслуженный комментатор (вероятно, чтобы скрыть тривиальность), [смысл данного похищения якобы в том], что сила семени должна действовать совместно с земным светом, чтобы из

зерна развился плод. Разумеется, это звучит таинственнее, ибо, что данный комментатор имел в виду под земным светом, — быть может, внутренний и скрытый свет земли, который должен быть Аидом, — угадать сложно. С подобными тривиальными истинами, которые из-за витиеватого выражения не перестают быть тривиальными, мистерии, — если бы они не содержали в себе никаких других истин, кроме таковых, — несомненно не могли бы продлиться ни одного десятилетия, не говоря уже о двух тысячелетиях.

Разгадать тайну мистерий стремились с давних пор. Французы впервые выдвинули утверждение, что элевсинские мистерии были лишь *cours d'agriculture*.<sup>2</sup> Даже Сильвестр де Саси<sup>3</sup> (в примечаниях к работе Сент-Круа<sup>4</sup>) в конечном итоге также не может сказать ничего другого, кроме того, что «мистерии, вероятно, содержали в себе главным образом только представления или символы важнейших природных действий, времен года и т. д.». Но сколь мало лишь *физическое* значение можно приписать мифологии, столь же мало или, скорее, еще меньше это можно сделать в отношении мистерий. Дело обстоит следующим образом. Разумеется, Деметра является основательницей, учредительницей земледелия и почитается преимущественно как таковая, однако с самим этим почитанием связан иной смысл, а не только физический. А именно одновременно с учреждением земледелия исчезла та бродячая, кочевая, звероподобная жизнь древнейшей эпохи, ее место заняла жизнь поистине человеческая, упроченная обычаем и законом. Как раз это *нравственное* значение земледелия почитается и освящается в Деметре. Данное божество, учредившее земледелие, было также дающим закон, θεσμοφόρος,<sup>5</sup> и только в таком смысле Исократ<sup>6</sup> мог в знаменитом месте упоминать земледелие и мистерии вместе, когда он говорил: «Деметра, благожелательно настроенная к нашим предкам, оделила их двойным даром, двумя величайшими подарками, τοὺς τε

καρπούς οἱ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γεγόνασι καὶ τὴν τελετὴν — плодами, являющимися причиной того, что мы более не живем подобно животным, и посвящением (а именно в Элевсине)». \* Следовательно, в Деметре всегда вместе с тем чествовалась гибель той древнейшей, полагающей человека вне себя религии, победа, которую вместе с Деметрой или в ней человеческое сознание одержало над той слепой властью, которая в сабеизме как бы удерживала его в плену и околдованным. \*\* Сабеизм — это естественная религия всех не привязанных земледелием к постоянному местожительству племен. Даже о германцах Цезарь<sup>10</sup> еще говорил это (b. g. VI), сначала (с. 21): «Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt, Solem et Vulcanum et Lunam»<sup>11</sup> (в связи с чем он знал их как почитателей звезд), затем (с. 22): «Agriculturae non student, neque quisquam agri modum certum aut fines habet proprios».<sup>12</sup> (Как это можно совместить с некоторыми сообщениями Тацита,<sup>13</sup> здесь исследовать не место. \*\*\*) Поэтому чистый сабеизм древнее, чем все народы в прямом смысле, древнее, чем гражданское общество и только вместе с тем и другим начинающаяся история. И наоборот, невозможно, чтобы сабеизм еще существовал вместе с земледелием, отдельной и защищаемой гражданскими законами собственностью. Покуда человек предан всеобщему богу, который не заключен в храмы, которого не окружают стены, с которым сравнится только безграничное пространство самой Вселенной, до тех пор также его жилище — поле, его крыша — небо; как только он отворачивается от этого

\* Рам. 3,6.<sup>7</sup>

\*\* В известном месте у Цицерона<sup>8</sup> (de leg. II, 14) это представляется таким образом, будто бы сами мистерии освободили человечество от той прежней дикой жизни: «...nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculsi ad humanitatem et mitigati sumus».<sup>9</sup>

\*\*\* Ср.: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 159.<sup>14</sup> (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

бога, шатер всеобъемлющего, раскинувшегося над ним неба становится ему слишком велик, он требует возвращения с простора в тесноту, из беспредельного назад в окруженное; ибо в нем все еще живет память о том первом окружении и божественном удовлетворении, которые он оставил. Правда, с другой стороны, человеческому роду, после того как он изведal и зло гражданской жизни — необходимого спутника всякой более высокой ступени развития, — то самое раннее состояние свободной жизни, не ограниченной ни пространственными границами, ни законами, пожалуй, вновь покажется состоянием блаженства, которое он обозначит как золотой век, на которое он будет оглядываться с тоской. В более позднем воспоминании для греков и римлян богом золотого века стал Кронос, совпадающий с Ураном, насколько совпадают отдаленные друг от друга предметы. В ту пору, говорили они, когда господствовал Сатурн, не возделывалось никаких огороженных полей, а также не разрешалось поле отмежевывать. (Я напоминаю ранее уже приводившееся место из Вергилия.\*<sup>15</sup>) Пока господствовал бог еще не разделенного бытия, который сам еще безраздельно обладал бытием, не делил его ни с каким другим богом, до *этих* пор и земля была общей для всех наследственной долей — «...nihil privatae rei, omnia communia atque indivisa omnibus fuerunt, velut unum cunctorum patrimonium»,\*\* как выражался Юстин.<sup>17</sup> Даже тот рассказ Книги Бытия, согласно которому первая мысль о постоянном местопребывании, о городе, наказывается смешением языков и разделением народов,<sup>18</sup> все еще обнаруживает скрытую приверженность той вольности древнейшей жизни, когда человечество было еще ближе к единому для всех, всем обладающему Богу. Ведь подобное стремление назад всегда появляется одно-

\* Georg. I, 125 и след.; см.: Philosophie der Mythologie. S. 637. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

\*\* 43, 1.cf. 2,2.<sup>16</sup>

временно с более высокими ступенями развития, как и столь многие из сбивающего с толку разнообразия и шума нашей эпохи захотели вернуться в удушающую узость, в тишину средневековья. Впрочем, в Кроносе была лишь полностью побеждена астральная мощь; а не то чтобы вместе с победой над Кроносом только и начались основание городов и земледелие; Урания в более раннем моменте уже была тем, чем позднее были Кибела и Деметра; грек, в мифологическом ряду позднейший, производит от Деметры то, что вавилонянин уже производит от Урании, фригиец — от Кибелы. Однако крайне примечательно, что после того, как вавилонянам сначала приписывается основание больших городов, финикийцы, тирийцы, карфагеняне — кронийские народы — вновь отворачиваются от земли и земледелия и бороздят морские просторы — эту кронийскую стихию, в то время как позднее, когда религия полностью сошла с небес на землю, египтянин, напротив, держится за землю, за свою землю, которую он покрывает золотыми посевами Исиды, моря же как тифонической стихии он боится, даже, по словам Плутарха,\* его ненавидит. В Кроносе астральное, космическое восстанавливается, вместе с Кибелой религия из астральной области впервые *полностью* нисходит на землю. И поэтому во фригийских религиях Кибела почитается как основательница земледелия и постоянных городов, о последнем свидетельствует окружающий ее голову венец в виде стенных зубцов:

... Murali caput cinxere corona  
Eximiis munita locis, quia sustinet urbis.\*\*

Великой фригийской матерью звалась она, согласно толкованию Лукреция,<sup>20</sup> потому, что оттуда, из Фригии, пошло

\* De Isid. et Osir. c. 32, cf. c. 33 init.

\*\* *Lucret.* II, 606, seq.<sup>19</sup>

первое плодовое дерево. Когда ее священный образ проходит по городам, серебро и бронза — знаки гражданского союза — рассыпаются на ее пути, равно как и относительно Кроноса, в какой мере *он сам* уже рассматривается как бог перехода, упоминается, что он впервые ввел монеты — знаки сообщения между гражданами и частного владения. Навес, увитый розами, покрывает свиту Кибелы, под которым вооруженная толпа, окропленная кровью, исполняет военный танец в знак того, что вместе с раздельным владением немедленно начинается война и раздор, как и именно поэтому на самых древних монетах запечатлен образ разделенного, расходящегося Януса (сомкнутый Янус = мир). Для греков же как самого молодого из мифологических народов учредительницей земледелия является *Деметра*. А взаимосвязь, которая имеет место между гибелью той древнейшей, космической религии и введением земледелия, есть причина того, что в Деметре одновременно почитается божество, рассыпающее по земле питающий людей плод и учреждающее мистерии.

Первый переход от кочевой жизни к земледелию и оседлости издавна всем более глубоким исследователям казался величайшей загадкой. Объяснение тому становится намного труднее еще и по той причине, что, невзирая на все приложенные усилия, вплоть до сегодняшнего дня было невозможно несомненным образом выявить какой-либо из наших хлебных злаков дикорастущим (самостоятельно сформировавшимся). Можно было бы и вправду подумать, что *в течение* мифологического процесса продолжает существовать определенное магическое отношение между человеком и природой, так что известным ступеням развития сознания параллельны известные ступени развития природы; вероятно, человек вообще был полностью лишен этой магической связи с природой только вследствие гражданского общежития. Испанец Дон Феликс Азара,<sup>21</sup> которого я *вам* ранее не-

однократно хвалил из-за его остроумных наблюдений над южноамериканскими расами,\* как он уверяет в описании своего путешествия, в степях Южной Америки несчетное число раз замечал, что вблизи домов и вообще в любом месте, где долгое время задерживаются люди, вырастают проsvирники, бодяки и подобные им растения, которые в диких местностях никогда не встречаются. Что определенные растения, например *sambucus*<sup>23</sup> и пр., словно переселяются вслед за человеком, можно заметить и у нас, но Азара добавляет, что частое использование человеком какой-либо дороги, хотя бы для передвижения верхом, уже достаточно для того, чтобы через короткое время можно было увидеть, как по ее краям показываются некоторые из тех растений, которых прежде там не было и которых не найдешь во всей окрестности; стоит-де также только разработать какой-нибудь участок земли под огород, как тут же повсюду в большом количестве будет попадаться портулак. Поэтому, прибавляет он, можно быть твердо убежденным в том, что присутствие человека и четвероногих животных вызывает изменение в растительном царстве и что вследствие подобного изменения вместо произвольно растущих растений порождаются другие, совершенно от них отличные.

Если бы осмелились с полной уверенностью предположить подобную способность как бы заражающего воздействия, которое человек одним только своим присутствием оказывает на растительный мир, то, пожалуй, можно было бы еще буквальнее, чем обычно, понять то, что эллины и в большей или меньшей степени все народы говорят о зерновых культурах как даре Деметры или какого-либо иного божества (в одном месте Ветхого Завета также говорится, что Бог научил человека плодам). Тот, кому известны многие

\* См.: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 72 und S. 114.<sup>22</sup>  
(Примеч. К Ф. А. Шеллинга.)

факты, из которых явствует постепенное преобразование и последовательное изменение форм в животном и растительном царствах, вероятно, мог бы также счесть возможным, что в различных местах и в разные времена, но повсюду только вместе с переходом человека к постоянному поселению и гражданскому обществу, при помощи какой-то метаморфозы сейчас уже не узнаваемых растений появились плоды, питающие человека.

Сколь мало Деметра в мистериях имеет одно только физическое значение, столь же мало и значение Персефоны лишь физическое. Если в идее Персефоны невозможно не увидеть известной аналогии или связи с семенным зерном, то это нельзя толковать так, *будто бы* Персефона *была* символом, а зерно — ею символизируемым, потому что вообще недопустимо мыслить те высшие, духовные существа как символы видимых и материальных предметов; повсюду видимое и материальное, напротив, является символом невидимого, и, таким образом, можно было бы скорее сказать, что зерно есть символ Персефоны.\* Персефону нельзя сравнивать с семенным зерном ни в каком другом смысле, кроме того, в котором Христос говорит: «Если пшеничное зерно не упадет в землю и не погибнет, то останется одно, если же оно погибнет, то принесет много плодов».<sup>24</sup> Ведь Персефона первоначально есть не что иное, как голая *потенция* полагания Бога в сознании: потенция потому, что она может быть и противоположностью, отрицающим Бога. Она — та изначальная возможность, которая сообразно тому, остается она всецело внутри или выступает наружу, есть нечто совершенно различное; она также имеет с семенным зерном то общее, что она, как только выходит из состояния зародыша (потенциальности), как семенное зерно, подвергается процессу. Персефона есть зародыш сознания

\* См.: Philosophie der Mythologie. S. 639. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)



Бога, который, не падая из окружающей его оболочки в землю, оставался бы *один*, т. е. бесплодным, который должен упасть в землю (быть подвергнут естественному процессу, каковым является мифология), с тем чтобы принести много плодов, чтобы безмолвное и невысказанное познание первоначального сознания превратилось в познание вслух, в высказанное, чтобы вместо чисто *потенциально* положенного в первоначальном сознании монотеизма для сознания возник актуальный, осуществленный монотеизм, хотя, конечно, и в своей высшей потенции произошедший *таким образом* монотеизм все еще есть лишь естественно порожденный; Богом положенный монотеизм возможен только благодаря христианству.

Значит, в мифологии Персефона имеет совершенно иное, а не только физическое значение, и с семенным зерном ее нужно сравнивать в более глубоком, а не только физическом смысле.

Тем временем в качестве основного содержания греческих мистерий было указано умиротворение Деметры, оскорбленной похищением дочери, — т. е. сознания, раненного отделением от реального бога. Это указание находится вне всякого сомнения благодаря уже ранее\* приводившемуся отрывку из гомеровского гимна, где Деметра говорит жителям Элевсина: «Я учрежу оргии, т. е. мистерии, с тем чтобы вы, совершая их, беспрестанно умиротворяли мою душу (ἐμὸν νόον ἰλάσκεισθε)». Между тем благодаря чему происходит это умиротворение, хотя и было уже обозначено, однако должно быть оставлено для более подробного обоснования и дальнейшего исследования. Изложение мистерий мы начали с Деметры и Персефоны, потому что обе в самом деле являются истинными субъектами, глубочайшими потенциями, подлинным сознанием мистерий. Именно

\* Philosophie der Mythologie. S.633. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга)

величайшие из греческих мистерий — аттические — называются главным образом мистериями Деметры. Но они же имели наименование и мистерий Диониса. Следовательно, прежде чем мы двинемся дальше, мы должны объясниться по поводу отношения Диониса к мистериям. До сих пор мы знали Диониса только как единого бога, которого мы определили как освобождающего, как бога второй потенции. Как он относится к мистериям? Чтобы объяснить *вам* это, я должен предпослать кое-что вообще относительно тех явлений, причиной которых является *Дионис*.

В древних религиях присутствие Диониса или его воздействие на сознание вообще заявляет о себе прежде всего посредством бессознательного восторга, называемого оргиастическим состоянием. Сознание, внезапно почувствовав себя свободным от гнетущей власти реального бога, из-за этого должно стать как бы пьяным. Только таким образом объясняется то разнузданное, сопровождаемое даже внешними признаками безумия поведение, которое характеризует особенно *самое раннее* появление Диониса, восходящее к эпохе Урании. От этого его самого раннего появления, в частности, происходят так называемые сабазии (Sabazien), в которых посредством диких, переступающих всякие границы нравственности поступков праздновался первый закат древнейшей, сидерической религии. Связь этих сабазий с *первым* появлением Диониса явствует уже из того, что известно о содержании сабазийских оргий благодаря расследованию, которое римский Сенат в 566 г. от основания города<sup>25</sup> назначил провести с величайшей строгостью в отношении тайно проникших в Рим сабазиев, о чем более подробно говорится в XXXIX книге [«Истории Рима от основания города»] Тита Ливия.<sup>26</sup> Но уже одно слово «сабазии», имя бога Саба (Sabos), восклицание «Эвое сабой» намекает на то, что эти оргии относятся к первому переходу от сабеизма к собственно мифологиче-

ской религии. Эти сабазии в Греции никогда не обосновывались и смогли утвердиться, самое большее, лишь как второстепенные церемонии. В одной комедии Аристофана,<sup>27</sup> которую упоминает Цицерон в диалоге «О законах»,\* Сабазий вместе с другими признанными чужими богами на сцене даже выдворялся из государства. Имеются отдельные авторы, которые, умышленно или нет, все путают или смешивают и, например, то, что имеет отношение к сабазиям, без долгих разговоров тут же переносят и на греческие празднества в честь Диониса; однако последние, по сути дела, уже национальные греческие — признававшиеся всей нацией — празднества в честь Диониса, с сабазиями не имели совершенно ничего общего. В более позднюю эпоху мифологического процесса — египетскую — освобождение от власти реального бога отчасти ощущалось как победа — отчасти, ибо египетское сознание было еще так поделено между обоими, что в одно время года над Тифоном насмехались и издевались, а в другое его чтили, принося жертвы, и старались умиловить,\*\* — но все же в Египте эта *гибель* реального бога отчасти уже ощущалась как победа и поэтому отмечалась прежде всего триумфальными шествиями, получившими название фаллагогий, потому что впереди процессии несли фаллос как символ победы. Был ли при этом фаллос символом оскопления прежнего бога или он обозначал переход действующей силы ко второму, здесь может рассматриваться как безразличное. Достаточно и того, что Дионис или что победа освобождающего бога отмечалась посредством праздничных шествий и в особенности фаллических процессий. Геродот недвусмысленно говорит, что у эллинов *έορται*<sup>28</sup> и *πομπαι*<sup>29</sup> введены лишь недавно, только что (*νεωστι*

\* II, 15.

\*\* См.: Philosophie der Mythologie. S.387. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга).

ἔσαυμέναι<sup>30</sup>)\*. В частности, о дионисийских процессиях он говорит, что Меламп, сын Амифаона, познакомил эллинов с именем Диониса, а также с жертвенными обрядами и фаллическим шествием. Далее он говорит, что сам Меламп научился относящимся к Дионису обрядам от египтян, хотя сразу вслед за тем добавляет, что, как ему кажется, Меламп большей части того, что связано с Дионисом, научился от Кадма, тирийца, и финикийцев, которые вместе с ним пришли в называемую сейчас таким образом Беотию.\*\* Для нас в этих высказываниях Геродота существенно его утверждение, что те торжественные шествия, те устраивавшиеся с несением фаллоса дионисийские церемонии *не являлись характерной особенностью* эллинов и были у них лишь введены. В самом деле, то опьяненное и оргиастическое состояние сознания, вызываемое Дионисом, когда он еще находится в совершенном *напряжении* по отношению к реальному богу, принадлежит более раннему моменту, чем тот, который было суждено представлять собой эллинскому сознанию, как мы это видим именно из того, что те празднества в Египте уже полностью вошли в обычай. Следовательно, вовсе не противоречило бы нашему прежнему взгляду, если бы мы допустили, что *эти* торжества в честь Диониса в Греции были прежде всего лишь подражаниями обрядам, сведения о которых эллины получили или из Египта, или откуда-то с Востока. Но ни в коем случае это нельзя было бы распространять так далеко, понимать таким образом, будто бы само *понятие* Диониса для греков было чисто случайным, пришедшим к ним извне. Мы в достаточной мере доказали, что понятие Диониса существенно для всякой мифологии, присуще ей, без него она совершенно немислима, как именно поэтому дан-

\* II, 49, cf. 58.<sup>31</sup>

\*\* II, 49.

ную потенцию мы и обнаружили во всех мифологиях, хотя ее облик и способ явления в разных мифологиях разный. Дионис, а именно тот, который непосредственно преодолевает реального бога, в эллинском сознании находился в такой же степени, в какой он пребывал в египетском, и конечному результату эллинского сознания содействовал точно так же, как индийского или египетского. Однако этот Дионис — Дионис в противоположении и напряжении — в завершенном эллинском сознании был уже подчинен, и полная, законченная идея выходила за его пределы, как это дает понять и сам Геродот, говоря, что Меламп познакомил эллинов с Дионисом и дионисийскими процессиями, но он не *охватил* всего или *целого*, которое полностью выразили лишь более поздние мудрецы, целое (а именно идея Диониса) лишь позднее выступило более грандиозно.\* Стало быть, прославлять *этого* Диониса односторонне самого по себе и устраивать в его честь те своеобразные праздники с фаллическими процессиями — вот чему, а не идее Диониса греки, вероятно, научились от Мелампа (под которым, возможно даже, следует понимать лишь египтянина, поскольку сам Египет назывался также черной страной). Таков истинный смысл повествования Геродота, которого поражало, что эллины в честь той идеи Диониса, которую он знал как гораздо более высокую и развитую, все-таки вместе с тем устраивают подобные празднества. А что эти торжества в честь Диониса в Греции не древние, что они, по крайней мере, отнюдь не одновременны с первым появлением Диониса в эллинском сознании, можно также весьма определенно заключить из того, что греческая мифология сообщает о рождении и судьбе Диониса. Чтобы разъяснить это, я должен заметить,

\* Οὐ πάντα συλλαβὼν τον λόγον ἔφηνε, ἀλλ' οἱ ἐπιγενόμενοι τούτῳ σοφισταὶ μεζόνως ἐξέφησαν. II, 49.<sup>32</sup>

что Дионис (тот, о котором здесь идет речь), согласно греческой мифологии, является сыном Семелы, смертной матери, смертная сторона которой истребляется тем, что Семела зачинает его от Зевса, — от *Зевса*, ибо Дионис в самом сознании познается или он для самого сознания осуществлен только лишь после того, как им положено все множество богов. Будучи причиной материальных богов, тем не менее он, поскольку *как* причина он познан только в конце, для сознания моложе всех материальных богов и, таким образом, по видимости, так как является только вместе с последними, сам есть сын Зевса. Семела — это сознание, которое истребляется при приближении Зевса, стало быть, в то время, как Дионис полностью себя в нем осуществляет. Но и *рожденный* теперь посредством уничтожения смертной матери Дионис все еще *скрывается* в бедре Зевса, т. е. он еще остается тайной сознания вплоть до последнего кризиса, вместе с которым положена *полная, совершенная*, впервые поистине эллинская идея Диониса. Он подрастает лишь постепенно, его выступание поначалу встречает сопротивление. Среди тех, кто ему не повиновались, называются а) Ликург, царь эдонский, о котором Диомед говорит в «Илиаде»:

... Nicht einmal... der starke Lykurgos  
 Lebete lang, als gegen des Himmels Mächt'; er gestrebet,  
 Welcher vordem Dionysos des rasenden Ammen verfolgte;  
 ... Alle zugleich nun  
 Warfen die laubigen Stäbe hinweg, da der Mörder Lykurgos  
 Wild mit dem Stachel sie schlug, auch floh Dionysos und tauchte  
 Unter die Woge des Meeres, und Thetis nahm in den Schooß ihn,  
 Welcher erbebt angstvoll vor der drohenden Stimme des Mannes.\*

Это повествование само отсылает в очень глубокую древность. В ту пору, во время жестокого Ликурга Дионис

\* II. VI, 130 ff.<sup>33</sup>

еще не был признан как бог, еще находился под присмотром нянек, еще боялся Ликурга и спасался от него в морских волнах, причем, вероятно, стоит вспомнить о том, что вода рассматривалась как первое зримое выражение смягчения или превращения в женщину непреклонного, истребляющего и постольку огненного бога, что, следовательно, вода скрыла под собой, собственно говоря, восходящего Диониса. Пожалуй, можно было бы упомянуть еще и то, что, согласно другому месту «Илиады» (XXIV, 78), прямой путь к гроту Фетиды спускается между Самом и Имбром — островами, славящимися своими мистериями.<sup>34</sup> Таким образом, здесь мы оглядываемся в прошлое, когда Дионис был еще слаб и сокрыт и словно не отваживался выступить наружу, когда он не возвеличивался никакими праздничными шествиями. Другим, более ранним противником Диониса является б) Пенфей, царь Фракии, который равным образом не хочет признавать божество Диониса, преследует его служанок и который наказывается за это самим Дионисом (Ликурга Дионис карает не сам). Еврипид<sup>35</sup> сделал это наказание Пенфея предметом одной трагедии.

Самым знаменитым противником Диониса был *Орфей*, который, как Пенфей, разрывается менадами (служанками Диониса). Что означает это разрывание, выяснится, когда мы поймем место Орфея вообще. Орфей — это представитель сознания, противящегося освобождающему богу, представитель прошлого, находящегося в противоречии с новым, наступающим вместе с Дионисом временем. Но именно *это* сознание разрывается дионисийским политеизмом. Орфей на том же основании противопоставляется Гомеру, ибо Гомер сам есть лишь последнее явление того совершенного кризиса сознания, посредством которого возникает заверченный экзотерический политеизм. Так понимает Гомера Геродот в знаменитом, уже неоднократно при-

водившемся месте, где он говорит: «Откуда возник каждый бог или были ли все они издревле и каков облик отдельных богов, узнали, так сказать, со вчерашнего и с позавчерашнего дня (настолько нов, по Геродоту, этот греческий политизм). Ибо, — продолжает он, — в отношении Гесиода и Гомера я полагаю, что они жили не *раньше*, чем за 400 лет до меня, а именно они создали элинам теогонию».\* Говоря это, Геродот, следовательно, относит на счет обоих только то, что начиная с них становится известным и известным то самое, чего прежде — не вообще не существовало, а лишь — не знали (οὐκ ἤπιστάατο<sup>37</sup>). Выражения, которые совершенно неверно было бы относить к догомеровским мистериям. Непосредственно предшествующее у Геродота повествование о пеласгах ясно обнаруживает предварявшее этот последний кризис состояние сознания, когда хотя уже и наличествует действительное множество богов, однако когда все еще полностью не побежденный, все еще блокирующий и затемняющий принцип препятствует их разобщению и действительному расчленению, стало быть, делает невозможным различие имен и достоинств, равно как действий и обликов — различие, которое Геродот в том же месте также приписывает только Гомеру. Гомер сам есть лишь продукт последнего кризиса, всего мифологического процесса, о котором, правда, именно поэтому *в нем самом* [продукте] уже не вспоминается, так что хотя сила всего того темного прошлого сохранена в нем по своему результату, однако сама она совершенно исчезла. Гомер является Гомером именно благодаря тому, что в нем уже ничего от глубин, от тайны мифологического процесса не просматривается, что в нем выступает чистый результат, не напоминая о прошлом. Сила всякой жизни состоит в способности ис-

\* II, 53. (Ср.: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 16 u. folg.<sup>36</sup>

Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)



ключать прошлое, которое *перед* ней уже не в состоянии выступить в действительность; в этой способности заключается ее здоровье и ее крепость. Ребенок, родившись и будучи пронизан первым радостным чувством жизни, ничего не знает о том процессе, посредством которого он был сформирован в материнской утробе; его теперешний вид исключает для наблюдателя всякое воспоминание о том процессе, посредством которого он был чудесным образом создан.

Никогда земля, как и небо, не предстает в большем блеске, чем после бури, грозы и нескончаемого дождя, когда она словно заново рожденной выходит из второй колыбели. Так в сочинениях Гомера, в целом и в каждой части, мы чувствуем свежую, здоровую юность только что отпущенного на волю человечества; после того как чудовищное, бесформенное вытеснено, расстилается прекрасный мир чистых форм, однако плоско и пусто всякое восхищение Гомером, в основе которого не лежит смутное чувство преодоленного в тех формах прошлого; ибо только из последнего происходят их сила и та общезначимость, которая неотъемлема от греческих богов, по причине которой *каждый* должен немедленно признавать их существами, значимыми *для всех*. С тех пор как Вольф<sup>38</sup> разрушил *индивидуальное* единство Гомера, последний сам встал в качестве проблемы, до разрешения которой до сих пор господствующие понятия еще не доросли. Вероятно, именно поэтому некоторые ученые, в особенности Фосс,<sup>39</sup> в последнее время захотели вновь вернуть себе персону Гомера или, как они выражаются при помощи заимствованной у французов остроты, единогомерию (*monohoméie*) вместо вольфовской многогомерии. Возможно, они почувствовали, что более высокое объяснение, которое стало бы необходимым, как только стихи Гомера были бы рассмотрены уже не как произведение одного индивидуума-поэта, вскоре потребовалось бы и для других явлений

древности, которым сейчас они, как полагают, вправе приписывать совершенно случайное происхождение. Гомеровская поэзия не есть труд одного *человека*, также она не является по своему конечному происхождению созданием отдельного народа *как такового*, она, можно сказать, представляет собой произведение человечества. Ибо хотя она выпала на долю отдельного народа, она относится к конечным результатам того общего процесса, в котором находился не отдельный народ, но *человечество*. Гомеровская поэзия принадлежит как раз тому времени, когда эллинский народ выделяется, т. е. выступает из человечества вообще как *таковой*, когда он, собственно говоря, еще не есть *народ*, но по-прежнему человечество, как не отдельный народ, а словно человечество вообще собирается под Илионом и как сама «Илиада» еще не ведает никакой разницы между эллинами и варварами.

Если предыдущие моменты мифологического процесса в высшей степени принадлежат ориентализму, то у Гомера имеет место решительный переход к окцидентализму; у него, можно сказать, первый полностью преодолен. Но именно с ним теперь встает на одну доску темный образ Орфея, который представляет восточный принцип. Если Геродот в часто упоминавшемся месте<sup>40</sup> под поэтами, которые выдаются за более древних, чем Гомер, но которые, по *его* мнению, моложе, имел в виду главным образом Орфея, то это, пожалуй, может относиться к орфическим *поэмам*, какие еще могли существовать в эпоху Геродота. Но если так называемые орфические поэмы более поздние, то из этого ничего не следует для Орфея, который ведь сопротивляется уже первому появлению Диониса; это не доказывает того, что *прежде, чем* прорвалась наружу гомеровская поэзия, не был наличен противящийся данному прорыву принцип, который точно так же персонифицирован в Орфее, как противоположный — в Гомере, и если Аристотель, судя по од-

ному отрывку из Цицерона,\* сказал об Орфее, что он (а именно как эта индивидуальная персона) никогда не существовал в действительности, то ведь мы можем ныне сказать это в том же смысле о Гомере. Гомер — это идея, которая имеется до Гомера, т. е. еще до времени гомеровских стихов. Язычество завершается в себе, и Гомер — Мессия (конечное явление) язычества. Не придавая большого значения, разумеется, довольно смелой восточной этимологии, согласно которой Гомер означал бы *высказывающий* (по-древнееврейски אָמַר<sup>41</sup>), а именно высказывающий прежде закрытое и сокрытое множество богов, по крайней мере, надо согласиться с тем, что имя Орфей, если [вспомнить] хотя бы о греческой ὄρφνη,<sup>42</sup> тьме, в особенности ночной, об ὄρφναῖος<sup>43</sup> Гомера, который использует данное слово как неизменный эпитет ночи, обозначает темный, затемняющий. Если бы это имя *также* посчитали восточным, то оно по-арабски могло бы значить астроном или мистик (название своей мистической теологии арабы производят от этого слова). Во всяком случае Орфей есть не столько персона, сколько принцип.

В самых ранних сказаниях, именно тех, которые относятся к культу Диониса, Орфей выступает как приверженец сабеизма, как представитель астрального принципа. Он отказывается признавать Диониса (разрушающую потенцию этого принципа), объявляя самым великим богом *Гелиоса* или, как это мыслилось позже, Аполлона. Поэтому он разрывается менадами, т. е. дионисийское опьянение одерживает победу над задерживающим принципом сознания, который вопреки его сопротивлению или, скорее, как раз из-за его сопротивления разрывается, т. е. разлагается на некое множество. Но подобно тому, как именно то, что выступает враждебно по отношению к чему-то высшему, будучи прео-

\* De nat. deor. I, 38.

долено, превращается теперь, напротив, в подтверждение, в возвеличивание этого высшего, неудивительно, если, как рассказывает Павсаний,\* в храмах Древней Греции изваяния Орфея были выставлены рядом с изваяниями Диониса, а сам Орфей то тут, то там называется в числе посвященных или даже как основатель дионисийских мистерий, но первоначально он был, наоборот, противником Диониса,\*\* а именно того Диониса, которого мы до сих пор только и знаем, — Диониса, сына Семелы, который именно поэтому зовется фиванским и который, если и это отметить по случаю, носит имя *Вакха*, так что под Вакхом всегда понимается лишь этот — фиванский — Дионис.

Орфики, противники всякого празднования вакхических оргий, ведут свое начало от времени, когда был известен только лишь Дионис, сын Семелы, Дионис в противоположении и в напряжении, когда он проявлялся лишь как разрушитель прежнего сознания, еще не выступая одновременно *посредником* сознания более высокого, более духовного. Последние (т. е. завершенные) греческие мистерии сняли в себе вакхический диссонанс с помощью высшего аккорда, *тот* Вакх, который сначала проявлялся только в противоположении и как разрушитель, здесь сам был подчинен более высокому единству. Эти последние греческие мистерии были совершенно свободны от того празднования диких вакхических оргий, которому орфики противились на предыдущей ступени. Никогда Вакх — фиванский Дионис — *сам по себе* не был предметом мистерий, орфики же, абсолютно противореча Вакху, именно этим в то же время препятствовали развитию более высокой идеи, лишь переходом к которой был Вакх. Поэтому, когда идея Диониса в мистериях в конце концов преодолела в себе самой всякую

\* V, 26, 3.

\*\* Ср. также: Plat. Sympos. p. 179 D.<sup>44</sup>

противоположность и всякое противоречие, полностью сняла первоначальный диссонанс, орфики увидели, что как бы превзойдены мистериями, и, поскольку они теперь, впрочем, также попытались создать закрытое общество в противовес последним, заняться тайными посвящениями, смогли утвердиться всего лишь как *mysteria privata*<sup>45</sup> (посредством частных посвящений отдельных суеверов, как это явствует из «Суеверия»<sup>46</sup> Теофраста<sup>47</sup>), а также опустились до того, что стали испытывать к себе сильное презрение уже во времена Платона, который в «Республике»\* упоминает, как они бродят с книгами Орфея, *Селены* и сынов Муз и убеждают не только частных лиц, но и города, что с помощью известных жертвоприношений могут разрешать и очищать от несправедливых поступков как живых, так и мертвых. Другим делом, которым они занимались, было прорицание, упоминаемое Платоном в «Протагоре», где этот софист говорит: «Благородное софистическое искусство весьма древнее, но первые практиковавшие его, чтобы избежать недоброжелательства, делали его неузнаваемым и скрывали: Гомер, Гесиод и Симонид<sup>49</sup> занимались им под видом поэзии, другие, как Орфей и Мусей, — под видом мистерий и прорицаний». \*\* В это время расцвета греческой образованности орфики выступают всего только как своего рода шарлатаны, как странствующие или нищенствующие жрецы (ἀγύρται<sup>51</sup>) и прорицатели (μάντις<sup>52</sup>). Невзирая на это вырождение, орфизм, в какой мере он был связан в особенности со своеобразным образом жизни (βίος ὀρφικός<sup>53</sup>) и заключался, например, в воздержании от животной пищи и кровавых жертв, имел происхождение, более достойное уважения. Орфическим в греческом образовании является именно то, что на прежней ступени есть идея Митры или буддизм, —

\* II, p. 364 E.<sup>48</sup>

\*\* P. 316 D.<sup>50</sup>

по существу, антимифологический принцип.\* Что у Горация сказано об Орфее, а именно, что он отучает живущих в лесах людей от кровавой пищи и кровожадности, вполне можно было бы сказать и о Будде:

Sylvestres homines sacer interpresque Deorum  
Caedibus et victu foedo deterruit Orpheus,  
Dictus ob hos lenire tigres rabidosque leones.\*\*

Орфей также называется среди благодетелей, смягчивших человеческую жизнь лучшим обычаем и особенно музыкой. Впрочем, все это течение, которое мы можем обозначить как орфическое, равно как и противоречие Дионису, греческое предание перемещает во Фракию. Ликург, Пенфей и Орфей, три противника Диониса, — фракийцы. В последние времена, когда исчерпавшее себя язычество опять обратилось к восточным религиям, вновь возрос и авторитет орфического учения, которое теперь соединилось с элементами пифагорейской и платоновской философии и даже с идеями мистерий. В том числе неоплатоники снова вытащили его на свет, чтобы, в частности, противопоставить христианству. К этому времени относятся орфические теории мировых эпох, согласно которым Дионис должен был быть последним властителем мира. К ним я вернусь позже.

Один из вопросов состоит в том, насколько обоснованно смешивать так называемые орфические таинства с вакхическими оргиями. Даже Крейцер, который с такой охотой все связывает, не может, однако, предъявить ничего, кроме одного места из Геродота, который рассказывает о египтянах, что они не имеют права в шерстяных одеждах входить ни в один храм, а также быть погребены; это считается недозво-

\* Ср.: Philosophie der Mythologie in der 11. und 22. Vorlesung. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

\*\* А. Р., 391.<sup>54</sup> Ср.: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 70.<sup>55</sup> (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

ленным и согласуется с называемыми орфическими обычаями, а также с вакхическими, которые, однако, суть египетские, и пифагорейскими.\* Так обстоит дело согласно варианту традиционных изданий. Но даже если бы последний не вызывал сомнений, все же отсюда следовало бы только то, что орфические обычаи согласовывались с вакхическими, египетскими и пифагорейскими в *этом* пункте (а именно, что в шерстяных одеждах никто не имел права ни входить в храмы, ни быть погребенным). Но это совершенно частное соответствие еще не давало бы основания тут же вообще восклицать вместе с Крейцером, что орфические обычаи или даже орфические мистерии суть, следовательно, вакхические! Иудейский священник (Лев. 16, 4) на ежегодном великом празднике очищения, когда единственно ему было разрешено входить в святая святых, также имел право быть одетым только во все льняное. «Ибо это, — говорится в законе Моисеевом, — *священные одежды*». Стало быть, шерстяные одежды как произведенные из животного материала рассматривались как несвященные, нечистые. Сколь мало из-за *данного* соответствия можно было бы сказать, что иудейские обычаи или мистерии есть также вакхические, столь же мало из-за этого самого соответствия были бы вправе орфические обычаи или мистерии тут же объявлять тождественными с вакхическими. Однако слова, в которых в том месте называются *вакхические* обычаи, вместе с теми, что вакхические обычаи, собственно, суть египетские, встречаются лишь в некоторых рукописях, и в особенности это дополнение, посредством которого Геродот совершенно напрасно повторил бы то, о чем он уже подробно рассказал в другом месте, а именно, что вакхические церемонии родом из Египта, не оставляет, как мне *кажется*, никакого сомнения в том, что все это место, насколько оно упоминает

\* II, 81.

вакхические обычаи, является поддельным добавлением, чистой глоссемой. Здесь не было абсолютно никакой возможности упоминать вакхические обычаи. Эта глоссема даже указывает на невежду. Βακχικά — вакхическими, — согласно точно установленному словоупотреблению образованных греков (к ним ведь, пожалуй, относился и Геродот), не могли называться никакие другие обычаи, кроме обычаев профанного или оргиастического культа Вакха; никогда древние греки не назвали бы Элевсинии Βακχικά; нет ничего более противоположного вакхическому, чем созерцательность орфической жизни и священническое достоинство пифагорейской. Тот обычай египетских жрецов входить в храмы всегда только в льняных одеждах и точно так же только в таковых велеть себя хоронить, разумеется, имеет в себе нечто орфическое и пифагорейское и полностью согласуется с духом этих обоих учений. Зато упоминание вакхических обычаев при этом совершенно нелепо. Пифагор отвергал вакхические оргии и то, что к ним относится, несомненно не меньше, чем Гераклит (первый, говоря это мимоходом, кто упоминает о фаллических вакхических процессиях, в доказательство того, насколько поздно они появились в Греции). Орфей обычно слишком определенно представляется как противник вакхических оргий, чтобы имели право смешивать орфические и вакхические мистерии. Настоящие вакхические мистерии вообще не без первоначального сопротивления и только лишь позднее, как νεωστὶ ἐσαυμένεα, после того как идея Диониса была развита выше и этим одновременно прежнему дико и оргиастически вакхическому была положена граница, нашли доступ в Грецию. Но и тогда они вовсе не были частью мистерий, но, четко отличаясь от дионисийских мистерий, даже будучи им противоположными, празднества, устраивавшиеся в честь Вакха, являлись, напротив, всецело публичными.



Результат всего этого таков: Дионис, являющийся еще в противоположении и в напряжении, вызывающий оргиастическое состояние, Дионис как *Вакх* не был предметом мистерий; празднества, которые, хотя лишь позднее, устраивались в его честь в Греции также с несением впереди фаллоса, были всецело публичными, отнюдь не считались таинственными. Отсюда следует, что эти вакхические торжества не входят в сферу нашего настоящего рассмотрения. Но раз уж мы были вынуждены так далеко зайти в их объяснении, с тем чтобы они ни с чем не смешивались, и так как они в остальном все же служат подтверждением иных прежних разъяснений и утверждений, кроме того, поскольку *этот* Дионис также является (впрочем, подчиненной) частью полной идеи Диониса, то я хочу еще кое-что заметить по поводу этих вакхических церемоний.

Итак, что прежде всего представлялось в последних, так это чистое чувство бога, уничтожающего суровую необходимость предыдущего сознания, бога, согласного со свободной природной жизнью. Ибо тот принцип начала, который преодолевает Дионис, по существу и в себе противен природе, враждебен по отношению к природной жизни. Лишь благодаря тому, что он покоряется Дионису, материализуется *для него*, возникает действительная природная жизнь. Изменение, происходящее в сознании *вместе с* Дионисом, полностью походит на то, которое мы должны мыслить, когда после первоначального состояния хаотического, пустого бытия (הוהוּ וְזָהוּ), в котором земля находилась в свою чисто астральную эпоху,<sup>56</sup> на ней начало возникать многообразие отдельных родов и видов сущего. Этот бог второй потенции, следовательно, менее всего, как некоторые представили себе вследствие превратных понятий, есть истребляющий бог, таков, скорее, первый бог в своей чистоте и поскольку он не усмирен вторым; Дионис же как вторая потенция, напротив, есть бог, дарующий материаль-

ность, телесность и телесное существование. Как избавляющий сознание от суровой или истребляющей власти первого принципа он также, как было отмечено ранее, зовется Разрешителем (Λύσιος), отнюдь не только разрешителем от забот, как обычно говорят о вине, что оно позволяет забыть жизненные заботы, — подобные рядовые отношения чужды мифологии в ее истоках, хотя Дионис, разумеется, точно так же является дающим или дарующим вино, как Деметра дает семенное зерно. Подаренный Деметрой плод как бы соответствует *всеобщему*, экзотерическому сознанию, вино — не *такой* всеобщий дар, как плод семени, и содержит в себе подлинную тайну, оно соответствует *полному* обращению, т. е. одухотворению, сначала реального, материального бога. Плутарх\* или, собственно говоря, Евдокс<sup>57</sup> рассказывает о египтянах, что они лишь с эпохи Псамметиха<sup>58</sup> начали пить вино, раньше же они его ни пили, ни использовали для дарственных жертвоприношений (возлияний в жертву) как напиток, приятный богам, так как, напротив, принимали вино за кровь некогда боровшихся против богов (титанов); когда последние были повержены, их кровь смешалась с землей и произвела виноград, поэтому и пьяные становятся — де от вина безумными, наполняясь кровью земнородных. Здесь, таким образом, вино является продуктом пролитой крови (т. е. преодоления) титанического, т. е. недуховного. Это воззрение египтян, в соответствии с которым вино являлось кровью убитых титанов, во всяком случае доказывает, что вино было относимо к *погибшему* дикому, реальному принципу. Вино не есть непосредственный дар природы, как хлеба; оно — с силой выжатый сок, который, претерпевая нечто вроде смерти, достигает духовной жизни, где (будучи сокрыт и словно как тайна храним) может неизменно пребывать длительное время и постоянно

\* De Isid. et Osir., c. 6.

утверждает определенный, даже индивидуальный характер, свою же как бы демоническую или призрачную природу доказывая посредством того предчувствия, которое охватывает его во время цветения виноградной лозы. Вино, следовательно, является подарком уже одухотворенного бога, как плод семени есть дар только лишь отдающейся более высокому богу Деметры. Как последний есть плод, питающий *тело*, так и первое составляет дар, инициирующий более высокую духовную жизнь, вызывающий скрытые наслаждения, равно как и глубочайшие страдания жизни.

Своего рода блаженное опьянение, в котором, однако, выражалось прежде всего лишь благостное чувство сознания, ощущавшего себя освободившимся от гнетущей власти предыдущего принципа, составляло характер вакхических шествий. В тех упоенных и опьяненных торжественных процессиях, устраивавшихся с целью возвеличивания Диониса, или Вакха, в качестве свиты последнего выступали главным образом титиры и сатиры. Под теми и другими понимаются наряженные или переодетые в костюмы козлов люди; некоторые считают τίτιροι<sup>59</sup> лишь дорийской формой σάτιροι,<sup>60</sup> между тем их различает Страбон.\* Бутман,<sup>62</sup> который в эпоху, когда всевозможные фантастические толкования пользовались наибольшим одобрением, всегда искал вразумительного объяснения, хотя бы оно подчас и выходило чем-то прозаичным, истолковал сатиров и титиров как карикатуры на крестьян или сельских жителей, сопровождавших процессию Вакха. Поразительно, что ни ему, ни какому-нибудь другому комментатору до сих пор не пришло в голову то гораздо более естественное объяснение, что эти сатиры и титиры, скорее, представляют образ той θηριωδῶς ζῆν (звероподобной жизни), от которой человечество было освобождено Дионисом. Как раз на пер-

\* X, 3, 466 ff.<sup>61</sup>

вую, еще полуживотную эпоху указывают и те шкуры оленят, в которые были облачены фигуранты этого шествия и которые позже в мистериях вновь встречались в таком же значении.

В качестве высшего представителя этого человечества или, скорее, господствующего в этом человечестве принципа можно рассматривать *Силена* (Σειληνός), самого верного спутника Вакха. Что он представляет сам *принцип*, можно заключить из того, что он изображается первым, старейшим и мудрейшим среди сатиров. Он есть теперь сам ставший кротким и смиренным, именно поэтому самого себя осознающий и на самого себя смотрящий с иронией дикий принцип. Ведь ирония, как Силена понимает и Плутарх, является основной чертой его характера. Прежнюю стесненность вместе с Силеном замещает совершенная непринужденность, в особенности представляющаяся в его любви к балагурству, ибо робкого шутка чуждается. Будучи первоначально в своей слепоте лишенным ума (глупым) и находясь в противоречии с Вакхом, он теперь, напротив, самый мудрый и опытный из сатиров, даже смотрит в будущее как тот, кто уже однажды его пережил. В его внешнем облике еще выражается прежнее *turgor*<sup>63</sup> природного принципа, однако ослабленно. Все его внешнее существо есть ослабление, расслабление, вялость, именно поэтому он и звался *Χάλις* (а не потому, что это слово обозначает несмешанное вино, как говорит Крейцер, который усматривает между именами и словами, равно как между сутью дела, недопустимые связи), от *χαλάω* — ослаблять, ослабевать, что в мифологии в высшей степени употребляется относительно того становящегося податливым, мягким принципа природы. Как сатиры несут обвитые плющом и виноградными листьями копья (это и есть тирсы) — символы мира и мирного завоевания (ведь в остальном это — победное шествие Вакха), так и самого Силена везет не боевой конь, а осел, животное мирное.

Эти процессии напоминают полностью аналогичные картины из Ветхого Завета, равно как именно поэтому и в известном, относящемся к Мессии пророчестве говорится: «Скажи дочери Сиона: вот, Царь твой приближается к тебе с кротостью (миролюбиво), едучи верхом на жеребенке вьючной ослицы». <sup>64</sup>

То самое, чем по отношению к *человечеству* является Силен, как всеобщий принцип, как принцип природы есть *Пан*, тоже обладающий козлиными ногами и рогами, а также покрытый по всему телу густыми волосами — настоящий *природный бог* (здесь это слово стоит на своем месте), обитающее в теперь *ставшей*, успокоившейся природе, то незримо действующее, которое человек ощущает вокруг себя в тиши лесов, в безмолвии полей, именно поэтому преимущественно бог сельского населения, пастухов и всех тех, кто занимается своим делом уединенно на лоне природы. Он теперь уже не внушает страх, стал кротким, его былая дикость именно поэтому представляется еще только как бы шуточно, с иронией, как и он сам своей иронией потешает всех богов. Становясь видимым, он предстает как человеколюбивый бог в только что описанном облике, больше веселящим человека, чем его пугающим; он *является* только в таком виде, ибо он, собственно говоря, есть сейчас ставшая невидимой, отвернувшаяся природная сила, которая более не поворачивает к человеку своего лица, однако, когда она оборачивается вновь, является причиной беспочвенного, т. е. ничем частным, которое можно было бы указать в качестве основания, но самым невидимым и всеобщим природы возбуждаемого ужаса, который оттого и называется паническим. В высшей степени Пан ощущается как пронизывающая всю природу тишина, которую глубокий природный ум древности принимал за нечто позитивное. Это явствует из того, что в качестве его *сына* называется Крот, Шум; ибо шум и тревога (бесспорно, имеется и паническая, никакой

видимой причиной не вызываемая тревога) возникают только вследствие уничтожения или, скорее, напряжения того принципа, который в своем ненарушенном бытии является причиной покоя. Греческое глубокое созерцание природы признавало, что природный покой около полудня наибольший, что тот принцип в это время менее всего можно разбудить и возбудить. Известно, что звук в ночное время распространяется гораздо дальше и, весьма вероятно, быстрее. Данное обстоятельство обычно пытались объяснить тем, что ночью замирают все шорохи, производимые движениями животных или людским промыслом. Однако Александр фон Гумбольдт<sup>55</sup> в пустынных местностях Северной Америки, где даже днем царит глубочайшее безмолвие, сделал наблюдение, что грохот ниагарских водопадов ночью слышен на много миль дальше, чем днем. Этому явлению дают искусственные объяснения, построенные на случайностях соотношений испарения. Но столь великие феномены по справедливости следовало бы и объяснить более величественно. Естественно и соответствует всем аналогиям, что, когда внешний свет наполняет все своим блеском, тот внутренний свет, как я хотел бы назвать принцип звука, ослабляется и словно убаюкивается, между тем как, когда внешний свет исчезает, тот внутренний свет тем живее пробуждается и тем легче возбудим.\* Притупление или заглушение звука главным образом около полудня каждый может без труда пронаблюдать в природе. Я, которому другие занятия не позволяли удовлетворить склонности к опытам, почему я был вынужден ограничиваться наблюдениями, в пору уединенной ранней юности сам сделал весьма определенные наблюдения на сей счет, особенно с эхом, еще до того, как узнал лишь позднее установленный факт, что знаменитое эхо

\* На Фюне<sup>66</sup> заметили, что во время солнечного затмения (28 июня 1851 г.) звук распространялся-де с большей силой.

в парке Вудстока в Англии днем повторяет 17 быстро друг за другом произносимых слов, а ночью — 20. Я отмечу при этом, что Пана еще называют то любимцем, то супругом Эхо. Также и поэты, они хорошо знают эту полуденную тишину, например, у Эсхила\* сказано:

...des Sommers Gluthen, wenn das Meer auf schweigendes,  
Windstilles Mittagslager sank in Schlaf gewiegt,<sup>67</sup>

точно так же Оссиан<sup>68</sup> в повествовании о смерти Оскара, сына Карута, говорит о могилах обоих героев: «Часто падутся горы ветвисторогие сыны подле их могил, когда полдень испускает свои палящие лучи и покой лежит кругом на горных цепях».<sup>69</sup>

Стало быть, спит в это время Пан своим послеобеденным сном, и пастухи у Феокрита\*\* боятся играть на своих флейтах из опасения разбудить его.

Впрочем, я имел намерение говорить здесь о Пане, лишь каким образом он встречается у эллинов и в связи с Вакхом, следовательно, не собирався исследовать, например, того, что значит тот бог, которого у египтян Геродот тоже называет Паном, хотя сам замечает, что последний у них относится к древнейшим богам, в то время как эллины считают Геракла, Диониса и Пана самыми молодыми.\*\*\* В каком смысле греки причисляют Диониса к самым молодым богам, я уже разъяснил.

После того как Пана однажды связали с Вакхом, вздумали также превратить его в опекуна раннего детства Диониса — идея, подавшая повод к различного рода произведениям изобразительного искусства, которые, вполне веро-

\* Agamemnon, v. 566—567 (540—541).

\*\* I, 15 ff.

\*\*\* Ср.: Philosophie der Mythologie, 18. Vorlesung. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

ятно, относились к самым милым в древности, в число которых, в частности, входит неоднократно повторявшееся изображение Фавна с младенцем Вакхом (имя Фавн, должно быть, произошло лишь от произношения с придыханием имени Пан). Главным образом в этих изображениях греческое искусство также имело возможность выразить совершенно безобидную, добродушную или, как больше любят говорить в наши дни, простодушную, чистосердечную и поэтому в особенности преисполненную любви к непосредственному детству и расположенную к шуткам природу этого бога.

Итак, вот все, что касается свиты Диониса и в теснейшем отношении с ним состоящих личностей. Но этот Дионис, как было сказано, не являлся предметом мистерий; посвященные ему празднества были публичными, в них участвовал весь народ без всякого различия. Вакх не мог также умиротворять Деметру, ибо он-то преимущественно и нанес рану сознанию, беспокоившемуся об этом боге. Последний, стало быть, *не* являлся содержанием мистерий, это несомненно; однако столь же несомненно, что умиротворение Деметры составляло их основной сюжет. Как, при помощи какого содержания мистерий оно вызывалось? Этот вопрос приводит нас теперь, таким образом, к исследованию подлинного содержания мистерий.



## Двадцатая лекция

От веселья и ясности публичных празднеств в честь Диониса в Греции мы теперь обращаемся к серьезности и тьме мистерий.

Вопрос таков: что было, собственно, содержанием мистерий? Пожалуй, ни один вопрос изучения истории древнего мира не дал повода к более разноречивым ответам. Особенно в современную эпоху между несогласными партиями велся горячий спор по поводу происхождения, значения и содержания мистерий. Нас, со своей стороны, ничто не заставляет вступать в эту новейшую полемику. Ибо ничто подобное тому, что преимущественно оспаривается в той полемике, например догомеровские мистерии, выведение греческого учения о Дионисе из индийского культа Шивы, мнение, что в мистериях якобы изложено философское учение о природе вещей или что мистерии учили единству Бога в противоположность многобожию, нами не утверждается. Для нас мистерии являются естественным и необходимым производением *самого мифологического процесса*, они вытекают из него и, следовательно, не могут ему предшествовать. Они не устраняют множества богов, но содержат в себе, как было сказано, его смысл, подлинную тайну — не такую, которая находится в противоречии с множеством богов и *вне* его, но тайну, которую скрывает в себе само это множество. Между тем сколь мало мы имеем основание защищать наш взгляд от той полемики, столь же мало мы можем испытывать склонность защищать естественную взаимосвязь, в которой для нас мистерии как необходимый ко-

нечный продукт самой мифологии находятся именно с последней, — защищать эту естественную и необходимую взаимосвязь от искусственных, неестественных и компилятивных представлений, которые составили себе о мистериях Фосс и особенно Лобек,<sup>1</sup> к филологической учености которого я, впрочем, питаю надлежащее уважение, а также остальные.

Сначала я только в отношении аттических мистерий, которыми мы по преимуществу занимаемся, так что другие, главным образом самофракийские, разбираются лишь по случаю, хочу заметить, что различаются Великие и Малые (μεγάλα и μικρά) мистерии. А так как Малые относились к Великим и составляли только своего рода подготовку к ним, то здесь, где речь идет об общем содержании мистерий, это различие не имеет для нас никаких последствий. Как это общее содержание распределялось между Великими и Малыми мистериями, впоследствии выяснится само собой.

В первую очередь необходимо упомянуть: мистерии прежде всего были тем, что совершалось, *res* или *sacra quae fiebant*, δράματα.<sup>2</sup> Следовательно, нужно различать а) сами мистерии, то, что в них происходило, делалось, б) выработанное вследствие этого познание, которое, собственно, только и можно было бы назвать мистериальным учением.

Мистерии, разумеется, были противопоставлены публичной или экзотерической мифологии, однако это противоположение нельзя мыслить как противоречие. Мистерии, напротив, были лишь нутром, лишь ключом и словно конечным объяснением самой мифологии, как уже было показано. Соответственно этому *основным происшествием* мистерий мог быть только последний кризис, а именно последний кризис самого мифологического сознания. Мистерии являлись всего лишь повторным представлением того происшествия, посредством которого сознание окончательно преодолевает себя и решается на последнее познание.

Мистерии сами были еще борьбой, как это явствует уже из того, что те, которые проходили все ступени, под конец увенчивались как победители. Следовательно, их (мистерий) предпосылкой, конечно, была продолжавшаяся реальная власть того религиозного принципа, благодаря которому человек полагается вне самого себя и в бессознательное состояние. Мистерии заключали в себе ту самую эзотерическую историю мифологии, которую мы описали во всех ее моментах в «Философии мифологии». Эта история при помощи самых настоящих призраков (*φαντάσματα*), как они определенно называются, как бы воспроизводилась для сознания посвящаемых: сначала все ужасы прежних состояний сознания, затем агония сознания, запутавшегося в реальном принципе, наконец, совершенное освобождение. Как говорит Деметрий из Фалеры,\* во введении к мистериям все было рассчитано на испуг, ошеломление и трепет (*πρὸς ἔκπληξιν καὶ φόβον*<sup>4</sup>). Когда посвящаемый вступает в таинственный храм, повествует Фемистий,<sup>5</sup> его сначала охватывает ужас, и у него как бы кружится голова, его берет печаль, и он приходит в полное замешательство, так как не в силах сделать ни одного шага вперед, а также отыскать путь, который проведет его внутрь, пока пророк не отдернет занавес храма. В одном месте своего «Комментария к "Первому Алкивиаду" Платона», к которому я позднее вернусь, Прокл<sup>5</sup> говорит: «Подобно тому как в самых священных из мистерий известные, предшествующие посвящениям ужасы (*καταπλήξεις τινές*<sup>7</sup>), вызываемые отчасти словами, отчасти демонстрируемыми предметами, подчиняют или делают покорными душу божественному (здесь, таким образом, одновременно объясняется цель того запугивания), так, — добавляет он, — поступает для подобной цели и философия, чтобы призвать юношей к жизни любомуд-

\* De Eloc. § 101.<sup>3</sup>

ров».\* Этот испуг вызывался, как явствует из одного места Диона Хрисостома,\*\*<sup>8</sup> отчасти тем, что посвящаемый слышал множество странных, необъяснимых голосов, отчасти при помощи *μυστικὰ θεάματα*, мистических зрелищ, вероятно, имевших звериные обличья, с которыми он сталкивался, в которых представлялись ужасы прежнего сознания. События в мистериях должны были вновь напоминать о предыдущих состояниях, преодоленных именно в эллинском сознании *как таковом*, как бы о том тягостном, тяжелом сне, в котором находилось прежнее восточное человечество, о том состоянии мучительной борьбы между сознанием и бессознательностью, когда дикие фантазии, беспорядочные рождения, уродливые, словно восстающие из чудовищного прошлого формы наполняли сознание, пугая его. Наиболее подходящим для того, чтобы представлять или вновь вызывать то промежуточное состояние (между сознанием и бессознательностью), было, пожалуй, то обстоятельство, о котором тот же самый оратор упоминает в том же месте, что свет и мрак попеременно обнимали посвящаемого (*σκότος καὶ φῶς ἐναλλάξ*<sup>13</sup>), ибо реальный принцип, чем больше он еще находится в своей силе, полагает полное затемнение и помрачение сознания. Но хотя этот принцип все еще удерживается в целом, однако имеются моменты ослабления и расслабления, когда он становится слабым по отношению к более высокой потенции; а в той мере, в какой он теряет свою силу, из самого нутра сознания

\* Ed. Creuz., p. 61.

\*\* Orat. XII, 387. Лобек (Aglaoph., p. 116)<sup>9</sup> считает, что это место из-за *θρόνωσις*<sup>10</sup> не относится к Элевсиниям, ибо данную церемонию Платон (Euthyd., p. 277 D)<sup>11</sup> приписывает корибантовским посвящениям, а Элевсиниям ее не приписывает никто. Из последнего не следует ничего, это — *argumentum a silentio*.<sup>12</sup> Кроме того, сам Лобек признает, что остальное подходит к Элевсиниям, в чем можно еще более убедиться, читая текст дальше.

прорывается, будто в истребляющем блеске, дух, но как раз от вида данного духа слепой принцип становится словно помешанным, пытаюсь этот дух захватить и действовать с его помощью, в результате чего, однако, так как он не может овладеть духом, возникает лишь чудовищное, бесформенное, сознание же находится в промежуточном состоянии между мгновенным просветлением и следующим за ним лишь тем более глубоким помрачением, как мы это уже разъяснили при прежнем описании кронийской эпохи,\* отчего здесь эти явления в мистериях в свою очередь являются подтверждением объяснений, данных нами касательно предыдущих состояний мифологического сознания.

Цель же этого запугивания нам уже раскрыли ранее процитированные слова Прокла. Оно должно было сделать душу покорной божественному и заставить ее ощущать последующее более спокойное состояние как тем большее блаженство. Если из этого подготовительного действия мистерий для нас многое, в особенности его психологическая сторона, остается не совсем ясным, то это происходит оттого, что та реальная сила, во власти которой сознание находилось в течение мифологического процесса и которая еще длительное время оставалась постоянно возбудимой, неизвестна нам по собственному опыту, как ее знали эллины, имевшие для этой слепой преданности сознания богу так много выражений. Они называют ее, например, τὸ θεόπληκτον, τὸ θεοβλαβές, τὸ θεόπληκτον τῆς ψυχῆς<sup>14</sup> — как бы поражённостью души богом. В одном примечательном месте своей «Политики»\*\* Аристотель говорит, что хотя лишь отдельные души действительно охватываются некоторыми страстями, но имеются они во *всех*. К этим страстям наряду с состраданием и страхом он также причисляет ἐνθουσι-

\* Philosophie der Mythologie. S. 288 ff. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

\*\* VIII, 7 (Sylb. p. 229, 2sq.).<sup>15</sup>

ασμός.<sup>16</sup> Мы вынуждены сохранить греческое слово, так как наше немецкое «Begeisterung»<sup>17</sup> мы привыкли понимать только в лучшем смысле. Контекст же этого места указывает на то, что ενθουσιασμός следует понимать sensu deteriori,<sup>18</sup> относительно состояния, делающего сознание, скорее, недоступным истинному познанию, не допускающего для сознания никакой рассудительности, следовательно, и никакого свободного подчинения более высокому богу. Мы должны были бы перевести это слово как «одержимость богом». Аристотель в вышеупомянутом месте прибавляет, что некоторые подвержены этой πάθος<sup>19</sup> энтузиазма. «Но именно их видим мы, когда они используют песни, освобождающие душу от оргиастического состояния (ὅταν χρῆσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσν<sup>20</sup>), мы видим, как они *этим* (этими песнями) словно неким лекарством или очистительным средством, которое им дали бы, ставятся на место (приводятся в порядок, успокаиваются)». Выражение τὰ ἐξοργιάζοντα τὴν ψυχὴν μέλη<sup>21</sup> я перевел как «песни, которые освобождают душу от оргиастического состояния». Но это также может быть сокращенным или так называемым метким выражением, ἐξοργιάζειν τὴν ψυχὴν<sup>22</sup> тогда было бы равносильно ἐκκαθαίρειν τὴν ψυχὴν πρὸς τὰ ὄργια — «очищать душу для оргий».\* Ибо нужно заметить, что хотя ὄργιασμός первоначально, разумеется, обозначает то дикое и бессознательное упоение вакхического восторга, тем не менее слово «ὄργια» используется применительно вообще ко всем мистериям, также, например, и к элевсинским (в одном приписываемом Гиппократу<sup>24</sup> отрывке говорится даже об ὀργίοισιν ἐπιστήμης,<sup>25</sup> как и мы, пожалуй, ведем речь о мистериях науки, о посвящении в науку). Точно так же глагол «ὀργιάζειν»<sup>26</sup> означает совершать мистерии вообще, стало быть, и элевсинские.

\* Ср. с этим выражением Аристотеля: Plat. de legg. VII, p. 790 E.<sup>23</sup>

Слово «ἐξοργιάζειν»<sup>27</sup> встречается только в этом пассаже у Аристотеля, поэтому оно вызывает сомнения; между тем, как его ни переводят, суть дела сводится к одному и тому же. Даже если допустить второе значение, Аристотель говорит об ἐνθουσιασμός, описываемом им как πάθος, которому подвержены иные, однако от которого они освобождаются при помощи использования священных песен, очищающих душу с целью посвящения в мистерии, словно посредством применения лекарства. Таким образом, из процитированного места в любом случае следует, что имелись определенные песни, благодаря которым посвящаемые готовились к мистериям и о действии которых в мистериях мы можем заключить из их действия *вне* мистерий, которое они, согласно тому уверению Аристотеля, оказывали. Об их действии в мистериях Аристотель не имел права говорить. Но если вне мистерий они умеряли тот энтузиазм, который проявлялся как страсть или болезнь, то в мистериях они, вероятно, делали то же самое в гораздо большей степени.

То, что в начале посвящения должно было быть достигнуто посредством запугивания, — подавление все еще в сознании восстававшего, противившегося поистине божественному принципа и подчинение, как говорит Прокл, души божественному, — по всей видимости, завершали эти священные мелодии, которые тот принцип окончательно усмиряли и как бы убаюкивали, словно заклиная при помощи своего рода волшебного пения. Это, как представляется, было переходом к следующему моменту, к подлинному τελετή,<sup>28</sup> которое сравнивается с *умиранием* (к чему призывало уже созвучие с τελευτή<sup>29</sup>). А именно здесь дело дошло до окончательного умирания того принципа, подвергающего сознание мифологическому процессу и этим спускающего его в материальный мир. Как освобождение, разрешение (λύσις) духа от тела называется *смертью*, так и то разрешение или освобождение сознания от материальности мифо-

логического процесса могло быть названо умиранием. Τελετή само было вновь лишь переходом к совершенному посвящению, высшей ступенью которого в свою очередь было εποπτεία,<sup>30</sup> описываемое как состояние наивысшего блаженства; отсюда греческий оборот речи ἐποπτεύειν μοι δοκῶ,<sup>31</sup> мне кажется, что я пребываю в состоянии эпопта — созерцающего тайны, — примерно как мы говорим: я словно на небесах. От ἐποπτεία, как представляется, μύησις (посвящение) отличалось тем, что последнее состояло в наставлении, в сообщениях, которые воспринимались лишь умом, ἐποπτεία же заключалось в действительном созерцании священных тайн. По крайней мере, эти три ступени — τελετή, μύησις и ἐποπτεία — различает Прокл,\* а Гермий<sup>32</sup> в рукописном, цитируемом Сильвестром де Саси\*\* комментарии к платоновскому «Федру» выражается насчет этого различия таким образом, что можно сказать, что μύησις является теоретической частью посвящения, а εποπτεία — практической, в которой посвященные теперь уже принимали участие своими действиями или, как он выражается, где они *вводились* в сами божественные мистерии. Самое примечательное описание этого блаженства ἐποπτεία содержится в одном фрагменте, который находится у Стобея<sup>33</sup> и приписывается в Парижской рукописи Фемистию, однако который Виттенбах<sup>34</sup> определил как отрывок из работы Плутарха περὶ ψυχῆς — «О душе». Примечательно это место потому, что оно одновременно дает обзор более ранних происшествий. Плутарх здесь говорит о смерти и затем продолжает: «Тогда (в момент смерти) с ней (т. е. с душой) случается именно то, что происходит с посвященным в Великие мистерии. Поэтому, — добавляет он, — и слово соответствует слову (а именно τελεῖσθαι,<sup>35</sup> что означает

\* Theol. Plat. L. IV, с. 26.

\*\* *Saint-Croix*. T. I, p. 392.



становиться посвященным, соответствует τελευτᾶν,<sup>36</sup> что обозначает умирать), как дело соответствует делу. Сначала долгое блуждание (здесь употребляется то же слово "πλάνασι",<sup>37</sup> которое используется применительно к Деметре, ищущей свою дочь, или Исиде, ищущей пропавшего Осириса), сначала долгое скитание и утомительные пути, и из-за известной тьмы (тьмы особого рода, которая, согласно ранее приводившемуся месту, благодаря чередующимся проявлениям света делалась еще темнее) подозрительные (вызывающие недоверие или боязнь) и безрезультатные (не ведущие ни к какому выходу) пути. Затем еще перед самым концом — все страшное, трепет, дрожь, холодный пот и ужас. Но из этого потом навстречу посвящаемому появляется чудесный свет или сияющие равнины и долины с головами и хороводами, и величественными, священными звуками (ἱερὰ ἀκούσματα), и божественными призраками (φαντάσματα ἄγια). Вслед за чем теперь окончательно посвященный, расхаживая освободившимся (ἐλεύθερος γέγονώς<sup>38</sup>) и освобожденным и будучи увенчан, справляет таинственное торжество (венiec повсюду есть символ завершения и победы; кто при этом не вспомнит о словах апостола: „Я боролся за благое дело, я закончил свой жизненный путь, я придерживался веры, отныне мне вручен венец праведности,"<sup>39</sup> т. е. венец осуществления, завершения; и столь же о словах другого апостола: „Блажен человек, выдерживающий испытание, ибо после того, как он проверен, получит он венец жизни"<sup>40</sup>). Тотчас же, — говорит далее Плутарх, — он общается со святыми и чистыми людьми, взирая свысока на непосвященную толпу живущих здесь неочистившихся, как она остается в глубокой грязи и чаду сама собой давимой и гонимой и от неверия в те высшие блага вместе со страхом смерти обрекающей себя на все прочие беды».<sup>41</sup> Позволительно предположить, что эти события в мистериях внешне описаны совершенно правильно,

тем более, что и другие описания соответствуют данному. Но основным для нас является вопрос, что в посвященном происходило внутренне, какую внутреннюю выгоду они имели от этого, в чем, собственно, состояло то прославленное блаженство. Здесь необходимо заметить, что о прошедшем все ступени и окончательно посвященном было сказано, что он освобожден и освобожден ( $\alpha\phi\epsilon\tau\omicron\varsigma$ <sup>42</sup>), пожалуй, все же освобожден от прежнего принуждения, предыдущей необходимости. А предыдущая необходимость, от которой он освобождается благодаря посвящению, *может* быть только необходимостью мифологического процесса. Следовательно, посвященный избавляется от необходимости мифологического процесса. В силу этой необходимости для него возникали материальные боги, и наоборот, пока сознание сносится с материальными богами, до тех пор оно несвободно в своих представлениях. Свободно оно только лишь когда общается уже не с ними, а с чисто *духовными* или причиняющими и живет в сообщении с последними точно так же, как в своем первоначальном бытии в раю; ибо там — в том месте, где человек был создан и откуда он по собственной вине пал в материальный мир и впал в материальный мифологический процесс, — человек, заключенный между чисто божественными потенциями, также общался только с последними. Таким образом, прошедшее через весь мифологический процесс сознание именно этому процессу было обязано тем, что для него данное положение в центре божественных потенций, это райское отношение, как я его стану называть ради краткости, стало в прямом смысле осязаемым, чувствительным, осязаемым. Это было не одно лишь блаженство в мыслях, какое, пожалуй, ощущает и истинный философ, это было *действительно* испытывавшееся и реально ощущавшееся блаженство. По крайней мере, по-другому я не могу объяснить выражений подлинного, а не лишь вымышленного восхищения, в которых

греки говорят о воздействии своих мистерий. По их описанию, посвященные находились на истинных небесах. Великий, господствующий над всем мировой закон был столь справедлив, что даже откровенному язычеству не отказывал в его небесах, пусть они были не истинными, а лишь субъективно ощущавшимися. Как мифология, так и мистерии не были чем-то созданным человеком. Здесь вновь выступали моменты прошлого; это был реальный процесс. Всякая серьезная борьба находит свое примирение. Только ложь, внутренняя неправда, осуждена на вечную муку.

Основное доказательство данного взгляда заключается, разумеется, в *целом* нашего изложения, затем, однако, в мистериальном *учении*, о котором только теперь пойдет речь, а именно в какой мере можно показать, что как раз чистые, духовные или причиняющие боги составляли главное содержание мистериального учения. Сперва опыт, затем учение. Только из действительного опыта образуется учение. Между тем я все же полагаю, что смогу привести еще одно особенное доказательство этого взгляда (касательно свойства ощущавшегося в мистериях блаженства), основываясь преимущественно на том, каким образом Платон отчасти вообще упоминает мистерии, отчасти как он их сравнивает с до- или сверхматериальным состоянием души (в допускаемом им предсуществовании), кроме того, как он их сравнивает с состоянием истинного философа. Если гимн к Деметре относительно элевсинских посвящений провозглашает:

"Ολβιος, ὃς τὰδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων.

Selig, welcher das schaute der sterblichen Erdebewohner'  
Aber wer dieser Weihen nicht theilhaft, hat nicht ein gleiches  
Loos im Tode, sobald er ins dustere Dunkel hinabstieg;\*

\* V. 480 ff.<sup>43</sup>

или если Софокл<sup>44</sup> в одном фрагменте (у Плутарха) восклицает:

O der Sterblichen  
Glucksel'ge, die, so diese Weihe schauend erst  
Zum Hades wandeln' Denn ihr Theil ist's dort allein  
Noch leben, doch den andern Unheil alles dort,<sup>45</sup>

то вполне понятно, что блаженство в мистериях они рассматривают как подготовку, даже как совершенно гомологичное или одинаковое с тем, которое ждет очистившиеся души после смерти; это, следовательно, блаженство, ощущаемое не вместе с телом, не в материальном мире как таковом, а только в освобождении от последнего.\* Если же Платон вкладывает в уста Сократа в «Федоне»\*\* такие слова. «Те, кто учредил для нас посвящения или мистерии (οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν καταστήσαντες), вероятно, были совсем не простыми людьми, но на самом деле еще очень давно дали нам понять, что попадающий в Гадес непосвященным и не участвовавшим в мистериях будет лежать в грязи (ἐν βόρβωρῳ κεῖσεται), очистившийся же и посвященный, попадая туда, будет жить вместе с богами», — то эта противоположность весьма отчетливо указывает на то, что «лежать в грязи» обозначает не что иное, как быть погруженным в материальность, а «жить и общаться с богами» — сноситься с чистыми причинами, в которых нет уже ничего материального. А то лежание в грязи в подземном мире может выпасть непосвященным только потому, что они уже *здесь* не выпутались из материи, и напротив, проживание вместе с богами может предстать посвященным только потому, что они уже благодаря мистериям отделались от материального и вступили в общение с чистыми причинами. Если мы срав-

\* Ср. также Hymnus in Cererem, 486.

\*\* Р. 69 С. 46

ним с этим недавно приводившееся место из Плутарха, то будем вынуждены даже допустить, что в самих мистериях различная участь посвященных и непосвященных представлялась подобным образом, а именно, что первые из области чистейшего и беспримесного света, в которой они проходили, взирают свысока на толпу неосвободившихся или неочистившихся, давящую саму себя и слоняющуюся в глубокой грязи и в муке.

Итак, из этого отрывка «Федона» во всяком случае следует, что посвящению в мистерии Платон приписывал разрешение от лишнего материального. Это, конечно, можно понимать и *в общем смысле*. Человеческая жизнь вообще есть борьба между материей и духом; тем самым незапамятным происшествием, благодаря которому человеческое сознание было подвергнуто мифологическому, т. е. *повторяющемуся в нем* природному, процессу, — тем самым происшествием, которое отбросило человеческое сознание в материальный природный процесс, материи вообще был дан перевес над духом. То, что происходило в мистериях, Платон в соответствии со *своей* точкой зрения также использует *в общем плане, философски*, но мы не имеем права соблазняться этим, рассматривать мистерии, допустим, как мероприятия *лишь* нравственного значения, как будто бы в них, как Крейцер считает особенно в отношении Элевсиний, была представлена только та всеобщая борьба между материей и духом, вести которую должен каждый человек. Мы никогда не вправе забывать об отношении мистерий к *мифологии*, с которой они находились в необходимой взаимосвязи.

Разумеется, мистерии были нацелены на освобождение от материального, но прежде всего от материального мифологии, и достигавшееся благодаря посвящению блаженство состояло именно в том, что посвященные через него, освободившись от необходимости мифологического процесса,

вступали в непосредственную связь с *чисто* духовными богами. Между тем это опять-таки нельзя понимать *таким образом*, будто в мистериях материальный политеизм был во всем уничтожен или объявлен недействительным, как иные представили себе, что в мистериях посвященных, по крайней мере высшей ступени, якобы учили *недействительности* всей веры в богов, единству высшего существа и одновременно им давались-де некие объяснения, из которых вытекало, что так называемые боги — это никакие не действительные боги, а лишь обожествленные природные силы или люди. Стало быть, этим в мистериях не только материальные боги, но и причиняющие были бы объявлены недействительными. Однако даже материальные боги не отнимались у посвященного совершенно или не объявлялись не-богами. Такое противоречие между публичной верой в богов и тайными учениями немыслимо. Я уже заметил, что мистерии, скорее, сами могли быть только *объяснением* мифологии, только ключом к ней. А объяснением нельзя назвать то, чем подлежащее объяснению уничтожается или разрушается. Напротив, мы должны мыслить это отношение таким образом, что и материальные боги могут рассматриваться двояко, а именно, во-первых, исключительно по материи, т. е. без подлинного смысла и без истинного осознания их *значения*, во-вторых, так, что в них самих познаются только причиняющие боги или что *их* (материальных богов) самих познают как одни только формы и словно маски причиняющих богов. В *этом* способе рассмотрения материальные боги одухотворяются и не уничтожаются или признаются недействительными по этой причине. Мифология при этом оставалась чем-то реальным. Мистерии всегда сохраняли мифологию в качестве своей предпосылки, более высокое познание само возникало только из мифологии, а поскольку в мистериях все шло постепенно и целое никогда не сообщалось сразу (как ясно говорит Сенека:

«Элевсин не сообщает всего сразу и все еще приберегает нечто для возвращающегося»),\* поскольку высшая ступень — ἔσποπτεία — достигалась не всеми, то вероятно даже, что на определенной ступени чисто духовные или причиняющие боги показывались по-прежнему лишь в оболочке материальных и что только в подлинном ἔσποπτεία причиняющие боги демонстрировались непосредственно и сами по себе. Следовательно, в любом случае никакого отношения исключения между ними.

Вот все, что касается того отрывка у Платона, где он *непосредственно* упоминает учение мистерий и из которого неопровержимо следует, что мистерии *сами* приписывали себе *это* воздействие, а именно, что благодаря им посвященные поднимались из грязи и перемещались в царство чистых, имматериальных или рассматривавшихся как имматериальные богов.

Дальнейшее указание на то, что действие мистерий заключалось в *перемещении* сознания из царства лишь материальных форм в царство чистых, духовных потенций, следует из другого фрагмента у Платона в «Федре», где он говорит, что душа в своем прежнем состоянии, пока она не пала в материальный мир, совершала *оргии*, мистерии. Если так, то в мистериях, пожалуй, должно было происходить, наоборот, повторное возвышение души до ее первоначального состояния. Здесь не место исследовать, в каком смысле Платон мыслил предсуществование человеческих душ, таким ли образом, как это обычно понимается, что каждая отдельная человеческая душа как таковая до своего спускания в материальный мир существовала в чисто интеллигибельном мире и в созерцании чистых прообразов вещей, или в том смысле, что единый человек, который живет во всех нас, первоначально, разумеется, был вне всякой материаль-

\* Senec. Nat. quaest. VII, 31.<sup>47</sup>

ности и над ней, находился в чистом, духовном центре, однако вышел из него и сам в свою очередь впал в материальный процесс, над которым в творении был вознесен, — представление, говоря мимоходом, целиком совпадающее отчасти с древним иудейским учением об Адаме Кадмоне, прачеловеке, отчасти с христианским учением, которое гласит: «Все мы согрешили в Адаме»,<sup>48</sup> — это означает не что иное, как: один человек, который согрешил, живет во всех нас, все мы суть лишь члены, образы этого единого человека. Наоборот, насколько последний жил бы в мире-прообразе, настолько и мы существовали бы в нем. Итак, как следует интерпретировать эти слова Платона, здесь вполне может остаться нерешенным. Но «тогда, — говорит он в «Федре», — прежде чем мы пали в материальный мир — тогда красоту можно было видеть *блистающей*, т. е. незапятнанной, без материальной примеси, в ее чистоте или самой по себе, когда, следя со счастливым сонмом за блаженным зрелищем, *мы* созерцали вместе с Зевсом, *другие* с каким-нибудь другим богом и посвящались в то таинство, которое подобает называть самым блаженным из всех».\* Я должен здесь к словам «*мы* с Зевсом и т. д.» сделать примечание. Зевс рассматривается как *отец* материальных богов и как причиняющих богов непосредственно в себя вбирающий, постольку как связь между последними и материальными богами и в такой мере также еще причисляется к духовным, почитается возвышающимся над  $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$ <sup>50</sup> остальных материальных богов. Он —  $\mu\alpha\tau\eta\rho\ \alpha\upsilon\nu\delta\rho\omega\tilde{\nu}\ \tau\epsilon\ \theta\epsilon\omega\tilde{\nu}\ \tau\epsilon$ .<sup>51</sup> Много свидетельствует о том, что и относительно Зевса в мистериях давалось более высокое объяснение. Если Сократ говорит: «*Мы* вместе с Зевсом», — то под этим «*мы*» он не мог подразумевать лишь себя и своих собеседников, он очевидно хочет сказать: «*Мы* — предопределен-

\* Р. 250 В.<sup>49</sup>



ные быть смертными, мы — люди, которым было предназначено вступить в материальный мир». Стало быть, последние уже тогда были адресованы *Зевсу* — посреднику между чисто духовным миром (миром чисто духовных богов) и миром материальным; другие же, о которых он говорит, что они шли с кем-нибудь другим из богов, могут быть только членами того εὐδαίμονος χοροῦ,<sup>52</sup> который он назвал чуть ранее, — блаженными демонами; они, таким образом, шли с кем-нибудь *другим* из богов, не из числа *подвластных* Зевсу, но с одним из богов *самих по себе*, чисто интеллигибельных. Вполне понятно, что Платон здесь не позволяет Сократу высказаться яснее. Значит, это таинство, о котором он только что сказал, что оно по праву называется самым блаженным, «это таинство, — говорит он, — это τέλετή мы совершали (ὠργιάζομεν<sup>53</sup> — он использует обычно применительно к мистериям слово) как сами неповрежденные (ὀλόκληροι, в целостности, целостности своего еще не нарушенного в его единстве сознания, пока оно благодаря выступанию одного из его принципов — материального — не было нарушено), мы совершали это таинство сами *целые* (или неповрежденные) и незатронутые бедами, ожидавшими нас в последующей жизни, и (мы совершали его) созерцая только совершенные, непорочные, простые и блаженные видения (ἐποπτεύοντες<sup>54</sup> — точное слово, употребительное относительно высшей ступени мистерий; эти *чистые, непорочные и блаженные* видения очевидно противопоставлены уродливым, вызванным диким столкновением сил, именно поэтому ужасающим, жутким и несчастным фантомам, которые посвященные должны были видеть до ἐποπτεία, при подготовке к нему, в которых показывались именно порождения *лишь* материального процесса). Мы совершали те оргии, — продолжает он, — в *чистом* сиянии (ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, не борясь между светом и мраком, как те, кто еще находятся в преддверии мистерий) как

сами чистые и еще не отмеченные тем знаком, который мы называем нашим телом, удерживающим нас, как своего рода улитку, скованными». Помимо того, что этот фрагмент, по крайней мере косвенно, проливает некоторый свет на сами события в мистериях, мы вправе, я полагаю, сделать из него еще тот особенный вывод, что, согласно знанию, которое имел о мистериях Платон, истинное блаженство ἐπιπτεῖα состояло в восстановлении чистого, прообразного, еще как бы небесного и райского сознания. Платон посредством используемых им выражений сравнивает созерцание в мистериях с созерцанием, в котором человек принимал участие в доматериальном существовании.

Здесь также уместно спросить, как можно представлять себе, что Платон для выражения того, что, согласно *его* способу мысли, было наивысшим и самым достойным почитания, был способен заимствовать сравнения из мистерий, если бы последние не имели никакого более высокого содержания, если бы они действительно имели только то презренное и ничтожное содержание, которое приписывают им Фосс, Лобек и подобные толкователи. Вкладывать *такие* намеки на мистерии в уста своего учителя было бы подлинным неуважением, тем более что известно, что сам Сократ не был посвящен в мистерии, в чем *Он*, впрочем, не нуждался; такие намеки в устах Сократа благодаря этому обстоятельству становятся только тем более внушающими доверие, они доказывают больше, чем все высказывания позднейших платоников, у которых, разумеется, можно было бы предположить особый интерес в сохранении мистерий, но какой интерес мог иметь Сократ, чтобы приписывать им такое глубокое содержание?

Дальнейшее доказательство нашего взгляда касательно высшей цели посвящений дает тот способ, каким Платон сравнивает счастье мистерий со счастьем, выпадающим на долю философа. Я здесь в особенности имею в виду опять

«Федон», диалог, который, пожалуй, сам можно было бы сравнить с одной из мелодий, делающих, по словам Аристотеля, душу способной к совершению высших оргий, или с волшебным пением, что унимает и заклинает страх перед смертью (т. е. перед отделением от материи), каковой в нас, как говорит Сократ, постоянно должен как бы заговариваться, или что можно было бы назвать пением сирен *наоборот*, которое вместо того, чтобы подобно пению сказочных сирен тянуть вниз, в чувственность, напротив, возвышает нас над ней и увлекает вверх. Именно здесь в связи с тем уже приводившимся местом, в котором речь напрямую идет о мистериях, Сократ особо разъясняет, что если мы когда-нибудь что-нибудь захотим познать *чисто* (καθαρῶς), то должны как бы оставить тело, чтобы самую душу видеть *сами вещи*, из чего следует, что тому, любовью к чему мы похваляемся, а именно правильному усмотрению, мы будем причастны только тогда, когда умрем (geendet) или скончаемся (vollendet haben), на что намекает само это слово (греческое слово «τελευτᾶν», как наше немецкое «enden» или «vollenden», в то же время означает «умирать» (sterben)).\* Как, следовательно, то, что происходит с посвященным в мистериях, можно сравнить с тем, что происходит с умирающим, так и то, что выпадает на долю истинного философа или к чему он, несмотря на многообразные препятствия со стороны тела, по крайней мере, *стремится*, можно сравнить с тем, что достается в удел посвященному в мистериях. В самом деле, всякое философствование есть устремление души из смешанного и сросшегося из различных воздействий ввысь к несмешанному, простому, к чистым причинам, которые потому, что познаются единственно *самой душой* (αὐτῇ τῇ ψυχῇ) и представляются только в *чистой* мысли, могут быть познаны каждая по отдель-

\* P 66 D.<sup>55</sup>

ности, *полностью, совершенно и чисто*, между тем как во всем производном и смешанном наряде с некоторой долей знания для нас имеется точно такая же или еще большая доля незнания, так как, хотя все конкретное мы отчасти знаем, однако по большей части, собственно говоря, не знаем. Философ также стремится в тот *αὐγῆν καθάρων* — в тот не-смешанный свет, и как, согласно Плутарху, посвященный и очистившийся смотрит свысока на неочистившуюся толпу, как она давит себя и гонит в разные стороны в грязи, так, пожалуй, можно сказать, что и посвященный в истинную философию смотрит свысока на толпу, которая погрязла в лишь материальном, ни в какой вещи никогда не достигая чистых или самих по себе познаваемых причин, истязает себя в болоте одних только *мнений*, в которых всегда имеется лишь большая или меньшая доля истины, но ни одно из которых не обладает ею полностью и целиком.

О взаимосвязи или, скорее, схожести истинной философии с посвящением в мистерии, на которую Платон намекнул и которую позднейшие платоники разносторонне развили, можно заключить в том числе из того, что у римлян мистерии назывались *initia*. *Initia* же есть то же самое, что *principia*,<sup>56</sup> стало быть, мистерии восходят к принципам, к самим причинам. Этим замечанием я делаю переход к материальному *учению*, по мере возможности попытавшись объяснить сами события в мистериях, *quae in iis fiebant*.<sup>57</sup>

## Двадцать первая лекция

Наряду с *особенными* доказательствами, которыми я обосновал наш взгляд касательно природы ελοπτεία, стало быть, касательно высшей цели мистерий, основным доказательством его правильности служит мистериальное учение, содержание которого полностью соответствует этому взгляду. Впрочем, я должен заметить, что мистериальное учение никогда не существовало абстрактно. Оно также, скорее, *показывалось* исторически, при помощи действительных происшествий — сценических представлений, δεικνύναι<sup>1</sup>—это обычное выражение, используемое применительно к обучению, а ὁρᾶν (ὀπεῖν), ἐποπτεύειν<sup>2</sup> — применительно к учебе в мистериях. Имели ли место при этом *показывании* действительные речевые сообщения и в какой мере, точному установлению не поддается. Изложение мистериального учения я, впрочем, как полагаю, не смогу начать лучше, чем предпосылая одно замеченное уже Сент-Круа и Крейцером, хотя по сути дела не использованное место из Павсания, который об элевсинском τελετή говорил.\* «Самые древние эллины элевсинское посвящение ценили настолько выше всего того, что относится к благочестию (εὐσεβεία) или религии, насколько богов они ставили над героями». Следовательно, в какой мере боги превосходят героев, в такой же мере чтившиеся в Элевсине божества, божества мистерий, превосходят другие божест-

\* X, 31, fin.

ва, мифологические. Хотя герои как таковые и являются более высокими существами, чем люди, но все же их не минует смертная доля, они облачены в материальное тело. Богов же не только не трогает смерть, они также свободны от настоящей материальной оболочки. Стало быть, герои и боги соотносятся, как относительно материальные и имматериальные существа, и подобным образом, по словам Павсания, будут относиться другие боги к чествовавшимся в Элевсине, а именно другие боги по сравнению с последними будут *вновь* относительно материальными, последние же по сравнению с теми будут теперь абсолютно имматериальными, *чисто* духовными, короче говоря, как мы утверждали, причиняющими богами. С таким толкованием и поэтому также с утверждением, что эти причиняющие боги составляли преимущественное содержание познания мистерий, согласуется то, что особенно боги самофракийских таинств назывались не *Dii*,<sup>3</sup> а *Deorum Dii*<sup>4</sup> (боги каких других богов, кроме материальных или мифологических?), что может означать лишь то же самое, что боги, *являющиеся причинами* тех богов (материальных). Именно они, боги Самофракии, римлянами (которые часто и в большом количестве принимали там посвящение) назывались *Dii potes*, не, как это обычно объясняют, в одном только смысле могущественных богов (тогда, конечно, сказали бы *Dii potentes*, да и могущественность — это предикат всех богов), *Dii potes* они звались, скорее, в противоположность материальным, экзотерическим богам как те, которые суть *чистые потенции*, чистое могущество, чистые причины.\*

Вот что касается предварительного доказательства моего *первого* положения, что боги мистериальных учений мыслились как чисто *действующие*, причиняющие и именно поэтому также духовные.

\* Они также имеют наименование  $\theta\epsilon\omicron\iota\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\omicron\iota$ .<sup>5</sup> *Macrob.* III, 4.

Но, во-вторых, эти боги одновременно мыслились в их неразрывной последовательности и нерасторжимом *сцеплении*, как такие, ни один из которых не может быть сам по себе и которые все предполагают друг друга, так что, если бы можно было отнять одного, погибли бы *все*. Это полностью соответствует тому соотношению, которое мы придали нашим трем потенциям, каждая из которых сама по себе, если позаимствовать выражение, используемое в другой области, имела бы лишь *subsistentia incompleta*,<sup>6</sup> которые только *вместе* что-то представляют собой. В моем прежнем, появившемся еще в 1815 году сочинении «О самофракийских божествах»,<sup>7</sup> в отношении которого я, впрочем, должен заметить, что самофракийские мистерии оно охватывает не полностью, дело главным образом заключалось лишь в истолковании одного фрагмента, в котором основные боги Самофракии названы таинственными именами; тогда я вообще еще не все *мог*, а отчасти и хотел, говорить; в той работе я, как и сейчас еще полагаю, с такой степенью вероятности, какая только достижима в подобных вещах, доказал, что общее имя тех самофракийских богов — *Кабирь* — означает не что иное, как именно неразрывно объединенные, многие, которые все есть как один, или, по поговорке, как *один человек*, по крайней мере, эту теперь уже столько лет назад предложенную этимологию я гораздо больше предпочитаю всем опробованным с тех пор.

Самый ученый из римлян Марк Теренций Варрон толкует Кабиров как тех же самых или как тождественных с *Diis penetralibus*<sup>8</sup> римлян. *Dii penetrales*<sup>9</sup> же есть эзотерические, внутренние, лишь действующие боги, по Варрону также: *qui sunt introrsus*,<sup>10</sup> для которых как *чистых* причин ничто не является непроницаемым, которые есть самое внутреннее всех остальных; и о них, *Diis penetralibus*, Варрон далее говорит, что они суть те самые, которых этрусски называют *consentes et complices*.<sup>11</sup> Оба этих слова как раз и выражают полностью

понятие, уже обнаруженное нами в имени Кабиры, понятие нерасторжимо сцепленных. *Complices* в объяснении не нуждается. *Consentes* нужно производить не от *consentire*,<sup>12</sup> но как *absentes*<sup>13</sup> от *absum*,<sup>14</sup> так и *consentes* надо производить от *consum*.<sup>15</sup> *Consentes*, следовательно, есть только *совместно* сущие, ни один из которых не имеет бытия самого по себе, которые только вместе могут жить и умирать. Но точно так же соотносятся наши три потенции, о которых мы совершенно правильно сказали бы, что они есть *complices unius ejusdemque existentiae*.<sup>\*16</sup> Таким образом, принципы, из которых произведена вся мифология, мы выявили в самих мистериях. Какое-либо объяснение же можно назвать завершенным тогда, когда причины в конце концов выявлены в самом предмете как познанные. Мистерии есть не что иное, как сознание, а именно более высокое, постигающее сознание мифологии, и *содержанием* этого сознания мифологии являются, как сейчас доказано, те самые потенции, из которых как причин произошла для нас вся мифология.

Однако, в-третьих, эти причиняющие боги являются содержанием мистериального учения не только в их нерасторжимом сцеплении, но, наконец, и как один и тот же *бог* или как последовательные личности одного и того же бога. Яснее: из того, чему учили мистерии, наивысшим было *то*, что причиняющие боги не просто неразрывно объединены, но что они есть лишь один и тот же (мы можем сказать: из себя исходящий, благодаря себе движущийся, в себя самого приходящий) *бог*, лишь различные формы или, скорее, моменты данного единого бога. *До этого* сознание доходило следующим образом. Слепой или реальный бог, будучи Дионисом полностью преодолен и возвращен назад в его в себе, *равен* тому, кем он преодолен, и сам есть Дионис (как в еги-

\* Ср.: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 293. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)



петском сознании преодоленный Тифон сам становится Осирисом), только он есть Дионис первой потенции, подобно тому как доныне один называвшийся так проявляется как Дионис<sup>II</sup> (второй потенции). А третий, *как дух сущий* бог, рассматриваемый как настоящий конец, как тот, который с самого начала *должен был* быть, эта третья личность, которую первый Дионис, расставаясь с бытием, как бы оставляет в бытии вместо *себя*, этот третий бог именно поэтому есть лишь другая форма первого, стало быть, тоже Дионис, только Дионис<sup>III</sup> (третьей потенции). Для того, чтобы сознание полностью успокоилось насчет погибшего во множестве (преодоленного во множество) единого, и для того, чтобы процесс воспринимался как теогонический в высшем смысле, этот третий должен полагаться одновременно с сознанием, что он *духовно* тождествен со ставшим невидимым субстанциально единым и что последний-то как раз и возрождается в том третьем. Только таким образом сейчас *всё* есть Дионис. Лишь пока существовало напряжение, потенции были различающимися. *Особенное* бытие каждой покоилось единственно на напряжении; вместе с уничтожением напряжения прежде разделенное есть только одно и то же бытие. Конечно, это было *высшим* взглядом, полностью развитым лишь в мистериях. Геродот, во всем, если только его понимаешь, разбирающийся, точный и правдивый, превосходно это уразумел и выразил в приводившемся выше месте,\* где речь идет о Мелампе. Геродот о Мелампе говорил, что *он* познакомил эллинов с Дионисом (а именно со вторым Дионисом, фиванским, или с Вакхом), «οὐ, — добавляет он, — οὐ πάντα συλλαβών, не охватив всего, не охватив целого (следовательно, было — это знал Геродот, — что охватывать), ἀλλὰ, — продолжает он, — οἱ ἐπιγενόμενοι τούτῳ σοφισταὶ μεζόνως ἐξέφησαν,<sup>17</sup> но при-

\* II, 49. Ср. выше. С. 512.

шедшие за ним или после него мудрецы выразили это или выявили больше, т. е. в большем объеме», т. е. они выразили всю, совершенную идею Диониса, лишь одну часть которой, лишь опосредующую потенцию, лишь второго Диониса как такового, по его мнению, принес Меламп в Грецию.

Если мы теперь наравне с этим тройным Дионисом поставим тройное, соответствующее ему *женское* божество, т. е. (как мы это уже объяснили ранее) соответствующее тройное *сознание*, — каждому моменту идеи Диониса соответственно момент сознания Диониса, обозначенный женским божеством, — то тем самым будем иметь содержание высшего, заключенного в мистериях учения целиком и полностью. Между тем я оставляю за собой право позже назвать и указать эти три женских образа, соответствующих трем моментам идеи Диониса. Ибо за исключением данного места из Геродота, которое, однако, само становится понятным только лишь *когда уже обладаешь* полной *идеей* Диониса, мы еще, собственно, никаким ясным фактом не доказали саму эту идею, мы ее, пожалуй, доказали философски, — так как она, разумеется, есть необходимое следствие всего нашего изложения, — но мы ее еще не подтвердили исторически, что я во всем этом исследовании постоянно почитал своим долгом делать. В данной связи я, стало быть, полагаю затем привести и соответствующие женские божества.

Что касается самого этого подтверждения, то я уже предварительно заметил, что мистериальное *учение* также не представлялось в абстрактном виде, но в прямом смысле показывалось. То конечное духовное единство, в котором все предыдущее напряжение снималось и уничтожалось, не *было* непосредственным, неисторическим, в этом смысле абсолютным, оно было ставшим, опосредованным, *произведенным*, а поэтому и представляться могло только как такое. Покоилось же это конечное единство, в котором теперь уже не было ничего материального, которое было чисто ду-

ховным, исключительно на том, что первый Дионис ушел из бытия, отступил из внешнего бытия назад в свое в себе. Как таковой он теперь не был духовным богом непосредственно, он был сначала пришедшим в бытие и вновь его покинувшим и только таким образом — т. е. только опосредованно, только через то историческое опосредование — *духовным* богом. Как таковой сперва выступивший в бытие, а впоследствии ставший невидимым, он должен был обозначаться собственным именем. Дионисом он был лишь как уже одухотворенный, это была только одна сторона идеи. Как Гадес он был представлен также лишь как *ставший* невидимым, и только так объяснимо то, что говорит Гераклит: « "Αἰδης καὶ Διόνυσος ὁ αὐτός — Гадес и Дионис суть один и тот же».\* Однако Гадесом он был лишь как ставший *невидимым*. Невидимым же он был не абсолютно, но как некогда выступивший в бытие. Чтобы, следовательно, он одновременно был обозначен как *таковой* или выражал эту сторону, требовалось особое имя. Оно и в самом деле встречается. Первый Дионис, Дионис первой потенции звался в мистериях *Загрей*, полностью — Загрей-Дионис.

Что Загрей есть первый, древнейший Дионис, явствует а) из того, что он прямо так и называется, обычно и постоянно у Нонна,<sup>18</sup> написавшего собственный эпос под названием «Dionysiaca», правда, весьма позднего, жившего уже в христианскую эпоху автора, однако преисполненного ученого знания мифологии и мистерий, а также еще обладавшего большим количеством источников, которые у нас отсутствуют. Обычно у Нонна Загрей называется *παλαιότερος Διόνυσος*,<sup>19</sup> точно так же *ἀρχέγονος Διόνυσος*, первожденный, в противоположность *ὀψίγονος* (позднее рожденному). Что Загрей есть первый Дионис, реальный

\* *Plut. De Isid. et Osir.*, с. 28. (Ср.: *Philosophie der Mythologie*. S. 376.  
Примеч. К Ф. А. Шеллинга.)

бог вообще, явствует b) из того, что у Гесихия<sup>20</sup> он толкуется как Διόνυσος χθόνιος,<sup>21</sup> подземный, т. е. невидимый, ушедший из бытия Дионис. Впрочем, уже в одном фрагменте Эсхила Загрей тождествен с Гадесом.\* Как древний Дионис Загрей представлен c) благодаря своему рождению. А именно он объявляется сыном Зевса и Персефоны. Чтобы понять это, я прошу вас заметить следующее. Так как причиняющие — собственно теогонические — потенции для сознания возникают только *через* опосредование мифологическим процессом (эзотерическое сознание, как я уже показал ранее, *снова и снова* возникает только *из* мифологического процесса и постоянно предполагает последний, никогда не может полностью от него оторваться), так как, стало быть, познание причиняющих потенций для сознания опосредовано *все же* только теогоническим процессом, то и *они* сами в свою очередь возникают для сознания благодаря Зевсу (ибо Зевс есть лишь выражение теогонического процесса вообще), и, таким образом, Загрей для сознания также есть сын Зевса и покоренной Зевсом, т. е. подчиненной теогоническому процессу, Персефоны. В этом, однако, в то же время выражено именно *то*, что понятие Загрея в сознании более молодое и позднее, чем понятие Зевса, что оно возникает в сознании лишь вследствие того последнего кризиса, вследствие которого Зевс теперь является концом и конечным произведением всего теогонического процесса. Но он — сын Зевса от *Персефоны*. Ибо так как в конце процесса в Персефоне одновременно познан его первый повод, та роковая возможность, благодаря которой, в какой мере она переходит или выступает в действительность (προϊέναι<sup>22</sup> — выражение, обыкновенно используемое относительно Персефоны), положен весь процесс, раз в Персефоне познан субъективный принцип, субъективное нача-

\* См. ниже с. 564, где этот фрагмент передан.

ло всей мифологии, то логично, что только Персефона может быть матерью, т. е. полагающим, первого Диониса, того самого, который является *объективным* поводом процесса и в *ходе* всего процесса предметом преодоления; равно как и, наоборот, то, что *Персефона* является матерью Загрея, доказывает, что именно он есть *первый* (следовательно, подающий повод) Дионис. Зевс в облике змея подстерегает Персефону — *скрытую* в первом сознании возможность — в недоступном месте, где ее спрятала мать, и она зачинает от него старейшего Диониса, того самого, с которым она потом как Гадесом *вступает в брак*. Для мифологического сознания и даже для мистерий это отнюдь не было противоречием, как можно было бы подумать. Ведь *та* Персефона, которая рождает Загрея, есть выступившая наружу, а *та*, которая вступает в брак с Гадесом, — *вновь* сокрытая, возвращенная к сокрытости, следовательно, другая, и, таким образом, Загрей есть *сын* Персефоны не как *Гадес*, т. е. как невидимый, но как видимый, и наоборот, он — *супруг* Персефоны не как Загрей, а как Гадес. Впрочем, Персефона как мать Загрея принадлежит исключительно мистериальному учению, которое само не располагало никаким другим средством выражать свои представления, кроме мифологического зачатия, рождения и т. д. Мистерии не прекращали говорить языком мифологии, единственно понятным для их времени, для тогдашнего сознания.

Итак, как полагаю, я в достаточной степени доказал, что Загрей есть первый или старейший Дионис; впрочем, насчет этого нигде не выражено никакого сомнения. Только потому, что этот таинственный бог, что вполне понятно, называется *редко*, важно отыскать все его характеристики, встречающиеся разбросанно. Из них я хочу привести следующие. Одним из прозвищ Загрея является  $\omega\mu\eta\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$ ,<sup>23</sup> безжалостный (собственно говоря, тот, кто ест сырое мясо, отсюда кровожадный, как говорится об Ахиллесе в «Илиа-

де»,\* где прибавлено: «...οὐ σ' ελεήσει, он не сжалится над тобой»<sup>24</sup>). Вместо Διόνυσος ὠμηστής, кажется, говорили также Διόνυσος ἄγριώνιος, дикий, человеконенавистнический Дионис. Последний эпитет, бесспорно, равнозначен ἄγριος, дикий, что используется особенно применительно к титанам и напоминает о самой ранней, звероподобной, бродячей в открытом поле жизни. С этим удачно сочетается одно место из Диодора Сицилийского,<sup>25</sup> которого я там, где он повествует от себя, цитирую неохотно. Последний, после того как до этого он вел речь о фиванском Дионисе, говорит:\*\* «Но они рассказывают и о другом Дионисе, πολὺ τοῖς χρόνοις προτεροῦντα τούτου, который по времени был задолго до этого; ибо, — прибавляет он, — Зевсом и Персефной был рожден Дионис, тот, который некоторыми был назван Сабазием». Настоящим, стало быть, этот настолько более древний Дионис представляется как происходящий из дикой эпохи сабеизма. Это — бог сабеизма, который у греков уже стал Διόνυσος ὠμηστής.

Предикат ὠμηστής был бы совершенно неподходящим для второго Диониса, благодетельного, человеколюбивого, однако он подходит к Загрею, ибо последний, во всяком случае, есть дикий Дионис, о нем Плутарх в жизнеописании Фемистокла\*\*\*<sup>26</sup> повествует следующее: к Фемистоклу перед саламинским морским сражением были приведены три захваченных Аристидом<sup>27</sup> пленника — весьма привлекательной наружности, наряженные в дорогие платья и украшенные золотом юноши, племянники Ксеркса.<sup>28</sup> Увидев их, прорицатель Евфрантид, поскольку к этому одновременно добавились некоторые другие приметы, настоятельно потребовал от Фемистокла принести юношей с молитвами в жертву *дикому* Дионису, *тогда* спасение и победа будут на

\* XXIV, 207.

\*\* IV, 4.

\*\*\* С. 13 (cf. с. 12).

стороне эллинов. Фемистокл пришел в ужас, но толпа, привыкшая в случае великих опасностей или тяжелых битв ожидать спасения больше от неразумных вещей, чем от разумных, подвела, взывая к богу, пленников к алтарю и заставила Фемистокла повелеть совершить это жертвоприношение. Об этом, по Плутарху, рассказывает разумный и ученый летописец Фаний<sup>29</sup> с Лесбоса. Данное повествование еще по некоторым причинам не является неправдоподобным. Во-первых, на это происшествие ссылаются более поздние прорицатели\* в плутарховском «Пелопиде»<sup>30</sup> (с. 21), который, однако, отвергает это варварское жертвоприношение, ибо, говорит он, господствует не тот Тифон и не гиганты (подобные жертвоприношения подходят для этой дикой эпохи), но отец всех богов и людей. Этот рассказ обладает правдоподобием, во-вторых, потому, что эллины во время персидских войн, когда Ксеркс, приверженец немифологической религии, разрушал особенно храмы мифологических богов, потому, говорю я, что во время всей этой войны эллины, кажется, возлагали свое спасение главным образом на тех более высоких богов, прежде всего благодаря *которым* они, как они, должно быть, думали, поднялись над богами варваров или которых они, как они считали, могли противопоставить последним как духовных (а среди их духовных богов Загрей соответствовал реальному богу), как и вообще война с персами повлекла за собой величайшие последствия для одухотворения эллинской религии, первым доказательством тому служит свободный и вместе с тем глубокомысленный религиозный способ мышления Эсхила (который сам сражался при Марафоне), каковой без персидской войны, быть может, никогда бы не возник или никогда бы не смог проявить себя. Так, тот же самый Плутарх рас-

\* Прорицатели (μάντιες) слыли таковыми только потому, что оставались в теснейшей взаимосвязи с прошлым.

сказывает,\* что во время морской битвы при Саламине вспыхнул большой огонь со стороны Элевсина, одновременно такой звук, как будто бы множество людей запело мистическую песнь Иакха, заполонил фриасийское поле сражения. Подобное этому имеется и у Геродота,\*\* который в том числе рассказывает, как еще до сражения при Марафоне, когда афинские военачальники послали скорохода Фидиппида в Спарту с просьбой о немедленном подкреплении и помощи от лакедемонян, ему по пути туда у парфенийских гор выше Тегеи встретился Пан, друг Диониса, и велел спросить у афинян, почему они так мало почитают его, кто к ним столь благосклонен, кто оказал им уже не одну услугу и хочет оказывать их впредь. Афиняне тотчас после обеспечения безопасности государства построили ему святилище и чтили его с тех пор ежегодными жертвоприношениями и факельными бегами. В жизнеописании Антония\*\*\*<sup>31</sup> Διόνυσος ὠμηστής упоминается еще раз. Там рассказывается, что при въезде Антония в Эфес женщины переоделись вакханками, мужчины же и мальчики — сатирами и панами и зывали к нему (Антонию) как Διόνυσος χαριδότης καὶ μελίχιος.<sup>32</sup> Плутарх прибавляет: таким, а именно благодетельным и кротким, он был для *некоторых*, для большинства же — ὠμηστής καὶ ἀγριώνιος. Судя по этому, как представляется, было принято противопоставлять дикому Дионису миловидного и кроткого (ибо это обозначает μελίχιος). Однако кроткий Дионис был не кто иной, как дикий, который, будучи сначала диким и жестоким, впоследствии становится кротким и доброжелательным.

Замечу еще только, что у более древних писателей *имя* Загрей не встречается. Насколько я понимаю, самое раннее его упоминание по имени можно обнаружить у Плутарха,

\* Them., с. 15.

\*\* VI, 105.

\*\*\* С. 24.



затем у Гесихия, который толкует его как Διόνυσος χθόνιος, наконец, у Нонна, ну и, разумеется, как уже было отмечено, во фрагментах Эсхила.\* Плутарх в одном из своих философских сочинений\*\* называет его Загреем; обычно он

\* Эти фрагменты в значительной степени подтверждают наш взгляд. Поэтому я цитирую их по: *Larcher. Remarques critiques sur l'Etymologicum Magnum* (приложение к изданию *Orionis Thebani Etymologicum* ed. Sturz. Lips. 1820. 4°), p. 213.

(Место из *Etym. Magn.*: Ζαγρεὺς ὁ Διόνυσος, παρὰ τοῖς ποιηταῖς δοκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς μιγῆναι τῇ Περσεφόνῃ, ἐξ ἧς χθόνιος ὁ Διόνυσος. Καλλιμαχος, υἱὰ Διόνυσον Ζαγρέα γενομένη παρὰ τὸ Ζ Α, ἴν' ἢ ὁ πάνυ ἀγρευών τινὲς τὸν αὐτὸν φασὶν εἶναι τῷ Πλούτῳ.)

L'Etymologique, manuscrit imperial, rapporte sur ce mot des choses curieuses. Voici comment il s'exprime:

Πότνια Γῆ, Ζαγρεῦ τε πανυπέροτατε πάντων,  
ὁ τὴν Ἀλκμαιωνίδα γράψας ἔφη. Τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἄιδου φασίν,  
ὡς Αἰσχύλος ἐν Σκύφῳ

Ζαγρεῦ τε νῦν με καὶ πολυξαίνῳ χαίρειν,  
ἐν δὲ Αἰγύπτῳ ὄν τε αὐτὸν διὰ τὸν Πλούτῳ καλεῖ τὸν Ἀγραῖον τὸν πολυξαίνωτατον διὰ τῶν κεκμηκότων.

*Larise* читает Σκυρίαῖς вместо Σκύφῳ,  
πολυξένῳ — — πολυξαίνῳ,  
Αἰγυπτίοις — — Αἰγύπτῳ,

последнее предложение: ὄν τε αὐτὸν διὰ τὸν Πλούτῳ καλεῖ τὸν Ἀγρέα:

τὸν πολυξενώτατον Ζῆνα τῶν κεκμηκότων.

C'est le vers 163 des Suppliantes d'Eschyle.<sup>33</sup>

Из комментария Диндорфа<sup>34</sup> к *Thesaurus* 1. gr. Stephan. я усматриваю, что эти фрагменты встречаются и в других местах с некоторыми изменениями: voce Ζαγρεὺς:

*Etymol. Gudian.* p. 227, 37, et *Gramm. Cramerii Anecd.* vol. 2, p. 443, 8:  
Ζαγρεὺς ὁ μεγάλως ἀγρευών, ὡς

Πότνια Γῆ, Ζαγρεῦ τε Θεῶν πανυπέροτατε πάντων,  
ὁ τὴν Ἀλκμαιωνίδα γράψας ἔφη. Τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἄιδου φασίν,  
ὡς Αἰσχύλος ἐν Σκύφῳ (al. Σισύφῳ),

Ζαγρεῦ τε νῦν με καὶ πολυξείνῳ χαίρειν,  
Ἐν δὲ Αἰγυπτίοις (i. e. *Suppl.* 156) οὕτως αὐτὸν τὸν Πλούτῳ καλεῖ τὸν Ἀγραῖον (corrigendum Ζαγρέα, quod in cod. Dorvillii posuisse videtur Blomfield in *Gloss. ad Aeschyl. Septem* 858, vel saltem Ζάγριον) τὸν πολυξενώτατον Δία (corrig. Ζῆνα) τῶν κεκμηκότων.<sup>35</sup>

\*\* *De Ei ap. Delph.*, c. 9.

обозначает его лишь как Διόνυσος ἀγριώνιος ὠμηστής. Правда, я не считаю, что из этого, строго говоря, можно сделать вывод, будто это имя было ему дано только в более поздние столетия. Ибо это было именно его таинственное имя, и в самом мистериальном учении этот первый и старейший Дионис, бесспорно, был опять-таки самым таинственным, самым жутким, которого совсем неохотно называли по его имени, известному только в мистериях. В лекциях по мифологии я уже заметил, что меньше всего там, где дело касается мистерий и тайных учений, позднейший автор подозрителен или менее правдоподобен уже на том основании, что он позднейший. Ведь столь многие мистерии не только политических, но и тайных религиозных и иных обществ становились известными не одновременно с их происхождением, а чаще всего лишь позднее, однако от этого еще не менее правдоподобным образом. Но, впрочем, *сути дела* совершенно не меняло то, было ли это особое имя таким же старым, как само более высокое учение о Дионисе. Я бы даже был склонен считать это имя более молодым, введенным лишь позднее, так как в греческом языке для него не находится абсолютно никакой возможной этимологии, зато прослеживается совершенно ясная этимология, если его принять за изначально восточное. Таким образом, весьма вероятно, что оно было впервые введено в эпоху, когда вместе с восточными идеями, к которым вообще вновь обратилось позднее язычество, в греческие мистерии нашли доступ восточные имена и когда вообще склонялись, были расположены видеть во *всех* религиях одну. Тогда легко могли посчитать значимым объявление какого-нибудь греческого бога тождественным, например, с египетским, и, таким образом, допустим, древнейшего Диониса — с Сераписом (Serapis), в Египте равным образом лишь позднее *так* названным, а поэтому и наделение его согласующимся с последним именем, ибо имя Сераписа мне на самом деле

представляется сопоставимым с именем Загрей (Zagreus) (естественно, во внимание при этом принимается лишь первый слог). Ведь Серапис или Сарапис (Sarapis), согласно другому такому же обычному объяснению, очевидно составлено из «Сар (Sar)» и «Апис (Apis)»; а это «Сар», если его представить написанным вместе с семитическим «ain», может произноситься как «Сар», так и «Сагар (Sagar)». Из последнего мог теперь возникнуть Загрей или, в более мягком произношении, *Сагрей (Sagreus)*, и, будучи объясненным таким образом, имя Загрей получает совершенно соответствующее своему понятию значение. Тем не менее это может остаться совершенно нерешенным, для моего взгляда абсолютно безразлично, что изволят думать об имени Загрей, но суть, *понятие* этого первого Диониса необходимо такое же старое, как совершенное или полное учение о Дионисе, которое уже Геродот знает как имеющееся, появившееся задолго до его времени, подобно тому как уже ко времени персидских войн Διόνυσος ὤμηρτός является известным и принятым понятием.

Мифологическое сознание в более позднем моменте постоянно удерживает более ранние. Глубоко врежется в его память форма бога в его все истребляющем, еще исключительном бытии. Здесь бог зовется ἀγρῶνιος, дикий, неблагоклонный, враждебный к человеческой жизни. Но именно последний в более позднем моменте, когда он уже стал податливым, уступчивым более высокой и лучшей самости, сам есть кроткий, благодетельный, даритель радостей (μελίχιος καὶ χαριδότης), в этом отношении также ἰσοδαίτης, бесспорно, от ἴσος, одинаковый, и δαίω,<sup>36</sup> в смысле распределять, следовательно, одинаково распределяющий, тот, кто каждого наделяет причитающимся ему бытием. Именно тот, кто был единственно или исключительно сущим, впоследствии является господином *разделенного* бытия благодаря тому, что он, сам отказываясь от бытия, пре-

вращает себя в одну только *основу* бытия. Сам он, как я неоднократно говорил, является противоположностью всего конкретного, истребляющим всякое отдельное бытие. Чтобы жило отдельное, сам он должен погибнуть. Стало быть, от этого одинаково распределенного, каждой вещи по достоинству отмеренного бытия он зовется *ισοδαίτης*. Погибающий Дионис становится распределителем бытия в том самом смысле, как какой-нибудь умирающий оставляет после себя наследство, которое другие делят между собой, как Гадес кроме того также называется *πλουτοδοτήρ*, дающий богатство, и как более позднее (возникшее приблизительно в эпоху Еврипида) имя *Πλούτων*<sup>37</sup> (вместо Гадес) толковалось как *πλούτος*, богатство. В этом ставшем теперь благодетельным и *благосклонным* к богатой, т. е. разнообразной, жизни боге второй Дионис (который сначала мог проявляться только в *напряжении* с ним) полностью осуществлен, с ним целиком тождествен, а поэтому он, особенно чествовавшийся вне мистерий в вакхических празднествах, в мистериях теперь как бы исчезает и мыслится уже не как особенный бог, а еще только в преодоленном первом.

Но именно этот бог, который как реальный отступает в прошлое, отказывается теперь от самого себя как таковой, чтобы положить себя в *третьей* форме как *сущий* и *пребывающий*, как над превращением и гибелью возвышающийся дух. Для разъяснения скажу следующее. Реальное, возвращенное в свое в себе, есть душа. Душа не обозначает нечто абсолютное, в противном случае она бы не доставалась одному больше, другому меньше. Блаженство завершено сейчас бога покоится именно на том, что он преодолен в чистую *душу*, которая в том отношении, в каком она есть душа — чистое *в* себе, полагает саму себя как дух и обладает самой собой как духом. В природе *те* вещи, в которых слепой, вне себя сущий принцип еще действует, выступает или выдается, кажутся бездушными; а в том отношении, в ка-

ком тот принцип становится латентным, обращается в свое изначальное в себе, показываются *одушевленные* существа; поэтому мы вправе заключить, что полностью в самого себя, в свое в себе возвращенный принцип есть то, что мы называем *душой*, которая, если она есть вся и совершенная душа, имеет дух как бы в качестве своего плода и завершения. *Вторая* потенция выступает при этом лишь как опосредующая между душой и духом. Душа, не могущая породить дух, есть ненастоящая, следовательно, злосчастная душа; та душа, которая в состоянии породить себя как дух, — блаженна. Отсюда посредующая потенция — проводник души в смерти, а именно ведущий ее к смерти отрадной. Поэтому в Новом Завете сказано: блаженны умирающие «в Господе», т. е. во второй потенции.

Идея Диониса теперь для нас развита полностью. Тот, кому она была бы сообщена без убедительных свидетельств, на которых она основывается, вполне мог бы счесть ее чем-то искусственным, изобретенным по аналогии или даже ради иных идей.

Теперь доказано, во-первых, то, что составлявший причину напряжения бог, будучи преодолен второй потенцией, которая до тех пор одна была для нас Дионисом, сам становится Дионисом, а именно тем подземным Дионисом, который есть великий бог усопших, владыка невидимого мира и который уже Эсхилом был назван особым именем *Загрей*, есть тот самый, которому Фемистокл принес вышеупомянутую жертву (более позднее, уже окрепшее эллинское сознание отклонило требование подобного жертвоприношения). Доказано, во-вторых, что тот бог, который первоначально один звался Дионисом, после того как он недуховного преодолел, отождествил с собой, теперь сам проявляется как тот бог, только во второй форме; свою первую форму он имеет именно в преодоленном, которого мы поэтому называли Дионисом<sup>1</sup>. Становление первого бога духовным, или, собствен-

но говоря (как я объяснил под конец), его становление чистой душой представляется в мистериях как *умирание* этого бога. Однако он не может таким образом погибнуть для сознания, не оставив после себя себя самого в более высокой форме как сущего, пребывающего духа, возвышающегося как над многообразием, так и над переменной чувственного мира. Эта третья форма или этот третий момент бога, вместе с которым только и положено завершение, этот третий Дионис, стало быть, есть *Иакх* мистерий — третье имя.

По поводу того, что последний отличен прежде всего от второго Диониса, нигде не выражено никакого сомнения, это недвусмысленно утверждается всеми; так, Арриан<sup>38</sup> в своих «*Expeditiones Alexandri M.*»\* говорит, что *мистическая* песнь Иакха запевадается *не* для фивского Диониса, второго, а для другого. А этот третий Дионис также определенно представляется как тот, в котором возрождается, лишь в более высокой форме восстанавливается первый; *благодаря этому* он един с первым и вместе с тем отличен от него. К этому отношению, согласно которому третий Дионис может мыслиться и как тождественный с первым, и как другой, чем он, и от него отличающийся, необходимо хорошенько присмотреться, чтобы пробраться сквозь по видимости противоречивые высказывания древних. Так, имеются некоторые места, в которых Иакх точно так же, как Загрей, выставлен сыном Персефоны. Однако неверно то, что говорит Сент-Круа: *suivant la tradition générale*, по *всеобщему* преданию, третий Дионис есть сын Персефоны. Это *ему* только так кажется, поскольку он уже с самого начала всецело смешивает первого Диониса с третьим и считает их одним, что в большей или меньшей степени делает и Крейцер. Поэтому Сент-Круа и приводит *те* места, в которых о Загрее сказано, что он есть сын Персефоны, как доказатель-

\* II, 16.

ство того, что Иакх является сыном Персефоны. Но если бы Загрей и Иакх на самом деле были одной и той же формой, то было бы вообще только два Диониса. Но, можно сказать, нет никакого *более общего* предания, чем то, что есть *три* Диониса. Даже Диодор Сицилийский, говоря в одном месте:<sup>\*</sup> «Некоторые учат, что есть только один, другие же, что есть три Диониса», — знает не о двух, а только либо об одном, либо о трех. Знавшие только об одном были или теми, которые в то же время знали, что это — лишь один и тот же бог, проходящий через три формы, в этом смысле они, разумеется, могли сказать, что имеется только один Дионис, *или*, что представляется вероятным, судя по качеству источников, из которых Диодор обычно черпал свои сведения, знавшие только об одном Дионисе являлись теми, которым был ведом лишь экзотерический, чествовавшийся публично, а именно лишь фиванский Дионис. А что Иакх мистерий отличался не только от фиванского Диониса, но и от Загрея, явствует из того, что он самым определенным образом упоминается не как сын Персефоны, но как сын Деметры, что нас здесь приводит обратно к ней.

Свида<sup>39</sup> предполагает в качестве объяснения к слову «Ἰακχός»: «Ὁ ἐπὶ τῷ μαστῷ Διόνυσος,<sup>40</sup> Дионис на материнской груди». Что матерью, на груди которой он показывался лежащим, была *Деметра*, явствует из того фрагмента сочинения Лукреция «О природе вещей»,<sup>\*\*</sup> где последняя — по крайней мере косвенно — представляется как *matmosa ab Iaccho*,<sup>41</sup> как кормящая грудью Иакха. Почему Иакх показывался на материнской груди как младенец, станет ясным впоследствии. От этого отношения к Иакху Деметра зовется *κουροτρόφος*,<sup>42</sup> вскармливающая мальчика. Точно так же Иакх повсюду отличается от Загрея у Нонна,

\* III, 62.

\*\* IV, 1161.

самым определенным образом в одном месте в конце его эпической поэмы (48-й книги), где рассказывается, как марафонские нимфы водят хороводы вокруг только что родившегося мальчика Иакха (Элевсин был расположен неподалеку от марафонского поля битвы, я уже упомянул, что, по Плутарху, во время саламинского сражения со стороны Элевсина вспыхнул большой огонь, одновременно оттуда раздалась мистическая песнь Иакха) и как они почитают этого бога (Иакха) μεθ' υἱέα Περσεφονείης καὶ Σεμέλης μετὰ παῖδα, *после сына Персефоны (Загрея) и после дитя Семелы (фиванского Диониса)*, кроме того, как они учреждают жертвоприношения в честь родившегося *последним* Диониса и как они родившемуся третьим Иакху запевают шумный гимн (καὶ τρίτῳ νέον ὕμνον ἐπεσμαράγησαν Ἰάκχῳ<sup>43</sup>). Однако имеются места, где Загрей и Иакх, без сомнения, смешиваются, потому что Иакх в действительности был лишь в *другой* форме возрождающимся, восстанавливаемым первым. Так, об одном говорится то, что имеет силу только в отношении другого. Один пример подобного смешения содержит недавно приводившееся место из Арриана, где он старательно отличенного от фиванского Диониса Иакха превращает в сына Персефоны и Зевса. Как мало, однако, большинство *основательно* разбиралось в этом, явствует, например, из двух схолий к Аристофану и к Пиндару. Там, в схолии к аристофановским «Лягушкам» (326), сказано: «Некоторые говорят, что Иакх другой (при этом не уточнено, чем кто, но контекст все же требует домыслить "другой, чем сын Персефоны"), иные же, что *тот же самый*». Это же выражено в схолии к «Седьмой истмийской оде» Пиндара: «Рожденный от Персефоны Загрей, который, *согласно некоторым, есть Иакх*» — это всегда лишь некоторые — эти «некоторые», как было сказано, могли в известном смысле быть правы и даже лучше осведомлены, потому что Иакх в самом деле есть лишь иная форма Загрея,



или, как это отношение определенно выражается в тех местах, которые я оставляю для последующего изложения, в Иакхе лишь восстает Загрей. *На том самом основании, что в Загрее, по сути дела, уже существовал Иакх, это смешение преимущественно имеет место в одном из самых знаменитых мистических повествований, а именно о разрывании и смерти Диониса, ибо то о Загрее, то об Иакхе рассказывается, что он был разорван титанами, точно так же как, согласно некоторым из египтян, разрывается Осирис, согласно другим, как это видно из одного фрагмента у Диодора Сицилийского,\* даже Гор — бог, соответствующий третьему Дионису, — претерпевает нападение со стороны титанов и умерщвляется ими, между тем как на самом деле разрывался Тифон. У Плутарха\*\* разрывается Осирис (он, однако, говорит и о Тифоне), а у Нонна\*\*\* — Загрей, в рассказе же Климента Александрийского,\*\*\*\*<sup>44</sup> кажется, разрывается Иакх. Вообще эта история разрывания Диониса дала повод не к одному критическому сомнению и рассуждению, и, как полагаю, я должен здесь, по крайней мере, коснуться также и этого критического вопроса.*

Особое соответствие египетскому представлению может вызвать вопрос, не было ли это растерзание Загрея введено в греческие мистерии только лишь после того, как египетские представления известными путями проникли и в Элладу. Сомнение иного рода могло бы возбудить одно место из Диодора Сицилийского,\*\*\*\*\* говорящего о Дионисе, и притом рожденном Зевсом и Персефоной: «... ὃν Ὀρφεὺς κατὰ τὰς τελετὰς παρέδωκε διασπώμενον ὑπὸ τῶν

\* Lib. III, 62.

\*\* De Isid. et Osir., c. 72. cf. c. 73. (Ср.: Philosophie der Mythologie. S. 368. *Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.*)

\*\*\* V, 564.

\*\*\*\* Protrept. p. 11.

\*\*\*\*\* V, 75.

Τιτάνων, который, согласно рассказу Орфея, при посвящениях растерзывался титанами». Здесь, таким образом, в игру вступает Орфей, и поэтому могло бы показаться, будто бы этот миф о разрывании титанами был привнесен в мистерии лишь орфиками. Дальнейшее размышление вызывает третье сообщение. В эпоху Писистратидов<sup>45</sup> жил в Афинах один имевший дело с прорицаниями человек, Ономакрит, который в особенности занимался толкованием оракулов Мусея. \* То же самое, как *вам* известно из недавно\*\* приводившегося места платоновской «Республики», делали орфики во времена Платона. Ономакрит *был*, следовательно, орфиком. Писистратид Гиппарх часто прибегал к его услугам как прорицателя. Однако затем он был уличен в подмене оракулов Мусея подложными; это побудило Гиппарха изгнать его из Афин. Как он позднее вновь нашел общий язык с изгнанником и вместе с ним отправился в Персию, чтобы подтолкнуть Ксеркса к войне против афинян, сюда не относится. Но этого самого Ономакрита упоминает и Павсаний.\*\*\* А именно он говорит, что Гомер впервые ввел в поэзию титанов, превратив их в *богов*, живущих в Тартаре, о чем можно прочитать в клятве Геры в «Илиаде» (XIV, 278):

...Sie schwur und rief mit Namen die Götter  
All' im Tartaros unten, die man Titanen benennet.<sup>47</sup>

Ономакрит же взял-де от Гомера имя титанов и, воспев оргии Диониса, ввел титанов как тех, которые сами приложили руку к страданиям Диониса (τῶ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτοῦργούς<sup>48</sup>). Это сообщение Павсания теперь могло бы легко объяснить известие Диодора. А именно как раз эта поэма Ономакрита, крайне вероятно, об-

\* Herod. VII, 6.

\*\* С. 520.

\*\*\* Lib. II, с. 37, § 3.<sup>46</sup>

народованная им под именем Мусея, который с Орфеем есть почти одно и то же лицо (Павсаний мог найти излишним приводить это обстоятельство *здесь*, поскольку он уже не раз упоминал эпические поэмы, обнародованные Ономакритом под именем Мусея), — стало быть, как раз эта выданная Ономакритом за орфическую поэма, в которой было воспето разрывание Диониса титанами, вполне возможно, послужила поводом к мнению, что данное повествование вообще орфическое и было введено в мистерии Орфеем. Кое-кто из новых исследователей, однако, использовал это место по-другому, возымев намерение заключить из него, что вся та история разрывания Диониса титанами якобы была придумана только Ономакритом, а так как последний уже с другой стороны был известен как обманщик и мошенник, то это было крайне желанным обстоятельством для тех, которые вообще жаждали видеть в мистериях лишь (позднее) введенное *обманом* или проташенное контрабандой (как выражается Фосс). Однако Павсаний приписывает Ономакриту не то, что он выдумал саму историю страданий Диониса, а лишь то, что он ввел в нее титанов, а именно, как они сами (лично) приложили к этому руку. Он только хочет отметить, что Ономакрит эту историю разрывания *гомеризировал, мифологизировал*. Представляется, однако, что Ономакрит даже не был единственным, кто эпически воспел это разрывание. Данная история, кажется, напротив, была материалом, мифологически и поэтически обрабатывавшимся довольно многими. По крайней мере, Плутарх\* в связи с *египетскими* рассказами о растерзании и смерти Осириса говорит: что *поется у эллинов* о гигантах и титанах (или их злодеяниях), и точно так же известные злодеяния Кроноса, далее, бегство Диониса (вероятно, спасающегося от титанов) и странствия (ищущей пропавшего бога)

\* De Isid. et Osir., c. 25.

Деметры — все это не расходится с осирадой и тифониадой (т. е. с тем, что случается с Осирисом и Тифоном) и остальным, что как мифологически рассказываемое каждый может слышать вдоволь или беспрепятственно. Здесь, таким образом, Плутарх говорит о *μυθολογούμενοις*,<sup>49</sup> которые может слышать каждый, в которых воспевается бегство Диониса и то, что ему пришлось претерпеть от гигантов, титанов и прочих кронийских сил. Значит, история разрывания Диониса никоим образом не являлась *исключительным* материалом мистерий. Однако она встречалась и в них, ибо Плутарх сразу после только что приведенного места (все еще в связи с аналогичными египетскими представлениями) говорит: «...а с тем, что скрывается в мистических празднествах или передается в тайных посвящениях невысказанно и для простонародья незримо, дело обстоит *также* совершенно одинаково», а именно с теми египетскими традициями. Стало быть, отсюда явствует, что та история страданий Диониса не только воспевалась в поэмах для всех и каждого, но вместе с тем и, вероятно, сценически представлялась в известных мистериях, которые из-за празднования ночью назывались никтелиями.\* В сочинении «De Ei apud Delphos»\*\*<sup>50</sup> тот же самый Плутарх говорит о Дионисе: муки его превращения в воздух и воду, и землю, и камни, кроме того, в растения и животных, короче, муки его превращения в разнообразные природные сущности представляются как своего рода разрывание, *διασπασμός* и *διαμελισμός*, а бога, с которым это происходит, называют Дионисом, Загреем и Никтелием, а также Неодетом — именем, которое я уже объяснил. (Истолкование *διασπασμός* как преобразования в природу, встречающееся в этом месте у Плутарха, возможно, орфическое)

\* Ср.: Ibid., с. 35.

\*\* С. 9.

Если бы кто-нибудь решился утверждать, что на представление страданий Диониса в греческих мистериях оказал влияние египетский миф об Осирисе, что *в этом* в Грецию перенесено нечто египетское, то я бы, правда, не стал это тотчас принимать как *доказанное*, однако и не стал бы оспаривать на том основании, на каком я обычно не признаю перенесения мифологических понятий от *одного* народа к другому. Я высказываюсь против такой лишь внешней передачи, потому что при этом мифологические понятия рассматриваются как чисто случайные, которые именно поэтому нелегко возникают вторично. Для нас они — необходимые понятия, и этим мы объясняем соответствия. Но греческие мистерии все-таки дело другое. Они хотя и были развиваемы как *следствие* мифологического процесса и совершенно последовательно с ним, но все же уже свободно и, бесспорно, законченную форму получили не сразу, а постепенно. Это особенно имеет силу по отношению к *внешним* учреждениям при них, например к зрелищам, предшествовавшим посвящению, затем к дававшимся в самих мистериях сценическим представлениям. По существу дела они лишь постепенно *могли* получить совершенное оформление.

Необходимый и произвольный кризис в конце мифологии был для сознания своего рода откровением относительно *причин* мифологического процесса, которое выпало на его долю, но в *толковании*, во все более глубоком понимании этого откровения большое участие приняло уже *свободное* мышление, как это явствует из одного только не раз приводившегося отрывка из Геродота, который тех, кто полностью развил мистериальное учение, выразил его во всем его объеме, называет σοφιστάς,<sup>51</sup> мудрыми или мыслящими мужами. В ранее приводившемся месте из «Федона» Платон также говорит о тех, которые учредили мистерии, как об *отдельных* лицах (οἱ χὰς τελετάς ἤμῖν καταστή-

σαντες). В особенности же для внешних учреждений и сценических представлений эллины, возможно, все-таки позаимствовали что-то от египтян. Однако против чего я высказывался всегда и буду продолжать это делать, так это против того, что сами *понятия*, сама *суть дела*, например понятие Диониса, в сознании эллины случайны, и я распространяю это на понятие первого, второго, третьего Диониса.

Касательно всей этой крайне темной стороны греческого мистериального учения, а именно представленной в нем истории страданий и смерти Диониса, я, впрочем, должен оставить за собой право на окончательное объяснение; до сих пор дело для нас заключалось лишь в том, чтобы познакомиться с отдельными элементами, из которых должен составиться общий взгляд. Что бы ни думали об этой *особенной* части мистерий, установлено, причем, согласно имеющимся свидетельствам, неопровержимо, *что* в них учили той дионисийской *триаде*, которая обозначалась именами Загрей, Вакх и Иакх. Последний привел нас назад к первому, потому что рассматривался как единый с ним и отчасти с ним полностью смешивался таким образом, который в общем становится понятным уже вследствие того, что конец везде вновь равен началу и, по существу, есть лишь начало, теперь выставленное и установленное как таковое, тогда как начальное, собственно, есть лишь конец, еще не положенный *как* таковой и поэтому обреченный на опрокидывание, процесс и возвращение. Только формально или диалектически, судя по известной *вам* из многих примеров последовательности понятий, третье также все вновь и вновь вбирает в себя первое; постольку оно, в сущности, — лишь вновь обретенное первое, но теперь *как* таковое удержанное и установленное, как ведь и Иакх представляется как вновь обретенный, восстановленный Загрей.

Теогонический процесс основывается на трех моментах: а) недуховном принципе, б) отрицающем недуховный

и поэтому относительно духовном, с) положенном благодаря отрицанию недуховного духовном принципе. Чтобы процесс воспринимался как *теогонический* в высшем смысле, эти *три* момента должны восприниматься не только как нерасторжимо сцепленные, но и как моменты одного и того же *бога*. Бог, *познанный* во *всех* моментах как один и тот же, зовется Дионис, или Дионис есть общее имя для трех форм, проходя через которые, этот бог возникает и *порождает* самого себя для сознания. Однако вместе с тем каждая из этих форм обозначалась особым именем, которое мы сейчас знаем.

До сих пор Иакха мы рассматривали лишь в его отношении к той триаде, теперь мы должны ближе присмотреться к нему самому, особенно в его отношении к *Деметре*.

Что есть Деметра? Как *вы* уже знаете,\* — находящееся посередине между реальным и освобождающим богом и сомневающееся сознание, приверженное обоим. Но в конце концов она должна отказаться от своей связи с реальным богом. Та часть ее сущности, которая привязана к последнему, должна последовать за реальным богом в сокрытость. Однако теперь начинается скорбь богини, она есть как бы опустошенное и оставшееся незаполненным сознание. Она ищет дочь, ибо она *ищет* того *бога*, который сначала был единым, исключительным, наполнявшим все ее сознание; его место заняло для нее то множество богов, которым она только чувствует себя раненой, так как видит в нем лишь остаток утраченного бога, который она охотно хотела бы вновь собрать и связать воедино. Освобождающий бог (второй Дионис) также не может ее излечить; ведь именно он является причиной разделенного теперь между *многими* бытия. Поэтому скорбящая все еще надеется на возвраще-

\* Ср. выше. С. 497. Ср. также: Philosophie der Mythologie. S. 629 ff. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

ние дочери, еще отказывается признавать ее как остающуюся с Аидом, как его супругу, одновременно она негодует на Зевса и всех олимпийских богов. Она не *может* перестать быть полагающим бога, ибо это — неразрушимое в ней; она даже только сейчас, после того как случайное, лишь приобретенное ее сущности (Персефона) отделено от нее, проявляется как *существенно* полагающее бога; но ни Аида, ни освобождающего бога она не может признать богом, прежде чем оба не соединятся для нее в свою очередь в третьем, в котором первым богом, ставшим для нее духовным, но не *сущим*, она теперь обладает как сущим, действительным, и не раньше успокаивается Деметра, не раньше отказывается она от исключительного отношения к реальному богу, чем пока в том же самом акте не стала полагающим, т. е. рождающей потенцией, *матерью третьего*, который есть как таковой сущий и над всем множеством возвышающийся дух, в котором множество снова становится духовно единым, который само множество включает в себя лишь как *момент*. А чтобы успокоение и умиротворение было совершенным, оно должно происходить одновременно с сознанием, что этот *духовно* единый, матерью которого она становится, *тождествен* с тем реально или субстанциально единым или что *последний*-то, которому она сначала была исключительно обязана и привержена, что этот погибший-то как раз и возрождается и воскресает в духовно едином; *так* это отношение представлялось в мистериях, как это явствует из того, что, как говорил Плутарх,\* полностью соответствующим в египетских и эллинских мистериях образом за исчезновением и гибелью первого бога (ταῖς φθοραῖς καὶ τοῖς ἀφανισμοῖς<sup>52</sup>) непосредственно следует его возрождение, второе рождение (ἀναβίωσις καὶ παλιγγενεσία<sup>53</sup>). В запутанном в остальном повествовании Диодора

\* De Isid. et Osir., с. 35.



Сицилийского также еще можно распознать мысль, что третья потенция есть лишь восстановленная первая, поскольку он говорит, что разорванный земнородными, или титанами, Дионис совершенно сначала и заново рожден Деметрой.\* Другой след того, что Деметра на самом деле умилостивляется и умиротворяется рождением Иакха, обнаруживается в одной второстепенной подробности, а именно в рассказе, что в первый раз взгляд опечаленной и гневающейся вновь просветлел, когда одна из ее служанок напомнила ей, что она может еще раз родить, еще раз стать матерью, а именно матерью Иакха. На эту деталь намекало действие, которое во всяком случае относилось только к внешнему обрамлению празднеств в честь Деметры. Ибо у мистерий в свою очередь *также* была публичная или экзотерическая сторона. Одна часть имевших место при этом процессий была целиком открытой; каждый мог принимать в них участие и видеть их, хотя смысл был понятен не всем. Здесь внутренние отношения могли быть обозначены лишь символически. Подобным символическим намеком было и *то* действие, непристойность которого, как оно описано в так называемых орфических стихах, каковые приводит Климент Александрийский и каковые африканский отец церкви Арнобий<sup>55</sup> взял на себя труд перевести еще более грубыми латинскими стихами, добропорядочные отцы церкви могут не принимать достаточно близко к сердцу. Впрочем, по-видимому, в интересах первоначального устройства этих празднеств было включить в них и что-то для простого народа, что-то, чем он удовлетворялся и увеселялся. Устроителей мистерий в этом плане нельзя упрекать больше, нежели наших предков, которые как раз в *эти* времена с теми самыми празднествами, в каковых, так сказать, справлялись высшие мистерии христианской религии, соединяли увеселитель-

\* Πάλιν ὑπό Δήμητρος ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι.<sup>54</sup> Lib. III, с. 62.

ные шествия, сопровождавшиеся грубыми народными шутками, бесспорно, считая или чувствуя, что это необходимо или, по крайней мере, *дозволительно*, потому что человеческая душа-де плохо переносит долгое однообразие и вслед за каждым серьезным настроением или напряжением требует смягчающей противоположности, которой там, где она не предоставляется ей добровольно, она умеет добиться чаще всего за *счет* самой односторонней серьезности, поэтому наряду с серьезным и святым как внешнюю оправу или обрамление, пожалуй, нужно допустить и развлекательное, увеселительное, даже отчасти шутовское. Именно в подобном внешнем обрамлении, когда она связана с буйной веселостью, выражается внутренняя твердость и уверенность религиозного чувства, полное успокоение и убеждение в стоящей выше всяких подозрений, ничем сомнению не подвергаемой и выносящей даже свою противоположность реальности настоящих религиозных мистерий. А такую внутреннюю уверенность и успокоенность предоставляло именно последнее открытие, которое выпало на долю религиозного чувства с появлением Иакха. Знаменитая песнь Иакха есть лишь крик души, чувствующей, что она теперь навсегда, а не лишь на время, освободилась от гнетущей власти реального бога. Данный бог сам получил свое имя лишь от этого ликования; никуда не годится, когда Фосс считает возможным, что имя Иакх происходит от древнееврейского **יָחַח** (сокращенного **יְהִי־יָחַח**<sup>56</sup>). Греческий глагол «ἰάκχω» или «ἰάχω»<sup>57</sup> есть не что иное, как наш немецкий «jauchzen», «jubeln»,<sup>58</sup> существительное «ἰαχή»<sup>59</sup> обозначает безудержное ликование, бурное проявление радости; ἰακχος<sup>60</sup> и притом ὁ μυστικός ἰακχος<sup>61</sup> значит прежде всего запеваемую третьему Дионису торжественную песнь, и затем только оно обозначает самого бога. Как абсолютное ликование освободившейся души имело место только вместе с Иакхом (позволительно, пожалуй, напом-

нить и о похожих христианских выражениях, например о радости в Святом Духе — третьей потенции), так и сама идея Диониса свою полную определенность и совершенное развитие получила только вместе с идеей третьего Диониса. Идея, например, первого Диониса не могла в совершенном виде и поистине существовать без идеи третьего, как это, возможно, показалось согласно предыдущему изложению (которое могло быть лишь последовательным). Только благодаря тому, что существует третий, теперь как дух сущий Дионис, и первый отступает в свое в себе и становится Διόνυσος χθόνιος, невидимым, сокрытым Дионисом. По той самой причине, что только лишь вместе с Иакхом бог существует целиком во *всех* своих потенциях, понятно, если теперь вся история бога отчасти рассказывается как история и судьба Иакха.

А что происходит в Деметрой далее, после того, как она умиротворена?

С тех пор как она отказалась от реального бога и умиротворена и успокоена третьим Дионисом, матерью которого она является, Деметра *целиком* принадлежит второму Дионису, возле сидящей (πάρεδρος) она отныне считается, т. е. с кем она пользуется одинаковым уважением. А так как Дионис является причиной множества, представленного в Зевсе, то Деметра этим также примирена с множеством и Зевсом; мы можем сказать, что она сейчас представляет успокоившееся (насчет множества и насчет гибели субстанциально единого бога) мифологическое сознание. Но Деметра *изначально* была *посредине* между реальным и освобождающим богом находившимся сознанием, в котором именно поэтому уже заключалась потенция, или зародыш, *третьего* Диониса. Стало быть, она, по существу, была *общей* потенцией трех форм, изначально была субъективным *принципом* или (хотя только лишь субстанциальным) сознанием пока что не развитой идеи Диониса. Разви-

тие этой идеи начинается благодаря тому, что то в ней, что принадлежит реальному богу, — Персефону — она выделяет из себя; развитие *завершается* благодаря тому, что Деметра выделяет и то, что в ней принадлежит третьему, *как духу существу* богу, — *таким образом* она сама всецело становится в середину и этим на один уровень со вторым Дионисом, что как раз и выражено в *παρεδρία*.<sup>62</sup> Вместе с тем она, следовательно, получает свое последнее определение.

Как, стало быть, теперь реальному богу соответствует женская потенция — Персефона, далее, как Деметра сейчас является потенцией, соответствующей второму богу, *так* требуется и третья женская потенция, соответствующая третьему Дионису, или Иакху. Но как три Диониса представляют лишь три *момента* одного и того же бога, так и три женских божества суть лишь три момента одного и того же *сознания*, что явствует также из того, что оба женских божества, соответствующих первому и третьему Дионису, являются *детьми* Деметры — единого первоначального сознания. Ибо *до* этого расчленения или разделения моментов Деметра есть *первоначальное* сознание, особенным сознанием Диониса она становится только *после* данного разделения. Единое, сначала еще не развитое сознание, которое мы поэтому называем первоначальным, сейчас разделилось на три момента точно так же, как сам бог. Выделив из себя две остальные потенции, Деметра теперь сама остается как потенция, соответствующая только одному моменту, а именно опосредующему, и наоборот, чтобы остаться в качестве таковой, в качестве сознания, согласного с множеством и отсюда со вторым Дионисом, она и соответствующее в ней третьему Дионису (в *ней* сущую потенцию третьего Диониса) должна положить вне себя посредством рождения. Этим одновременным с Иакхом рождением является рождение *Коры*, которая точно так же отдана Иакху, как Персефона Гадесу, или погибшему Дионису. Кора отно-

сится к Персефоне именно так, как Иакх к Загрею. Она есть лишь в более высокой потенции воскресшая, возвращенная обратно в девичество Персефона. Ее еще недвусмысленно называют верхней, небесной Персефой, которая сама, напротив, есть лишь подземная или нижняя Кора. Кора означает не что иное, как девушка, дева. В особенности же она зовется Корой как отданная κοῦρος Ἰακχος, юноше Иакху. Высшим праздником в мистериях было именно бракосочетание Иакха и Кору. На третий день Элевсиний приготавливалось большое брачное ложе, определено для бракосочетания теперь полностью преображенного сознания с полностью преображенным богом. Этот образ бракосочетания с Богом идет из древнейших времен, проходит через весь Ветхий Завет, и если позволено ставить самое святое подле профанного, то ведь и церковь называется невестой Христовой. То мероприятие в мистериях носило наименование ἱερός γάμος, священное бракосочетание, посредством которого теперь все закончено, сознание целиком изъято из необходимости мифологического процесса, и для него начинается новый мир, но только в самом глубоком таинстве мистерий представляемый как будущий.

Судя по уже указанному отношению, согласно которому Кора является лишь верхней, небесной, преображенной Персефой, а Персефона, наоборот, лишь нижней Корой, неудивительно, что Кора и Персефона были смешаны точно так же, как Загрей и Иакх, поэтому я прошу *вас* в случае, если вы будете сравнивать, например, представление Крейцера с моим, не дать ввести себя в заблуждение, когда последний, к примеру, и верхнюю Кору представляет как богиню смерти или приписывает ей то, что имеет силу только для Персефоны как таковой. Впрочем, ответственность за *это* смешение целиком несут новые исследователи, ибо древние совершенно ясны в отношении данного различия. В особенности в произведениях изобразительного искусства созер-

цали Деметру и Кору вместе с Иакхом, оба последние — отрада и гордость Деметры. Так, Павсаний в самом начале своего описания Аттики\* упоминает храм Деметры, в котором находятся статуи: αὐτῆ τε καὶ ἡ παῖς καὶ δᾶδα ἔχων Ἰακχος.<sup>63</sup> Факел Иакха может обозначать свадебный факел, или он есть общий символ зарождающейся в нем новой эпохи. Точно так же в Риме Церера всегда встречается вместе с Liber и Libera.<sup>64</sup> Имена Liber et Libera объясняет Цицерон в знаменитом месте [своей работы «О природе богов»].\*\* Как явствует из этого места, Liber и Libera в действительности суть лишь переводы греческих имен Κοῦρος и Κόρη.<sup>65</sup> Иакх — это Liber, ребенок Деметры мужского пола, Кора — Libera, т. е. дитя Деметры женского пола. Цицерон говорит: «Quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera, quod in libero servant, in libera non item».<sup>66</sup> Очевидный смысл таков: поскольку рожденных нами мы называем liberos (детьми), то и рожденные Церерой были названы Liber et Libera — в единственном числе, каковое словоупотребление еще сохраняется в форме «liber»<sup>67</sup> (применительно к ребенку мужского пола), но в форме «libera»<sup>68</sup> необычно, т. е. для обозначения ребенка женского пола libera уже не используется. В самом деле, liber в единственном числе для обозначения ребенка мужского пола встречается, по крайней мере, еще в пандектах, и в эпоху Цицерона в разговорном языке оно, вероятно, было вполне обычным, в то время как libera для обозначения ребенка женского пола уже не употреблялось. Непонятно, как можно было превратно понять столь ясное место и предпочесть данному варианту, который подтвержден несколькими рукописями, обратное прочтение некоторых других: «...quod in Libera servatur, in Libero non item»,<sup>69</sup> — и это теперь пыта-

\* II, 4.

\*\* De nat. deor. II, 24.

ются представить так: о Коре-де одной еще, пожалуй, говорится Libera, но не об Иакхе, поскольку Liber используется, как правило, скорее, применительно к сыну Семелы (или, собственно, promiscue). Это опровергается уже тем, что именно в *исторических* работах Liber используется как раз применительно к *этому* Дионису, например у Ливия: \* «...ad aedem Cereris, Liberi Liberaeque»,<sup>70</sup> — и в другой раз: «...supplicatum ad Cereris, Liberi Liberaeque fuit».<sup>71</sup> Таким же образом сказано у Тацита:\*\* «...aedem dedicavit Libero, Liberaeque et Cereri juxta Circum maximum...».<sup>72</sup> Точно так же Libero и Liberae, а иногда и Cogae встречаются на надписях, например на надгробиях, говорящих о желании умерших засвидетельствовать свое посвящение в эту высшую ступень мистерий, от которых они и в ином мире ожидали лучшей участи. Наиболее часто представленным Иакх в сочетании с Корой встречается на тех расписных вазах, которые, как известно, были извлечены на свет главным образом из могил, ибо мистерии одновременно считались посвящением для жизни после смерти, для сообщения с духовными богами.

Итак, теперь мы полностью развили мистическую триаду с мужской и женской стороны. Те же моменты, которые там представлены Загреем, Вакхом и Иакхом, здесь представляются в стольких же женских формах как Персефона, Деметра и Кора.

Эта тройственность в единстве была наивысшим предметом блаженного созерцания и понимания в самых священных мистериях Греции.

\* Hist. III, 55.

\*\* Annal. II, 49.

## *Двадцать вторая лекция*

Теперь я вернусь к положению, которое выдвинул с самого начала и которое уже согласно до сих пор изложенному вправе считать доказанным: боги мистерий были отпечатывавшимися в сознании причинами мифологического процесса, которые именно в эпоху кризиса, в то время, как сознание предавалось множеству внешних богов, *оставались* в качестве внутреннего.

Сознание *должно было* рассматривать достигнутое им таким образом знание относительно причиняющих богов, пожалуй, как доставшееся ему более глубокое, в этом отношении даже как эзотерическое познание и принимать за священное. В такой мере мистерии не были ничем искусственным, искусственно созданным, ведь лелеявшееся в них познание было самим по себе внутренним, сокрытым.

Если же теперь определено, что мистерии содержали в себе некий результат познания, некое учение и вовсе не представляли собой лишь внешние церемонии, люстрации,<sup>1</sup> очищения и тому подобное, то следующим, в чем надо убедиться, будет то, что это познание не было как-либо ограниченным и чисто специальным, например познанием, имевшим одно только физическое значение. Скорее можно было бы подумать, что его содержание составляла скрытая метафизика, трансцендентальное учение о возникновении мира. Познанные в мистериях причины в самом деле суть *всеобщие* причины, производящие мир, следовательно, за мистериальным учением как бы непосредственно кроется это об-



щее учение о возникновении мира; не представляло никакого труда истолковать его как таковое постольку, поскольку это было сделано уже Плутархом, а в еще большей степени позднейшими, в особенности неоплатониками. Однако то, что в мистериях в отношении потенций было осуществлено подобное общее применение к трансцендентальному, философскому объяснению мира, по крайней мере, не поддается доказательству; а если бы это и было доказуемо, то оно бы уже не входило в область нашего исследования; мистериальное учение мы можем рассматривать лишь в той мере, в какой оно является необходимым продуктом предшествовавшего процесса, но мы не можем его проследивать в более поздних, хотя отчасти и возможных, но все же уже научных толкованиях.

В мифологическом сознании на протяжении всего процесса происходило то же самое, что происходило в природе. Постольку в известной степени можно сказать, что мифология есть идеальная оболочка, которой покрыта та история природы, что было бы равнозначно прежнему выражению: мифология есть лишь повторяющаяся в более высокой потенции история природы. Эта пелена, я бы сказал, или эта оболочка была, правда, *такой* тонкой, что легко могла быть нарушена, что для более поздних исследователей не составило труда переместить мифологию в ту общую сферу, а именно отнести ее к самому возникновению мира. Однако в мистериях *чисто* религиозное значение преобладало *настолько*, что общепhilosophскому, так сказать, не было места.

Несомненно лишь следующее: мистерии мыслились как всеобщая религия. Они уже самими эллинами не рассматривались как только им присущая религия, их содержание принималось за религию поистине всеобщую, мировую, как и Цицерон\* касательно Элевсина говорит или, точнее, при-

\* De nat. deor. I, 42

водит следующие слова одного более раннего поэта: «*Eleusis sancta et augusta ubi initiantur gentes orarum ultimae*». <sup>2</sup> Во всяком случае, боги мистерий были познаны как *всеобщие* и *высшие* причины и, сообразно этому, как содержание высшей и поистине всеобщей религии.

Самым ограниченным взглядом кроме упомянутого вначале только лишь физического был бы тот, что содержанием мистерий выступала голая *мораль*. Мистерии, конечно, содержали в себе мораль, но так же, как любое глубокое, образумливающее, приводящее к себе самой душу учение всегда оказывает моральное воздействие. Идеи морали были слишком широко распространены помимо мистерий, чтобы могли утверждаться только ими и только в течение короткого времени. По крайней мере, мистерии должны были бы прекратиться с *того* момента, как философы стали открыто излагать совершенно аналогичные моральные учения. Необходимо вообще всегда сначала задавать себе вопрос: какие истоки могли быть у мистерий, которые *не* были доступны также и философии? Ибо они должны были иметь такие истоки, чтобы не потерять своего значения и в эпоху уже мощно развитой философии, во времена, которые уже знали Сократа, Платона и Аристотеля.

Между тем, хотя теперь утверждается, что значение мистерий было чисто религиозным, нужно остерегаться ограничивать это объяснение отдельными *догмами*, к примеру догмой о бессмертии души. О ней отчасти можно было бы сказать то же самое, что было только что замечено касательно идей морали. В какой степени бессмертие души, и не только в общем, но и обстоятельства будущей жизни, стало предметом философского исследования в пору, когда мистерии по-прежнему пользовались большим почетом, доказывает уже один платоновский «Федон». Учения мистерий относительно продолжения существования после смерти вообще, относительно *наказаний*, ожидающих в загроб-

ной жизни нечестивцев (в одном месте платоновских «Законов»\* это ясно приводится как учение мистерий), равно как и относительно вознаграждений благочестивым совпадали с учениями философии. Блаженство, которое испытывали посвященные в учениях мистерий, недвусмысленно истолковывалось как прообраз будущего блаженства. Это блаженство, как было показано, состояло прежде всего в освобождении от материальных уз, наказание — отчасти, как кажется, в возвращении в материальный мир, или в избавлении от него, как можно заключить из приведенного места «Законов», где сказано, что по преданию в мистериях тот, кто повинен в убийстве, должен возвратиться на Землю, чтобы там претерпеть подобное. Посвящение в мистерии, к которым не имел доступа тот, на ком лежала вина преднамеренного убийства (исповедь в Самофракии), считалось самым надежным средством и в подземном мире вести блаженную жизнь. Мистерии как бы предупреждали то, что не видел ни один глаз, не слышало ни одно ухо, что видят только умирающие. Согласно псевдоплатоновскому «Аксиоху»,\*\* посвященным в загробной жизни было уготовано председательство, προεδρία;<sup>5</sup> мнение же, что благодаря одним лишь мистериям полностью унимается страх перед смертью, было настолько всеобщим, что в только что названном диалоге даже о Геракле и Дионисе (который при этом мыслится еще как промежуточное существо, а не как бог) сказано: смелость сойти в подземный мир они обрели только благодаря элевсинским посвящениям. Однако и это учение об обстоятельствах жизни после смерти было в мистериях лишь королларием *общего* учения и именно поэтому имело более позитивное содержание, чем одно только рациональное учение философов. Так чем же было это об-

\* IX, р. 870 D—E.<sup>3</sup>

\*\* Pag. 371 D.<sup>4</sup>

щее учение? Ответ: не чем иным, как историей религиозно-го сознания или, говоря объективно, историей самого бога, который из первоначальной недуховности преодолел себя и преобразился в совершенную одухотворенность. Стало быть, конечным содержанием мистерий, без сомнения, является всецело духовный и одновременно единый бог (во все не только А<sup>3</sup>, а тот, основанием (potentia ultima<sup>6</sup>) которого было чистое в себе и который именно поэтому был также А<sup>3</sup>). Но как раз этот совершенно одухотворенный бог был прежде слепо сущим, и лишь поскольку он прошел сквозь слепое бытие, претерпел в нем все необходимое и в конце концов ушел из этого бытия, — значит, не непосредственно, не абсолютно, но только как такой, который ушел из бытия, — он есть духовный бог. Таким образом, это учение (о духовном боге) выступало в мистериях не как учение, а как история и как таковое могло представляться только посредством действительных происшествий. Отсюда несомненным содержанием мистерий непременно являлось это представление *страданий бога* в его прохождении через слепое бытие.

Так как весь мифологический процесс основывается только на последовательном преодолении слепо сущего бога или, скорее, бога как слепо сущего, то эти *страдания* составляли не случайное, но необходимое содержание мистерий, которые, как мы показали с самого начала, как раз только и могли быть внутренней, эзотерической историей самой мифологии или в которых мифология как раз только и осознавала, понимала саму себя. Соответствие, которое здесь заметно между египетскими и эллинскими обрядами, неудивительно уже по той причине, что в целом египетская и греческая мифологии представляют собой лишь один и тот же момент сознания (греческое (das Griechische) ведь было некогда египетским, египетское (das Ägyptische) — более ранний момент самого греческого сознания). Индия,

мифологическое образование которой полностью эксцентрично, не может предъявить ничего похожего на египетские и греческие учения. Самой неудачной мыслью было сопоставить греческую мифологию напрямую с индийской, но между египетской и греческой религией естественное, своего рода кровное родство очевидно; греческая культура опять же вобрала в себя момент *египетской* мифологии.\* Страдания Осириса (ибо раз уж было познано единство бога, проходящего через три формы лишь как через три момента, то и страдания представлялись как страдания единого бога, а не как страдания отдельного бога) были в Египте частью публичной и обычной мифологии. Однако на совершенно круглом озере в Саисе, вблизи которого можно было видеть и надгробный памятник Осириса, египтяне (так сообщает Геродот\*\*) изображали *картины страданий* этого бога (δεΐκηλα τῶν παθέων αὐτοῦ<sup>7</sup>), которые они, как он говорит, называли мистериями. Геродот, вполне осознававший тождество этого тайного праздника с известными греческими оргиями, поэтому добавляет: «Хотя я большей частью знаю, к чему относятся эти египетские мистерии, однако я должен хранить священное молчание на сей счет». В Греции, как мы видели, поэты, но только поэты-орфики, никогда не достигавшие истинной, всеобщей значимости, тоже овладевали судьбой Диониса как мифологическим материалом, который они поэтически обрабатывали на манер Гомера. Между тем подобные орфические поэмы, как было сказано, никогда не получали большого или всеобщего распространения, они лишь переходили из рук в руки, оставались внутри круга самих орфиков и только во времена Плу-

\* В частности, сходство греческого мистериального учения с Амоновым учением можно было бы отметить таким образом: Дионис<sup>I</sup> = богу в напряжении, Дионис<sup>II</sup> = богу в распадении, Дионис<sup>III</sup> = богу вновь в единстве. (Ср.: Philosophie der Mythologie. S. 392. *Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.*)

\*\* II, 170—171.

тарха и Павсания приобрели новое значение. Если они описывали эти страдания как разрывание титанами, то при этом в основе могла лежать та мысль, что бог был вынужден страдать из-за титанического своей собственной природы, ибо слово «τιτάνν»<sup>8</sup> происходит, как мы заметили ранее,\* от τείνω, τιταίνω<sup>9</sup> — *напрягать*, а первый Дионис является причиной всякого напряжения, следовательно, причиной и принципом всего титанического. Постольку вполне вероятно, что титанические силы и особенно Кронос в самих мистериях представлялись как деятельные при страданиях и смерти Диониса; Кронос при этом абстрактно мыслится как то, что удерживает материального (уже склонного материализоваться) бога и этим приводит его к разрыванию. Загрей выступает как этот уже готовый уступить бог, или Кронос: Загрею = Тифон: (разрываемому) Осирису. Возможно, Павсаний в недавно приводившемся отрывке по поводу Ономакрита упоминает Гомера лишь затем, чтобы дать понять, что орфические поэты позаимствовали титанов не из мистерий, а взяли из Гомера. Как в Египте на озере в Саисе, так, крайне вероятно, и во время Великих Дионисий, которые справлялись в Афинах в Лимнах, история бога представлялась со сценической и трагической пышностью. Лимны были афинской местностью, получившей свое название, вероятно, от расположенных там прудов. Таким образом, кажется, что для тех сценических представлений непременно требовалась водная поверхность. Ранее мы видели, как Дионис (второй) отступает перед диким Ликургом в воду. Эти Лимны были частью *самых древних* Афин, как это явствует из Фукидида,\*\* который говорит, что до распоряжения Тесея, лишившего сопредельные с Афинами маленькие городки собственных собраний совета и властей и тем самым вы-

\* Philosophie der Mythologie. S. 618. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

\*\* II, 15.

нудившего их признать Афины центром, стало быть, до этого расширения города акрополь вместе с расположенной под ним к югу частью составлял город Афины. Это он доказывает тем, что храмы отчасти стоят на самом акрополе, отчасти сооружены преимущественно в сторону только что упомянутой городской местности. Среди этих храмов он называет и храм Διόνυσος ἐν Λίμναις,<sup>10</sup> в котором, по его словам, в честь Диониса в двенадцатый день антестерииона<sup>11</sup> празднуются Древние Дионисии. Таким образом, данный храм принадлежал самой древней части города, а справляемое там празднество, бесспорно, относится к самой древней эпохе Афин. Фукидид ясно называет его Древними Дионисиями (их предметом в самом деле был древнейший Дионис). Наряду с Дионисиями на Лернейском озере, тоже праздновавшимися ночью,\* они являют собой отпечаток самой древней и темной эпохи греческого сознания. Они кажутся еще непосредственно произошедшими от мифологического процесса — а именно как продукт его начинающегося кризиса. Элевсинии, от которых они были отделены и отличены, принадлежат уже более поздней и более высоко образованной эпохе (как и более позднему и более высокому моменту мифологии). В последних явно принимали участие те σοφισταί, о которых Геродот говорил, что они больше выразили или выявили идею Диониса. Представление о *смерти* первого, старейшего бога порождено *первым* впечатлением, *самым ранним* испугом от гибели реального принципа. Насколько глубоко необходимо было это представление, обнаруживается благодаря другому уходящему в самую темную древность религиозному преданию. Место тройного Диониса в полностью параллельной формации *этрuscoго* учения о богах занимали три брата-Кабира, о которых ἱερός λόγος (священное предание)

\* Павсаний, II, 37. Clemens Alex. Protrept., p. 22.

рассказывало, что двое из них сообща убили третьего.\* Сент-Круа, и ему здесь также следует Крейцер, прибавляет от себя: они убили *самого младшего*. Но в текстах, из которых мы знаем это предание, об этом не сказано ни единого слова. Говорится лишь, что двое из братьев убили третьего. *Третий*, однако, обозначает здесь третьего по возрасту так же мало, как мало из того, когда, например, рассказывается, что два брата обманули при разделе наследства третьего, следует, что этот третий — самый младший. Третьим братом, которого убили оба брата-Кабира, явно является *самый старший*, на языке другого — эллинского — предания он есть Загрей, погибающий от второго и третьего Диониса. В данном рассказе нет ничего, что бы не допускало истолкования, согласно которому тот, кто умирает кровавой смертью, есть самый старший брат. А подтверждается этот взгляд еще и тем, что оба брата в то же время прячут мужские части убитого в священном сундуке, который бросают в Тирренское море. Именно предыдущий бог всегда оскопляется последующим, старший — младшим. В Фессалониках к этому третьему, как рассказывает Юлий Фирмик,<sup>12</sup> взывали с окровавленными руками в память о его кровавой смерти. Здесь мы имеем совершенно то же самое представление, как в истории страданий Загрея, только в его самой грубой, но несомненно весьма древней форме. Эта трагедия, которая в Афинах приняла законченную форму мистерии, кажется, в другом греческом городе ставилась открыто, однако символично в том роде, что страдания бога представлялись не как таковые, на что публично не отваживались, а как страдания человека. По крайней мере, Геродот рассказывает, что жители Сикиона в более раннюю эпоху память и страдания своего царя Адраста чтили трагическими хорами,\*\* Дио-

\* *Clem. Protrept*, p. 16.

\*\* Τὰ πάρεα αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγγέραρον. *Lib. V*, 67.<sup>13</sup> Ср.: *Creuzer. I*, 306, *Anm.*<sup>14</sup>



ниса же они, напротив, *не* почитали. Таким образом, здесь Адраст явно встал на место страдающего бога, это также явствует из того, что, как добавляет Геродот, хоры, которыми чувствовался Адраст, Клисфен<sup>15</sup> позднее отдал Дионису. Однако само имя Адраст, которое я не могу считать историческим, избрано таким образом, что в нем просвечивает изначальное представление. Оно напоминает об имени Адрастеи, присваивавшемся Немесиде. Немесида, как говорили, получила данное имя от Адраста. Это, как уже было упомянуто прежде,\* более позднее толкование. Если под Адрастеей расположены понимать Неминуемую, Неизбежную, как обычно, то Ἀδράστος<sup>16</sup> — подходящее имя для бога, который, в сущности, полагается не *по желанию*, который на самом деле является лишь неизбежным, лишь *conditio sine qua non* процесса. Если под Ἀδράστεια<sup>17</sup> понимается сила, которая есть несостоявшееся (τὸ ἄδραστον<sup>18</sup>), что, однако, собственно, именно поэтому *должно было* не состояться (это значение действительно часто имеется в *a privativum*,<sup>19</sup> как например, когда говорят ἀβίωτος βίος<sup>20</sup>), то Адраст обозначал бы должного не быть, роковую, фатальную, зловещую личность. Но таков бог, которому предназначено погибнуть, пока он есть реальный бог. Нет ничего необычного в том, что божественная история там, где она не принимала форму мистерии, преобразовывалась в человеческую, будь то из опасения показывать богов страдающими или отчасти также для того, чтобы заполнить пустоту древнейшей истории. Так, история Рема, Ромула и Нумы, которой начинается история Рима, очевидно, как я уже объяснял ранее,\*\* есть не что иное, как история трех братьев-Кабиров, низведенная до человеческого. Рем — явно старший (судя по долготе первого слога, Рем (Remus) = Removus, Тормозящий, Про-

\* Philosophie der Mythologie. S. 146. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

\*\* Ibid. S. 609. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

тивящийся). Ромул (Romulus) представлен как младший уже благодаря уменьшительной форме имени.

Итак, основным содержанием мистерий, без сомнения, является в своих трех потенциях *единый* и теперь (после уничтожения напряжения) во всех одинаково духовный бог, но эта духовность бога могла представляться не абстрактно, а только как уход из бытия. Содержанием сценического представления, следовательно, *должны были* быть деяния, страдания и, наконец, смерть бога. А посему подлинной тайной ни в коем случае не мог быть так называемый очищенный теизм, под которым в наше время понимается теизм, оторванный от всего исторического, чисто рациональный. В мистериях должно было быть *нечто*, что оставалось, притягательная сила чего не ослабевала, что даже с ростом культуры не становилось заурядным; этим могла быть только действительная *история*, а не учения лишь так называемой общей религии, которые мистерии в лучшем случае разделяли бы со школами философов. Тем, чем они даже после того, как философия давно пробудилась и обрела живейшее участие в Греции, беспрестанно отличались от философских школ, было именно *историческое* в них, происходившее от некоего первичного события, некоего первоначального происшествия. В том, что я в соответствии со *всей* моей теорией в состоянии удержать исторический характер и историческое содержание мистерияльного учения, состоит отличие моей теории от всех старых и новых философских толкований, в особенности же от объяснений неоплатоников, на которые, как я не раз отмечал, они чаще всего ссылаются, но которые они менее всего знают. Согласно нашему объяснению, в мистериях всякий факт, все основывается на некоем первом, доведенном до конца, как в трагедии, событии. У неоплатоников все есть рефлексия и научное положение, у нас все есть само дело. Персефона для нас не просто *обозначает*, она *есть сам принцип*, за который

мы ее выдаем, действительно существующее существо, и то же самое имеет силу в отношении всех остальных богов. Теперь для сравнения послушайте объяснение неоплатоников. Согласно им, сама Персефона не есть нечто существующее, по крайней мере, не есть нечто определенное, индивидуальное, а есть человеческая душа вообще; ее похищение Гаде-сом — это представление о нисхождении души, когда последняя, покидая верхние области, устремляется в царство материи и соединяется с телом. Персефона не является реальной царицей мертвых, под этими мертвыми следует, скорее, понимать мертвое и безжизненное природное существо, которое она одушевляет; Аид похищает ее лишь с тем, чтобы и τὰ ἔσχατα τῆς φύσεως,<sup>21</sup> самые нижние части материального мира не остались без одушевления. Это, следовательно, *одни только* аллегорические объяснения, между тем как своеобразие *моего* объяснения заключается именно в том, чтобы как мистерии, так и представления мифологии отстаивать как абсолютно подлинные.

В частности, в соответствии с нашим воззрением невозможно, чтобы под подлинной тайной мистерий мыслился *монотеизм* (как повелось с Варбуртона<sup>22</sup>), монотеизм в том абстрактном и негативном смысле, в каком это слово только и понимается в наши дни: в *абстрактном* смысле, а именно в котором монотеизм является абсолютно неисторическим (единство бога, которому учили в мистериях, было *исторически* опосредованным); в *негативном* смысле, в котором данное понятие не содержит в себе политеизм в качестве преодоленного, а только исключает из себя. Как исторически опосредованное, прошедшее через множество единство, которому учили в мистериях, не могло быть абсолютно противоположным политеизму, оно, напротив, имело его предпосылкой. В различные эпохи, главным образом начиная с книги английского епископа Варбуртона о божественной миссии Моисея, считали, что подлинная тайна ми-

стерий состояла в учении о единстве Бога, при этом посвященным, по крайней мере высших ступеней, поверяли, что мифологические боги суть лишь человеческие изобретения и либо обожествленные люди, согласно эвгемерическому объяснению, либо, согласно другому, еще более рационалистическому толкованию, олицетворения природных сил. Хотя это мнение по видимости и объясняло бы, почему мистерии были мистериями, т. е. почему их подлинное содержание было окружено такой великой тайной, однако оставалось бы непонятным, каким образом наряду и вместе с этими тайными просветительскими институтами, за что принимают мистерии, столь долгое время могла существовать публичная вера в мифологических богов. Судя по известному из других случаев ходу человеческого бытия, можно утверждать, что за короткое время одно из двух — или публичная вера в богов, или мистерии — исчезло бы из Греции, в то время как они, даже если считать только начиная с времени, вероятно, окончательного оформления мистерий, по меньшей мере 500 лет существовали рядом, не уничтожая друг друга или только, как кажется, друг другу угрожая.\*

В одном лишь *негативном* монотеизме, не содержащем в себе политеизм в качестве преодоленного, а только исключаящем его, учения мистерий заключаться не могли. Также не благодаря *такому* монотеизму христианство одержало победу над язычеством. Если в мистериях учили монотеизму, то это мог быть только такой монотеизм, который само множество познавал как *путь* к себе и именно поэтому оставлял его. Возникновение множества богов было лишь гибелью реально или субстанциально единого; но вместе с гибелью реально единого зарождался духовно единый, свободный бог. Следовательно, монотеизм лишь по-

\* Ср.: Gottheiten von Samothrake. S. 28. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

стольку был содержанием мистерий, поскольку в них история богов становилась историей *бога*, благодаря чему, *вместо того чтобы* становиться сказкой или быть *объясненной как* сказка, история богов, напротив, становилась *истиной*. Своей истиной она обладала именно в истории бога, представленной в мистериях. Что внешне проявлялось как история богов, внутренне было лишь историей бога, прошедшего через различные моменты.

Из этой истории бога затем только и вытекало все остальное, чему учили в мистериях. В ней вместе с тем давались учение о нравственности и учение о бессмертии. Все, что в человеческой жизни есть горестного и с трудом преодолимого, бог также выдержал; отсюда говорили: ни один посвященный не опечален.\* Ибо кто еще мог жаловаться на обычные житейские невзгоды, увидев великую судьбу целого и неизбежный путь, которым ходил сам бог — к величию; и то, что Аристотель говорил о трагедии, что она посредством сострадания и страха, которые она вызывает в возвышенном и благородном смысле, очищает и освобождает как раз от этих страстей (испытываемых людьми по отношению к самим себе и своим личным судьбам), именно это в еще большей мере можно было сказать о мистериях, в которых изображавшиеся страдания бога возносили над всяким состраданием и всяким страхом перед человеческим. Подобно тому как греческая трагедия, бесспорно, сама произошла лишь из тех трагических хоров, в которых воспевались страдания Диониса, — что явствует также из того, что трагический театр постоянно находился под особым покровительством Диониса, а постановка выдающихся трагедий происходила во время дионисийских мистерий, — стало быть, подобно тому как греческая трагедия са-

\* Οὐδεὶς μούρμενος ὀδύρεται.<sup>23</sup> См. подтверждения в: *Creuzer*. IV, 507, Anm.

ма была обязана мистериям своим происхождением, так вполне возможно, что воздействие, которое оказывали мистерии, привело Аристотеля к утверждению об аналогичном воздействии трагедии, как и в ранее приводившемся месте\* относительно песен, подготовлявших к созерцанию оргий, он использует тот же самый образ *очищения*, что и относительно трагедии, говоря: эти песни воздействуют как *κάθαρσις*.<sup>24</sup>

Вышеизложенным я, как полагаю, теперь охватил все, чему, согласно указаниям древних, учили в мистериях или что представлялось в них. Однако вместе с тем нечто все-таки остается необъясненным — одно обстоятельство, которое можно назвать внешним, но которое непосредственно предполагает определенное качество внутреннего, обстоятельство формально абсолютной тайны, в которой мистерии в действительности хранились. Они, правда, содержали в себе эзотерическое мифологии, но все же только в *том* смысле, в каком различают и экзотерические и эзотерические изложения философии, причем последние по этой причине не окружает нерушимая *внешняя* тайна. Мистерии содержали в себе тайну мифологии, но непонятно, почему они сами на этом основании были абсолютной тайной; это тем менее понятно, что, например, похищение Персефоны, ее бракосочетание с Гадесом, гнев и умиротворение Деметры также открыто воспевались, детально, к примеру, в известном, называемом гомеровским гимне. Те духовные, *лишь* интеллигибельные боги, которых мы назвали причинающими, в *общем* были известны каждому, они даже и *назывались* таковыми, *Diî potes*, такими, которые суть *чистые* потенции (в противоположность конкретным богам), *Consentes*, неразрывно объединенными.\*\* Хотя три Диониса, в

\* Pol., p. 229, 6; cf. p. 228, 24 (ed. Sylburg).

\*\* Cp.: Philosophie der Mythologie. S. 609 и Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 293. (Примеч. К Ф. А. Шеллинга.)

частности, и были богами мистерий, однако сами по себе никоим образом не являлись неизвестными; всякий, например, узнавал песнь Иакха, когда она раздавалась издали, даже на театральных подмостках, к примеру, в своих комедиях Аристофан не боялся, что услышат песни посвященных, а знаменитый хор Софокла в «Антигоне» достаточно ясно славит Диониса, сына Семелы, и Иакха как единого бога. Где же, следовательно, тайна? Так, Иакх и Кора также составляли объект бесчисленных *наглядных* изображений. Да даже то, что могло считаться самым тайным — страдания и смерть бога, — даже это, как мы видели из ранее приводившегося места у Плутарха, каждый мог сколько угодно слышать, как оно воспевалось, хотя бы только в поэмах орфиков (что вероятно), однако последние за это не преследовались. С другой стороны, какая ненависть поднялась против любимца афинян Алкивиада,<sup>25</sup> когда его обвинили в опрокидывании однажды ночью по всем Афинам всех до единой герм, однако, собственно, потому, что он, как сообщали, в своем доме праздновал мистерии; и когда Эсхил опрометчиво затронул — мы не знаем что, но — что-то, что якобы открыло подлинную тайну мистерий, защитить его от вспыхнувшей *ярости* народа смогло только убежище, в котором он укрылся в алтаре Диониса в оркестре — подобное народное возмущение предполагает весьма определенное народное *чувство* и, стало быть, также весьма определенную тайну; Эсхил должен был счесть за счастье, что его поставили перед Ареопагом, где его спасла не выказанная им храбрость в сражении при Марафоне, не полученные там же раны его брата, а только заявление, что он ни разу не был посвящен. Один ученый, на которого я уже неоднократно ссылался и который не признает за мистериями ничего, что было бы хоть как-нибудь достойно умолчания или высказывания, правда, придерживается мнения, что Эсхил принес на сцену всего лишь какой-то мистический хоровод,

как Шиллер и Захария Вернер<sup>26</sup> non minore invidia<sup>27</sup> принесли на сцену: первый — исповедь и причастие, последний — я не знаю что. О каких-либо *словах*, высказываниях при этом не было и речи. Так по Лобеку.\* И все же в приведенном им самим месте Климент Александрийский говорит: «... τὰ μυστικὰ ἐπὶ σκηνῆς ἐξειπὼν»,<sup>28</sup> и схолиаст Аристотеля Евстратий,<sup>29</sup> упоминающий тот же инцидент, утверждает, что Эсхил возбудил это народное негодование потому, что он «περὶ Δήμητρος λέγων τῶν μυστικωτέρων περιεργότερον ἄπτεσθαι ἔοικε, — говоря о Деметре, якобы нескромно коснулся величайшей тайны мистерий».\*\*

Смертной казнью каралась профанация, т. е. обнародование, мистерий; даже этого было недостаточно, казнь усугублялась конфискацией имущества; этого также казалось мало, еще и память о таком святотатце с помощью надписей на бронзовых табличках завещалось проклинать потомкам; и с чрезвычайной подозрительностью, по крайней мере до покорения римлянами, афинский народ следил за исполнением этих законов. Но еще Гораций\*\*\* говорил:

...Vetabo, qui Cereris sacrum  
 Volgarit arcanae, sub isdem  
 Sit trabibus, fragilemve mecum  
 Solvat phaselon.<sup>30</sup>

Исократ в одной из своих речей<sup>31</sup> утверждает, что в том, что касается богов, горожане больше всего бывали разгневаны, когда кто-нибудь, казалось, грешил против мистерий, во всем остальном же — когда кто-нибудь посягал на δῆμος, т. е. на демократическую форму правления. Значит, первое было *величайшим* государственным преступлением. Все это не препятствует тому, чтобы вещи,

\* Aglaopham., p. 82—83.

\*\* Ср.: *Creuzer* IV, 517, Anm.

\*\*\* *Carm. Lib. III, Od. II.*



лица, поступки, обряды, даже кое-какие высказывания мистерий упоминались повсюду. Платон не опасается быть обвиненным в осквернении, когда приводит ту сентенцию из мистериального учения, что непосвященные в подземном мире будут лежать в грязи, а посвященные будут жить вместе с богами. Некоторые отцы церкви, например Климент Александрийский, весьма хорошо осведомлены о событиях, изречениях, высказываниях мистерий, и все же нет никаких доказательств того, что их знание происходит от действительного посвящения. Таким образом, все, с чем мы до сих пор познакомились под названием мистериального учения, было, конечно, тайным учением, почему оно и сообщалось только в мистериях, но строгой тайны самих мистерий оно не объясняет. В них должно было быть что-то, что абсолютно мешало тому, чтобы они когда-нибудь могли открыться. Эта подлинная тайна нигде не высказана. А посему мистерии все-таки должны были содержать в себе нечто, что было противоположно, даже *противоречило* общественной системе, публичной вере в богов, ибо в противном случае им ведь не было необходимости быть мистериями. С другой стороны, мистерии также не могли содержать в себе то, что непосредственно и напрямую уничтожало общественную веру, ибо в ином случае они не могли существовать наряду и вместе с ней. Противоречие и непротиворечие — это само кажется высшим противоречием. Или, если этот выразить наоборот: в мистериях должно было быть нечто, что *уживалось* с общественной системой и что все же не могло заместить ее. Первое (что оно уживалось с существовавшей верой в богов) необходимо потому, что иначе оно не могло существовать с ней, второе — потому, что в противном случае оно само открывалось и, со своей стороны, вытесняло ту веру в богов. Как можно разрешить данное противоречие?

Хотя учение о тройном Дионисе мы прежде растолковали и, как я полагаю, неопровержимо подтвердили, но одну сторону при этом мы если не упустили, то все же специально не отметили. Три потенции в конечном сознании, разумеется, были объединены как три момента одного и того же бога и постольку в этом сознании являлись *синхронными*, одновременно положенными потенциями. Однако тем самым их соотношение как *последовательных* потенций не было уничтожено. Один Дионис даже определенно назывался самым старшим, другой — самым младшим и позже всех рожденным. Но не только это; было также вполне возможно, чтобы, невзирая на то *одновременное* бытие, — в самом этом одновременном бытии — первый Дионис мыслился как потенция, как властитель прошлого, второй Дионис — как потенция или властитель настоящего, третий — как потенция или как властитель будущего. Мысль о прошлом, вместе с ней также мысль о настоящем и о будущем была в мистериях неизбежна. Было необходимо, чтобы господство дикого, неблагосклонного Диониса мыслилось как прошлое, как господство прежней, сейчас уже не-сущей эпохи. А настоящее столь же необходимо принадлежит второму Дионису, ибо настоящее полно множества внешних, материальных богов, являющегося, собственно говоря, творением этого Диониса (я должен еще раз\* напомнить об изваянии Поликлета,<sup>32</sup> относящемся к самой образованной и сознательной эпохе Греции, которое представляло собой либо Зевса, главу множества материальных богов, с атрибутами Диониса, либо Диониса с атрибутами Зевса). Настоящее, как таковое, принадлежало, следовательно, второму Дионису. Третий Дионис хотя и *находился* в том эзотерическом сознании, однако он мог быть в нем только как бог будущего, только как будущий, а не как *настоящий* власти-

\* См.: Philosophie der Mythologie. S. 642. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

тель. Но наряду с тем, что третий Дионис был определен как еще не *господствующий*, как только будущий властитель, была дана мысль, что и второму Дионису, а именно поэтому также и миру богов, данному только *вместе с ним* и в нем и положенному одновременно с ним, что и второму Дионису и вместе с ним и благодаря ему существующему миру богов суждено отойти в прошлое и исчезнуть перед лицом чисто духовного бога как последнего властителя. Сознание уже видело, как старый мир богов, додионисийский, мир титанов, нисходил во тьму Тартара; как вероятно, что и этот дионисийский мир богов исчезал одновременно с богом, который сам не был последним и как властитель настоящего именно этим сам имел будущее вне себя!

Данное учение о будущем *третьем* властителе мира и грядущей вместе с ним духовной религии, *которая только и освободит сознание полностью от результата мифологического процесса, лишь уживалось* с общественной системой, с системой публичной веры в богов, потому что оно признавало последнюю системой *настоящего* и не могло помышлять о том, чтобы вытеснить ее или поставить само себя на ее место, поскольку оно недвусмысленно рассматривало само себя *лишь* как систему будущего, как систему еще предстоящей эпохи.

Таким образом, именно это будущее замыкало уста посвященных, знание именно о нем охотно хранили бы в тайне даже от самих себя и скрывали от *ныне* господствующих богов,\* именно его отваживались, самое большее, показывать глазу посредством наглядных изображений, но не осмеливались поверять уху с помощью слов, отсюда в мистериях имело место одно только созерцание, *ὀπείν*, одно только показывание, *δεικνύναι*, отсюда лишь ночное празд-

\* Макробий<sup>33</sup> говорит: «Occultas et manantes ex meri veri fonte rationes ne in ipsis quidem sacris enarrare fas fuisse». (Sat. 1, 7).<sup>34</sup>

нование величайших торжеств. В этом, в данном ночном праздновании своей наивысшей тайны еще не-*сущей*, лишь *будущей* религии, мистерии действовали совершенно так же, как позднее поступала подавлявшаяся, преследовавшаяся, постольку равным образом будущая церковь, которая оргии своей религии (отцы церкви сами используют данное выражение применительно к мистериям христианства) отваживалась устраивать только ночной порой в подземных покоех и катакомбах. Выходя из этой ночной восторженности и будучи возвращаемы дневному свету, посвященные должны были тем более и как бы с тем большей нежностью опять обращаться к богам настоящего, к богам еще белого дня, так что мистерии, вместо того чтобы ослаблять обнаруживавшиеся по отношению к этим богам почитание и приверженность, напротив, еще больше их усиливали. *Вы* сами видите, как это представление разрешает все трудности, даже объясняет многое сверх того, а именно саму эту приверженность богам, дальше пределов которой свободный дух всего эллинского народа (а не одних только мыслителей) должен все же мыслиться видящим в любом случае. Единственно *эта* тайна была такого рода, что она, став известной и будучи высказана, могла породить тот всеобщий испуг и ужас, удовлетворить который, казалось, были в состоянии только смерть виновного и вечное проклятие его памяти. Намек на тот будущий мир, на предстоящую гибель теперешних богов намного вероятнее, чем какая-либо другая, гораздо менее значительная тайна (например, что Персефона и Артемида есть одна и та же [богиня], о чем Геродот\* *совершенно* простодушно говорит, вспоминая Эсхила, и в каком случае он несомненно не преминул бы упомянуть о том народном возмущении, если бы затрагивание этого тождества подало повод к нему, как считают Крейцер и

\* II, 156.

прочие), совершенно другая и более глубокая тайна, без сомнения, была тем, на что якобы намекнул Эсхил и что столь возмутило против него народ. Намек на тот будущий мир, на предстоящую гибель мира богов у Эскила в самом деле можно уловить, если только подумать над тем, какие слова он\* вложил в уста Прометея, с горькой иронией отвечающего хору сердобольных океанид:

Fleh', ruf und schmeichle dem, der ewig herrscht;  
 Ich frage weniger als nichts nach Zeus.  
 Er walt', er herrsche diese kleine Zeit,  
 Wie's ihn gelüstet. Lang beherrscht er nicht  
 Die Götter;<sup>35</sup>

или как он\*\* отвечает устами Прометея прислужнику Зевса Гермесу, который приходит, чтобы потребовать его к ответу за эти слова:

Hochfahrend, wie's den Götterknechten ziemt,  
 Ist deine Rede, eiteln Stolzes voll.  
 Kurz herrscht ihr neuen Herrscher nur, und wähnt,  
 Daß eure Burg nicht zu bezwingen sey.  
 Sah ich denn nicht schon zwei Beherrscher draus  
 Vertrieben? Schmähhlicher und bald werd' ich  
 Auch diesen dritten draus vertrieben seh'n.<sup>36</sup>

Если и эти слова не сказаны прямо в духе мистерий, как Эсхил осмелился произнести такие слова перед народом, сознание которого ни в чем не выходило за пределы Зевса и его мира богов?

Мыслить богов обыденного мифологического сознания как богов только лишь настоящего было для греков тем менее трудно, что они сами в пределах мифологии имели прошлых богов, которые, однако, были прошлыми не абсолют-

\* Prometh. 936 ff.

\*\* Prometh. 952 ff.

но, а *только для настоящего*, которые, следовательно, все еще обладали известным значением. Так, у Софокла\* Эдип в момент своей смерти (т. е. своего выхода из настоящего порядка вещей) призывает Олимпа (который, пожалуй, здесь все же равен Урану) и Гею.

Обратное устремление к древнейшим религиям, в особенности в Римской империи, также возвещает о поиске религии, общей всем народам (всему человечеству). Если настоящее воссоединяется с прошлым, то настоящее как таковое преодолено; произошло возвышение до царства всеобщей религии.

\* Oed. Col. 1654—1655.

## Двадцать третья лекция

В том конечном сознании, в котором завершился весь мифологический процесс, три причиняющих потенции были объединены и положены *одновременно*. Но это одновременное бытие или это единство именно потому, что оно было возникшим, порожденным, не препятствовало определению самих этих трех потенций как *последовательных*, пониманию их в то же время как начала, середины и конца. Хотя множество внешних, экзотерических богов оставалось в *настоящем* сознании в качестве результата прошлого и, сообразно этому, в качестве непосредственного содержания этого сознания, однако *эзотерическое*, посвященное в причины сознание смотрело за пределы настоящего в будущее; оно, стало быть, видело и *последующую* эпоху, когда третий Дионис станет господствовать точно так же, как ныне господствует второй, видело новый мир, который взойдет вместе с этим *последним* властелином, перед которым настоящий мир сам поблекнет, отступит в новый мир теней, какой, пожалуй, можно было бы сравнить с великой ночью богов скандинавского учения или, еще ближе, с аналогичными идеями глубокомысленных и меланхолических этрусков.

Этой последней мыслью эллинского сознания, которая западала в души тем глубже, чем меньше она высказывалась, только и объясняется, как мне кажется, все своеобразие эллинского характера. Я имею в виду в особенности тот глубокий трагизм, который несомненно проходит через всю

религиозную жизнь греков, то не оставляющее их в самом буйном веселье сознание, что весь этот блеск когда-нибудь померкнет, что весь этот прекрасный мир видимости когда-нибудь погрузится на дно и уступит место более высокой, неиллюзорной ясности. Эта мысль объясняет меланхолию, пропитывающую, словно сладкий яд, самые превосходные создания эллинов, особенно произведения изобразительного искусства, в которых наивысшая привлекательность и живость сама кажется проникнутой печалью по поводу непреодолимой конечности своего существования и тихо скорбящей о своей собственной брэнности. Эта *тайная* печаль будто преображает, облагораживает и освящает красоту греческих форм, она — талисман, который все еще неудержимо привлекает и нас, людей, наделенных совершенно другими ощущениями, живущих абсолютно другими понятиями. Это трагическое, подмешанное в религиозные ощущения Греции, происходит именно от данной середины, куда эллин поставлен между чувственной религией, которой он подчинен в настоящем, и чисто духовной, которая показывалась ему лишь в будущем. Именно эта середина предоставляет ему при всей зависимости от религии, возникшей для него благодаря непонятному прошлому, ту бесконечную свободу, обладая которой, он (ни одной из этих двух сторон его совокупного религиозного сознания не подчиненный *исключительно*) вскоре обращается против самой *мифологической* религии и обходится с ней со свободной иронией, а также в не меньшей степени чувствует себя независимым от той духовной религии, сообщавшейся только в тайных посвящениях. Нигде не было меньшего религиозного принуждения, чем в Греции. Грек свободно высказывается насчет отношений, качеств, особенно моральных, своих богов; никого не заставляют совершать мистерии; ни Сократа, ни Эпаминонда<sup>1</sup> никто не упрекает за то, что они не посвящены, и ничто не воспрещает не располо-



женному к мистериям обнаруживать это нерасположение и даже насмехаться над их известными деталями, если только подлинная тайна не оскверняется. Лишь перед лицом еще царящих и настоящих богов не смели произносить ни слова о будущей, *абсолютно освобождающей* религии, ее нельзя было касаться или выставлять в противовес общественной жизни, ибо последняя и *вместе с* ней существование государства в целом покоились на неприкосновенной для настоящего реальности принятых богов. По *этой* причине обнаружение тайны мистерий рассматривалось как посягательство на само государство.

Но теперь весь вопрос заключается в том, можно ли само сделанное нами предположение приблизить к достоверности хотя и не при помощи прямых свидетельств, ибо последних при вышеприведенных обстоятельствах, разумеется, ожидать не приходится, но все же посредством косвенных указаний.

Первым, что при этом надо исследовать, бесспорно, является то, мыслились ли три причиняющие потенции на самом деле как властители *мира*. Если бы это можно было показать, то отсюда, пожалуй, само собой вытекало бы, что они мыслились как *последовательные* властители. Уже в понятии властителя заключается, что во всякое время может властвовать только один. Если первая потенция отступает в свое в себе, следовательно, в прошлое, то стать господствующей вслед за ней может только вторая. Последняя, однако, сама по себе есть лишь опосредующая, она преодолевает первую не для того, чтобы самой захватить господство, а чтобы отдать его третьей. Третья же, достигая господства, отличается от первой тем, что она остальные потенции *не* исключает, но *включает* в себя; значит, с ней или при ее господстве одновременно положено истинное всеединство, или она есть господствующая потенция действительно завершенного единства, замыкающего и совершенно успока-

ивающего то сознание, которое открывается процессу вместе с первым напряжением. Таким образом, в самом деле нужно будет показать, что три Диониса действительно мыслились как властители мира. К счастью, обнаруживается убедительное доказательство этого. А именно среди таинственных божеств упоминаются вместе три божества, называемые не θεοί<sup>2</sup> (таковы и другие, и материальные), но Ἄνακες.<sup>3</sup> Особое имя грек использует несомненно не без особенного понятия. Данное слово «Ἄνακες» можно рассматривать только как архаическую форму множественного числа от ἄναξ,<sup>4</sup> равно как эти же божества другими также зовутся Анактами. А ἄναξ, как вы знаете, есть титул царей, правителей, как это известно еще из Гомера. Данное слово, правда, в большей или меньшей степени используется в отношении других богов, но все же особенно в отношении Зевса, как в известном Ζεῦ ἄνα, Δωδωναίε,<sup>5</sup> и достаточно примечательно Аполлон несколько раз называется просто ὁ ἄναξ. Однако Ἄνακες является общим, но особым именем триады богов, как Κάβειροι<sup>6</sup> есть общее имя самофракийских божеств. Им они обозначаются как правители как таковые, следовательно, как правители, властители мира.

Каким богам в особенности присваивается это имя? Послушаем на этот счет сначала Павсания, который в описании локрийской земли о знаменитом городе Амфисса говорит: «Но амфиссейцы также устраивают посвящение (τέλετή), называемое посвящением юношей Анактов. А что за богами являются мальчики или юноши Анакты, не всеми толкуется одинаково, некоторые говорят, что они есть Диоскуры, другие — Куреты, те же, которые считают себя больше всех знающими об этом, говорят, что они есть Кабирь».\* Что между этими различными объяснениями, по сути дела, нет никакой разницы, вы отчасти уже знаете. Однако я

\* X, 38, cf. II, 22.

хочу это еще особо разъяснить в отношении Диоскуров. Диоскуры (Διὸς κοῦροι,<sup>7</sup> юноши или мальчики Зевса) есть имя двух всегда вместе появляющихся, неразлучных юношей, которые также зовутся Кастором и Поллуксом; их только двое, так как они — два брата, которые дали скраться третьему или убили его, и притом это был самый старший; как младшие (jüngeren) они изображаются как юноши (Jünglinge). Стало быть, понятие Диоскуров происходит от понятия Кабиров, но они очень рано перешли в народную веру и превратились здесь в героев Кастора и Поллукса, какими их знает Гомер. Секст Эмпирик<sup>8</sup> говорит: «Тиндариды Кастор и Поллукс примазались к тому уважению, которым Диоскуры издавна пользовались как боги».\* Если бы кто-нибудь вознамерился утверждать обратное, а именно, что изначальные герои-люди, каковыми оба являются у Гомера, впоследствии начали отождествляться с двумя братьями-Кабирами, я бы не стал возражать, я оставляю это нерешенным как ненеобходимое для нашего исследования. Довольно того, что они слыли двумя неразрывно объединенными, Кабирами, и в особенности мыслились как θεοὶ σωτῆρες, как боги-спасители, главным образом как готовые помочь мореплавателям, отсюда *fratres Helenae lucida sidera*,<sup>9</sup> ибо напоминающие звезды огоньки, которые появляются на верхушке мачт, когда утихает шторм, и которые от них (а именно от *fratribus Helenae*) еще и по сей день называются огнями св. Елены, приписывались им или рассматривались как явление Диоскуров. Толковавшие Анактов как Кабиров, разумеется, были осведомлены лучше всех, потому что они давали им самое общее и широкое имя, так как Диоскуры были лишь двумя из Кабиров, а Куреты — лишь Кабирами, отправлявшими известную функцию. Куреты суть потенции, охраняющие Зевса при его рождении, заслоняющие,

\* Ср.: *Creuzer. Ibid. II, p. 335.*

обступающие, окружающие его. Таким образом, Ἀνακτες в общем = причиняющим богам, однако идея Ἀνακτες есть уже более высокая форма Кабиров. Что *Кабирь* были Анактами или Анаками, явствует также из того, что посвященные в таинства Кабиров Климентом Александрийским называются ἀνακτοτελέσται.<sup>10</sup>

А что особенно, даже преимущественно чествовавшиеся в Элевсине боги звались Ἀνακτες — Царями, Правителями — явствует из того, что часть элевсинского храма называлась анактороном. Плутарх в жизнеописании Перикла (с. 13) описывает реконструкцию сожженного персами (Герод. IX, 65) элевсинского храма и называет храм в целом τελεστήριον,<sup>11</sup> а одну его часть Ἀνάκτορον.<sup>12</sup> Согласно же Гесихию и Евстафию,<sup>13</sup> Анакторон или, как это звучит по-другому, Анакторион есть как раз наименование собственно святилища.

Однако самым значительным и важным местом относительно Анаков, сообщаящим нам также их *имена*, является знаменитое место из «De natura deorum» (III, 21) Цицерона, которое я зачитаю дословно: «Dioscuri etiam apud Grajos multis modis nominantur. *Primi tres* (здесь, таким образом, говорится о трех), qui appellantur Anaces Athenis (стало быть, они изначально принадлежали аттическим мистериям и Anaces было афинским именем) ex Jove, rege antiquissimo et Proserpina nati, Tritopatrus, Eubuleus, Dionysus».<sup>14</sup> Цицерону при этом отправной точкой служат Диоскуры: старейших (*primi*), говорит он, имеется трое. От этих трех он сразу вслед за тем отличает *двух* — сыновей Юпитера и Леды, Кастора и Поллукса. Но первых и старейших, утверждает он, имеется трое, они в Афинах именуются Anaces<sup>15</sup> и рождены Зевсом, древнейшим царем, и Прозерпиной. Такое прочтение здесь сомнительно. В некоторых рукописях стоит только: царем Зевсом. «Древнейший» относилось бы к тому, что Цицерон в данном месте различает *tres Joves*:<sup>16</sup> самого древ-

него, более позднего и самого молодого. Таким образом, он сказал бы, что Anases — это сыновья самого древнего, т. е. возводимого мысленно до самой древней эпохи, Юпитера. Почему причиняющие потенции на мифологическом языке, которым все еще изъясняется и мистериальное учение, зовутся сыновьями Зевса, я уже объяснил. Что Anases называются сыновьями Прозерпины, не создает никакой трудности, хотя, по существу, только первый Дионис, Загрей, есть сын Персефоны. Так как речь идет о таинственном учении, то мы не вправе требовать, чтобы Цицерон и во всех сопутствующих определениях был совершенно точен. Имя Прозерпина упоминается здесь преимущественно лишь для того, чтобы указать на глубокую древность этих властителей и мрак, покрывающий их рождение. Главное, что названы имена: Tritopatreus, Eubuleus, Dionysus.<sup>17</sup> Последнее имя показывает, в какой сфере мы находимся с этими именами. Знаменитый эллинист Тиберий Гемстергейс<sup>18</sup> на основании доводов, которые для меня неубедительны, предположил, что вместо Tritopatreus надо читать Tritopatores,<sup>19</sup> с этим предположением согласился и Крейцер. Данное выражение «три отца» было бы тогда другим именем для Anases. А поскольку в таком случае оставались бы еще только два имени Эвбулей и Дионис, в то время как Цицерон говорит о трех Анаках, то Гемстергейс далее предположил, что имя *Загрей* выпало. Однако скорее можно не сомневаться в том, что имя Эвбулей употреблено как раз вместо имени Загрей. Гесихий говорит ясно: Εὐβουλεύς ὁ Αἰδής.<sup>20</sup> Другие глоссы и то, что встречается в ином месте, — все это также доказывает, что Эвбулей есть имя первого Диониса, вставлять которое здесь, следовательно, не нужно. Ибо как раз тот самый бог, который как Загрей есть дикий, немилосердный, в своем преодолении как Гадес есть благосклонный (что и значит Εὐβουλεύς), великодушный, как он еще называется в другом месте. Примечательно, что Загрей здесь среди

Анаков имеет имя Эвбулей. Это доказывает, что понятие, в котором эти трое определены как правители, как Анакес, обладает наивысшей степенью схватывания. Именно в том, что Загрей есть уже Эвбулей, заключается намек на высшее, завершенное единство. Таким образом, из трех имен Eubuleus обозначает первого Диониса, Dionysus — второго, а Tritopatreus есть как раз сам третий Дионис, на что указывает одно только имя, которым последний, стало быть, даже обозначен как *третий* правитель. Если три Диониса в аттических мистериях рассматривались как три властителя или правителя, то само собой следует, что они также мыслились как *последовательные* властители, как властители различных эпох. Ἄναξ всегда зовется только верховный властитель, а верховный властитель всегда может быть только один. Значит, три верховных властителя, объединенных в одной идее, необходимо суть три последовательных властителя. Благодаря этому мистерии вообще оказываются прорывом в объективное, так что то, что до сих пор имело лишь субъективное значение для сознания, теперь вместе с тем явило себя как *всемирная* история.

Но не найдется ли в самих элевсинских праздничных обрядах указаний на то, что третий Дионис в них на самом деле, как это должно было бы быть по нашему предположению, чествовался хотя и не как уже действительный, настоящий, но все же как *будущий* властитель мира? Разумеется, таковые имеются. вспомните, что третий Дионис, Иакх, показывался и представлялся как *младенец* на груди Деметры. Почему как младенец, как грудной ребенок? Цель одна — обозначить его как еще не подросткового, пока еще будущего властителя мира. В Пренесте Зевс, как уже было однажды\*

\* См. выше. С. 365. Ср.: Philosophie der Mythologie. S. 681. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

упомянуто, покоился как дитя в объятьях *Fortuna primigenia* в том самом смысле, что обозначал еще не подросткового, но непременно будущего властителя мира. Так ведь и второго Диониса, пока он еще слаб и не окреп, мы тоже видели находящимся под присмотром нянек или в объятьях нежно заботящегося о нем Пана. Данная символика везде остается одинаковой: в частности, она встречается на одной из недавно открытых в Помпеях фресок, идея которой относится к самой прекрасной эпохе Греции (объяснение этой фрески я сделал предметом отдельной статьи).\*

Главную роль в иакхических процессиях играла *мистическая веялка*, в отношении которой было дано так много объяснений, отчасти смешных, например, она якобы обозначает, что непосвященные отделяются от посвященных, как плевелы от зерен; согласно комментарию Сервия<sup>21</sup> к Вергилию,\*\* она, должно быть, намекала на то, что посвященный в мистериях очищается точно так же, как зерно при помощи веялки. Сверх того, этот символ нельзя относить к учреждению земледелия, ибо Иакх был виновником иных, более высоких и духовных благодеяний. Известно, однако, что младенца Иакха самого носили в веялке и что сам Иакх от веялки получил прозвище *Λικνίτης*.<sup>23</sup> Веялка, таким образом, была *колыбелью* Иакха, благодаря ей также представленного младенцем. Если вы спросите меня, почему в качестве этой колыбели была избрана веялка, то я в самом деле не смогу на это ответить ничего другого, кроме того, что Иакх с ее помощью, вероятно, также обозначался как князь мира, веялка — символ мирного занятия; но одновременно ею, вероятно, была обозначена невидность его рождения, то, что он еще не проявился как такой, каким он должен был бы быть, и благодаря кажущемуся чудесным, но,

\* Напечатанной в качестве приложения к «Философии мифологии».  
(Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

\*\* Georg. I, 166.<sup>22</sup>

по сути дела, все же естественному пролепсису<sup>24</sup> веялка есть то, что по отношению к более высокому и гораздо более святому рождеству впоследствии стало яслями.

Другим, весьма обычным представлением детства Иакха является его изображение в окружении игрушек, но эти игрушки указывают на будущего властителя мира, шар обозначает державу, скипетр говорит сам за себя. Однако уже в этом заметно некоторое продвижение вперед. Еще больше это продвижение или то, что ребенок подрастает и все больше приближается к владычеству над миром, обозначается тем, что на шестой день Элевсиний (самый торжественный из всех) Иакх являлся уже как *мальчик* с украшенной миртовым венком (символом самого мирного времени, противоположностью военных лавров и тех листьев дуба, что содержат намек (картина в Помпеях) на дикую древнейшую эпоху) головой, который с праздничной пышностью и под торжественные возгласы доставлялся с Керамика в Элевсин.\* Благодаря этому шествию, этому приходу в Элевсин Иакх ведь и представлялся *грядущим*, и, таким образом, в заключение я без всяких колебаний скажу, что само название Элевсин обозначало лишь приход, прибытие или, если воспользоваться старым, торжественным выражением, пришествие, *адвент* бога. При помощи одного только изменения ударения слово «*ἐλευσις*», означающее приход, превращается в *νομην urbis Ἐλευσίς*.<sup>25</sup> Я не отрицаю, что данное название относилось и к первому прибытию в Элевсин Деметры, однако, поскольку оно не имело в себе ничего торжественного, предлагаю задуматься над тем, не было ли это только публичным толкованием, а имелся в виду истинный ἔλευσις — приход, прибытие Иакха, и, таким образом, высшим предметом мистерий в Элевсине был именно этот *приход* бога. Следовательно, то, что в мистериях Иакх пред-

\* Ср.: *Creuzer*. IV, 528.



ставлялся как властитель будущей, еще предстоящей эпохи, я, как полагаю, доказал настолько очевидно, насколько это вообще возможно в подобных вещах.

Если я вследствие приведенного напоследок факта теперь вправе считать доказанным, что три Диониса мыслились как последовательные властители мира, то само собой следует, что Иакх был последним властителем, владыкой будущей эпохи. Из всех троих он именно поэтому самый таинственный. Он в некотором смысле выпадает из мифологического сознания, как никто из прежних. Первый, преодоленный, отступивший в свое в себе, который постольку = Гадесу, в той мере, в какой он мыслится как Дионис, разумеется, также есть не материальный, а чисто причиняющий бог, чистая потенция =  $A^1$ ; но в какой мере он первоначально все-таки был материальным и сначала был преодолен назад в чистую *потенцию*, он тем не менее также сохраняет место среди материальных богов, чисто мифологических, а именно среди сыновей Кроноса, появляющихся *вместе с* Зевсом; но — здесь он тогда не есть Дионис; то, что Гадес - Дионису, принадлежит все же только эзотерическому знанию. Как *первый*, как материальный бог, он есть мифологический Гадес, как *последний*, как чистая потенция, он есть Гадес мистерий. А другой бог, второй Дионис, хотя и является всегда чистой причиной, но все же входит в круг материальных богов постольку, поскольку служит причиной превращения или преобразования единого, т. е. причиной самого множества богов. В такой мере он, не будучи материальным богом *сам*, несмотря на это не исключен из мифологического сознания, из сознания мифологических богов, он встраивается в него, на что указывает беглое упоминание у Гомера, в котором он проявляется в прошлом как еще слабый, боязливый, только подрастающий и нуждающийся в присмотре. Но *вместе с* завершением множества богов он окреп и вырос. Третий же Дионис полагается лишь

после материальных богов; последние по отношению к нему суть прошлое, нечто уже наличное, нечто, что он застаёт и что заполняет настоящее. Таким образом, поскольку третий полагается лишь по ту сторону того множества и после него, он по отношению к уже наличествующим и подросшим богам выступает как дитя, как грядущий, будущий. Стало быть, последний уже не встречается в мифологическом сознании как таковом, он выпадает из него и принадлежит единственно внутреннему, эзотерическому сознанию, которое как раз благодаря выставлению из себя множества богов освободило самого себя. И поэтому Иакх есть преимущественно Дионис мистерий, как именно по этой причине он также κατ' ἔξοχήν называется элевсинским. Только в мистериях показывалось время, в котором этот третий будет властвовать. На шестой день, когда он, уже созревший до мальчика, торжественно доставлялся в Элевсин, приходилось и подлинное ἐποπτεία.

В качестве предмета мистериального празднества, как мне кажется, господство или величие Иакха недвусмысленно представлено в известном хоре «Антигоны», где в конце говорится: явись вместе с фиядами, твоими спутницами, которые ночной порой в диком восторге прославляют тебя хороводами как властелина Иакха, σὲ μαίνόμεναι χορεύουσι, τὸν ταμίαν Ἰακχόν.\* Хотя слово «ταμίας»,<sup>27</sup> как правило, значит ключник, управляющий домом, ведущий хозяйство, однако оно еще Гомером используется также для обозначения того, кто есть всецело властелин, кто распоряжается совершенно по своему усмотрению. Так, Зевс у Гомера именуется ταμίης πολέμοιο ἀνθρώπων, распоряжающийся людской войной; ταμίας Κυράνας<sup>28</sup> у Пиндара зовется повелитель, властелин Кирены. А то, что здесь (в хоре Софокла) подразумевается будущее величие Иакха, явству-

\* V. 1151—1152.<sup>26</sup>

ет из того, что субъект, к которому обращаются в хоре, всякий раз есть фиванский Дионис, так что те слова практически нельзя истолковать иначе, чем: они прославляют тебя, фиванского Диониса, как *властелина* Иакха, каковым ты станешь, каковым ты еще не являешься. Высказаться яснее Софоклу не дозволялось. Что *ταμίης* здесь есть вообще властелин, властитель, видно также из следующего обстоятельства. Совершенно параллельным словом «*ταμίης*» является слово «*αἰσυμνήτης*»,<sup>29</sup> которое первоначально имеет значение «тот, кто воздает каждому по заслугам», отсюда «судья», например на состязаниях. Да и глагол в таком случае значит просто-напросто властвовать, к примеру, *αἰσυμνᾶν χθονός*<sup>30</sup> у Еврипида — править землей, и Аристотель\* древнейших царей именует *αἰσυμνήτας*.<sup>32</sup> Павсаний же в своем описании Ахайи<sup>31</sup> упоминает один храм, в котором почитается запертое в священном ларе (тайное) изваяние Диониса, а сам бог называется *αἰσυμνήτης*.<sup>33</sup> Этому богу данная местность была обязана тем, что прекратилось совершавшееся прежде ежегодное жертвоприношение Артемиде, на что обрекались мальчик и девочка. В том же городе (Патрах) было святилище Диониса, где находились три статуи этого бога, которые во время праздника в честь Диониса торжественно доставлялись в храм Эсимнета, ибо третий был одним из них, но в то же время объединяющим их всех, включающим их в себя.

Теперь вполне естественно, что мы пожелаем составить себе понятие также о том представлении, которое учредители мистерий, а затем именно поэтому и посвященные в них сформировали о той *будущей* эпохе. Но столь же понятно, что на сей счет можно только догадываться. Однако мы в состоянии довольствоваться и этими догадками, если толь-

\* Pol. III, 9 (Sylb. p. 87).<sup>31</sup>

\*\* VII, 18 ff.

ко они находятся в *необходимой* связи с принципами, которые прежде в достаточной степени подтвердились для нас целым рядом значительных фактов и в которых мы убедились. А поэтому если теперь вопрос состоит в том, как мыслится тот третий Зевс, то по данному поводу я замечу следующее.

Мы видели, как настоящий политеизм возникал у человечества в ожесточеннейшей и мучительнейшей борьбе, а также с какой силой сознание держалось за первое, пусть ложное, единство. Боль, которую сознание испытывало из-за политеизма, могла быть совершенно утихомирена только при условии понимания им самого политеизма как *голового* перехода, как того, что должно было служить лишь тому, чтобы пробиться к лучшей, исцеляющей все сознание религии, которая когда-нибудь в будущем восстановит на более высокой ступени и в более высоком смысле то самое единство, каковое в прошлом объединяло человеческий род на более низкой ступени и в утраченном теперь смысле. Стало быть, вернее всего можно предположить, что та будущая религия, на которую указывали мистерии, была *всеобщей*, вновь объединяющей, собирающей и связывающей весь человеческий род, сейчас разделенный и разъединенный политеизмом. Мифологическим политеизмом народы были разобщены; мифологическая религия есть *сама по себе* частная; религия, находящаяся по ту сторону всякой мифологии, есть сама по себе всеобщая, сплавивающая все народы. Когда в середине IV века н. э. император Валентиниан I<sup>34</sup> запретил ночные церемонии по той причине, что они дают повод к столь многому непохвальному, тогдашний римский проконсул в Греции Претекстат, о котором Зосим<sup>35</sup> отзывался как о человеке, отличающемся всеми добродетелями, заявил ему протест, сказав, что благодаря данному закону жизнь для эллинов станет совершенно невыносимой, дословно: «Τοῦτον τὸν νόμον ἀβίωτον τοῖς Ἑλλησι

καταστῆσαν τὰν βίον»,<sup>36</sup> т. е. данный закон превратит жизнь для эллинов в совершенно безутешную и безрадостную, если им будет запрещено совершать по их обычаям самые священные мистерии, *скрепляющие человеческий род* (τὰ συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἀγιώτατα μυστήρια<sup>37</sup>). \* Данным протестом Претекстат добился отсрочки на запрещение элевсинских мистерий до правления Феодосия Великого,<sup>39</sup> когда они были полностью упразднены. Таким образом, мистерии истолковываются здесь не как свойственная грекам и особая, но как всеобщая религия, объединяющая все человечество, как и в уже приводившемся отрывке из Цицерона: «Omitto Eleusina illam sanctam et augustam, ubi initiantur gentes orarum ultimaе».<sup>40</sup>

Во всех религиях имеется *spes temporum meliorum*,<sup>41</sup> даже христианство имело свой хилиазм, надежду на тысячелетнее царство, когда Христос явится на земле как зримый властитель и будет править вместе со своими святыми, а всякое сопротивление, всякая власть зла будут побеждены. Завершенному язычеству, изнемогавшему под гнетом своих религиозных обрядов и все еще горестных жертвоприношений, которых требовал от них политеизм, греческому язычеству подобное утешение доставляли мистерии, а поэтому главное основание продолжения существования язычества в течение длительного времени мы должны искать как раз в мистериях, подобно тому как по той же самой причине именно мистерии больше всего противились христианству.

Золотой век единства, мыслившийся как начало, должен был быть и концом человеческого рода. Насколько глубоко ощущалась судьба разделения на народы и языки, показывает в том числе одна выдержка из персидского учения,

\* *Zosimus*. IV, с. 3. Ср.: «αἱ ἀγιώταται τελεταί»<sup>38</sup> у Прокла в «Comm. in Alcib. I», pag. 61. ed. Creuzer.

которую приводит Плутарх:\* грядет эпоха, когда Ахриман будет полностью вытеснен и исчезнет, тогда земля станет ровной и гладкой, и одна жизнь и одно государственное устройство объединят блаженных и говорящих на одном языке людей, ἓνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἀπάντων γενέσθαι.<sup>42</sup> Как известно, подобное пророчествует Мессия в Ветхом Завете: «Все долины поднимутся, все горы и холмы опустятся, то, что неровно, станет ровным, то, что криво, станет простым, т. е. прямым»,<sup>43</sup> и Иоанн Предтеча именно это повторяет в своей речи к еврейскому народу. Горы, пожалуй, вообще суть только разделяющие препятствия, важнее εἰς βίος, μία πολιτεία<sup>44</sup> и особенно ὁμογλωσσία,<sup>45</sup> одинаковый язык всех людей, который ожидается, когда Ахриман полностью прекратит свое действие и исчезнет. Ἐτερογλωσσία<sup>46</sup> также считается делом рук все разъединяющего принципа, Ахримана. Нет нужды отмечать, насколько, так сказать, необходимо в начале истории вступающего в мир христианства чудо праздника Троицы — дар языка, который, как бы его в остальном ни мыслили себе, имел *то* действие, что каждый из представителей на разных языках говоривших, языками разделенных народностей полагал, что слышал ту же самую речь на *своем* языке.\*\*

А поэтому я без всяких колебаний заявляю, что конечным содержанием мистерий было полное преодоление политеизма, совершенное освобождение от него и отсюда — монотеизм преимущественно в *том* смысле, что общая всему человеческому роду религия показывалась как *будущая*, как та, которая непременно когда-нибудь наступит. К самой истинной религии мистерии, правда, пробиться не могли, однако сумели достичь того пункта, в котором усматривали

\* De Isid. et Osir., с. 47.

\*\* Ср.: Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 108 ff.<sup>47</sup> (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

ее как будущую. После интереса, который человек обнаруживает к своему собственному будущему, к тому, что ожидает лично его, в особенности после этой жизни, несомненно нет более высокого интереса, чем тот, который каждый лучший представитель человечества проявляет к будущему всего своего рода. Тот, очевидно, так сказать, обокрал бы человечество, кто смог бы остаться равнодушным при следующих вопросах: куда клонится вся история, какое конечное, последнее состояние предназначено всему роду, или и здесь имеется только скорбный, постоянно повторяющийся круг явлений? Поэтому взгляд мистерий, конечно, сильно ограничились для себя, не додумавшись до того, что они также содержали в себе как бы некое откровение о *будущем* человеческого рода.

Если теперь мы суммируем все вышеизложенное, то получится, что в Элевсиниях были *объединены* мистерии Деметры и Диониса. Мистерии Диониса были естественным и необходимым завершением мистерий Деметры. Дионис в своей высшей потенции был целью, конечным смыслом всего мистериального учения, только *началом* которого являлась Деметра. Следовательно, мистерии вообще (если сделать самое общее заключение нашего рассмотрения) относились к *прошлому* и *будущему*; уже по этой именно причине они и были мистериями. Одна часть элевсинских посвящений касалась потенций, которые рассматривались как все начинающие, которые отступили во тьму *того* прошлого, что лежит в основе настоящего порядка вещей; сюда в особенности относилось все учение о Персефоне. Другая и высшая часть посвящений затрагивала будущее религиозного сознания и самого человеческого рода; сюда относилось учение о Дионисе в своей высшей потенции, где в качестве будущего властителя мира чествовался уже третий Дионис. Деметра — мать, с одной стороны, Персефоны, с другой, Иакха — образовывала середину и переход. Поэто-

му-то мистерии и называются главным образом мистериями Деметры. Если в середине между началом и концом и связанными с тем и другим божествами находились *те* боги, которые относятся преимущественно к настоящему, к подлинно историческому времени (которые как в узком смысле *исторические* боги также суть предпочтительно поэтические, непосредственно вторгающиеся в человеческую жизнь, вмешивающиеся в человеческие дела), и если боги мистерий были, напротив, по преимуществу богами прошлого и будущего, то уже отсюда понятно, а потому в этом не нужно предполагать никакого особого умысла, никакого намерения, если последние (отчасти уходящие во тьму прошлого, отчасти витающие во мраке будущего боги, которые уже поэтому не принадлежали всеобщему и повседневному сознанию народа, жившего в настоящем и настоящим) мало или вообще не встречаются в популярных, предназначенных для всеобщего понимания поэмах. Во все времена замечали, что поэты, которые домогаются по возможности *самого широкого* благорасположения, более глубокое охотно опускают или, в лучшем случае, затрагивают лишь слегка. Гомеровские же поэмы настолько народны, что их именно поэтому вряд ли можно считать произведением одного человека. Однако эти поэмы отнюдь не только богов мистерий исключают из своей сферы, но и многое другое оставляют в стороне или упоминают о нем лишь опосредованно и мимоходом, как например о свергнутом Зевсом в Тартар Кроносе; у Гесиода встречается очень много того, что гомеровские певцы обходили, ведомые верным чувством.

Если все же вернуться к мистериям, то напоследок я еще хочу кое-что заметить по поводу их наименований. В Греции мистерии назывались *τελεταί*, также *τέλη*, что есть множественное число от *τέλος* — конец; *τελεῖσθαι* означало становиться посвященным. Можно ли назвать рискованным предположение, что они получили наименование *τελεταί*



потому, что показывали как раз конец или *будущее* завершение? Наиболее правдоподобно, что Великие мистерии первоначально одни назывались *τελεταί*, Малые же стали именоваться таким образом лишь заодно с ними.

Но ведь они относились точно так же к началу и прошлому, как к концу и будущему. Поэтому разве не было бы естественным подумать, что римское название *initia* выражает лишь другую сторону *τελεταί*? Как в Афинах Малые мистерии *per synecdochen*<sup>48</sup> также назывались *τελεταί*, так в Риме подобным образом Великие тоже были бы названы *initia*. Различие между Малыми и Великими мистериями, как представляется, в самом деле полностью совпадает с этим; Малые были *initia* Великих, а Великие — *τελετή* Малых.\* Кажется, что в последних (Малых) показывалось преимущественно только учение о Персефоне, зато в первых, и притом в подлинном *ἐποπτεία*, — будущее возвеличивание третьего Диониса. Все сообщают, что Малые мистерии были предпосвящением к Великим. Плутарх приводит остроумные слова: *τὸν ὕπνο ν εἶναι τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια* — сон есть Малые мистерии смерти.\*\*

К Малым мистериям имел доступ каждый эллин без различия сословия и образования; впоследствии они были открыты и для иностранцев, или варваров. Как совершался переход от Малых мистерий к Великим и что требовалось от того, кто принимал посвящение в последние, был ли промежуток между участием в Малых мистериях и участием в Великих и какой он был, я здесь не рассматриваю, ибо с внешней стороны мистерий я имею дело, лишь насколько она позволяет видеть внутреннюю; внешнее может оставаться предоставленным чистым мистериографам.

\* В соответствии с этим кажется, что данному объяснению названия *initia* для мистерий у римлян автор отдает предпочтение перед указанным выше на с. 551. (*Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.*)

\*\* *Consol. ad Apollon.*, с. 12.

Какое бы общее суждение в остальном ни вынесли относительно изложенного нами взгляда, постоянно, насколько я отдаю себе отчет, обосновывавшегося и подтверждавшегося фактами в его *отдельных* утверждениях и объяснениях, за ним, по крайней мере, признают, что он не допускает или не предполагает в мистериях ничего, что не могло произойти благодаря одной только естественной и необходимой эволюции без всяких искусственных манипуляций или изобретений из того самого первоначального зародыша, из которого развилась и мифология.

Что в данном исследовании легче всего может сбить с толку и в самом деле запутало многих, так это применение *орфических идей*, встречающееся особенно у более поздних авторов, впрочем, весьма понятное. Согласно положению, которое мы ранее придали Орфею как бы в качестве противоположности Гомера, орфическая наука и орфический способ мысли с самого начала были противоположны экзотерической мифологии. Стало быть, это давало естественный повод к тому, чтобы орфики, которые иначе, в том числе со стороны публичной мифологии, не могли обрести никакого влияния на общегреческий способ мысли, старались по мере возможности примкнуть к мистериям. Правда, на само внутреннее мистерий они (в чем я убежден и что я, как полагаю, показал в деталях) никакого воздействия не оказали. Мистерии возникали из естественного развития самой мифологии. Последнее происходило *таким образом*, что именно то, что позднее становилось экзотерическим, сначала всегда являлось эзотерическим. Зевс некоторое время главным образом в Додоне почитался в тайне. Благодаря же тому, что сознание избавлялось от этого до тех пор лишь внутреннего и потому хаотического множества, выставляло его из себя и, сообразно этому, впервые расчленяло, в сознании теперь оставались чистые *причины*, чистые принципы, и это было простым и необходимым пере-

ходом к продолжительному эзотерическому сознанию и, таким образом, к мистериям. Последние как необходимое и естественное произведение предшествовавшего процесса, возникающее из него вновь и вновь, имели в самих себе слишком живую и самостоятельную движущую силу, чтобы какое-либо воздействие извне могло их существенно изменить. Следовательно, орфизм мог иметь влияние лишь на интерпретации или толкования, дававшиеся в отношении содержания и особенно в отношении событий мистерий. Теогонический процесс, разумеется, в то же время был космогоническим. Последний скрывался под первым. Орфикам было нетрудно сорвать эту пелену и, таким образом, перевести чисто теогонические представления мистерий в общекосмогонические. Орфические толкования распространялись тем более, что после роспуска и уничтожения пифагорейских обществ многие пифагорейцы скрывались под именем орфиков.

Значит, нужно держаться в стороне от тех интерпретаций, которые распознаются как орфические по их чисто и только лишь философским объяснениям, и всегда по мере возможности приводить назад к мифологическому корню все, что известно о мистериях, чтобы отыскивать их чистое и подлинное содержание, а также избегать тех упреков, которые не *совсем* несправедливо были сделаны иным толкованиям в смешивании и некритическом применении различных и в отношении их аутентичности крайне неодинаковых высказываний и комментариев.

Но подобно тому как греческие мистерии являются настоящим концом мифологии, понятия мистерии только и составляют настоящий конец *философии* мифологии. Я утверждаю, что только в мистериях мифологический процесс поистине *закончен*. Ибо всякая жизнь (которая, несмотря на то что внутренне она протекает с необходимостью, тем не менее, будучи рассмотрена абсолютно, являет-

ся случайной) поистине завершается лишь вследствие того, что в себе постигает свой собственный конец, свою смерть. Так, теперешняя человеческая жизнь есть лишь часть совокупной человеческой жизни; целым же и поэтому самим собой охватываемым она становится только благодаря тому, что человек не просто *боится* конца этой жизни, как животное, но *познает* его как *необходимый* исход и одновременно с осознанием этого необходимого конца связывает понятие *будущего*. В мистериях мифологическое сознание предвидело свой собственный конец, свою совершенную гибель, но вместе с тем и абсолютно другую, новую эпоху, хотя это будущее оно познавало и было в состоянии представлять себе лишь примерно настолько, насколько *мы* в этой жизни способны предвидеть устройство будущей. Таким образом, только это осознание ее необходимого конца завершает мифологическую жизнь и бросает на ее пестрые и разнообразные формы ту благотворную, умиротворяющую тень, которая и нам еще дает возможность чувствовать и мыслить одинаково с эллинами. Не в шуме, не в диком, опьяняющем веселье вакхических шествий, а в тиши тех серьезных ночей, когда эллин одновременно с необходимостью осознавал преходящую реальность, т. е. бренность, мифологических представлений и из глубокой, все окутывающей тьмы начинал выступать новый чудесный свет, в тиши этих ночей и серьезности пришедших мыслей состояло умиротворение мифологии, насколько оно было возможным в пределах ее самой. Но именно этим мы подошли к границе, где переход к истинному, абсолютному умиротворению возможен непосредственно. Те же самые причины, которые в своем лишь внешнем и естественном отношении вызывают и объясняют мифологический процесс, в своем более высоком и личном отношении объясняют откровение. А для понимания откровения необходимо, чтобы объясняющие его принципы уже были познаны *неза-*

*висимо* от него (иначе — круг), и если в обычном способе представления вера в откровение в силах обосновать саму себя лишь несовершенно или вообще не в состоянии это сделать, то причина заключается именно в том, что откровение не признает ничего, кроме себя самого, и в особенности своей *противоположности*. Реальность — я прошу вас хорошенько это заметить — реальность принципов, из которых понимает себя откровение, достоверна для нас уже независимо от него благодаря великому явлению мифологии. Такова польза философии мифологии для философии откровения.

## ПРИМЕЧАНИЯ

Перевод осуществлен по изданию: F. W. J. Schellings sämtliche Werke (SW). Stuttgart—Augsburg. 1858. II. Abtheilung. Bd 3. Греческие и латинские слова и выражения, включенные Шеллингом в синтаксис немецкого предложения, в тексте перевода оставлены без изменения, в примечаниях же они даются так, как это принято в отечественной традиции. (Перевод с латинского, греческого, французского и древнееврейского выполнен М. Г. Ермаковой, А. П. Шурбелевым.) Библейские цитаты даны в переводе Шеллинга, который порой указывает на ошибки и неточности существовавших в его время переводов. В примечаниях указываются варианты русского синодального перевода Библии. Текст в квадратных скобках принадлежит переводчику.

Публикуется на русском языке впервые.

## ПЕРВАЯ КНИГА

### *Первая лекция*

<sup>1</sup> Ср.: Еккл. 1,2—9.

<sup>2</sup> *Гораций* Квинт Флакк (65—8 до н. э.) — римский поэт.

*Fuerefortes ante Agamemnona* — «Немало храбрых до Агамемнона на свете жило». (Цит. по: *Квинт Гораций Флакк*. Собр. соч. Оды. IV, 9, 25 / Пер. Н. С. Гинцбурга. СПб., 1993. С. 166).

<sup>3</sup> *Пифагор* Самосский (2-я пол. VI—нач. V в. до н. э.) — древнегреческий философ, религиозный и политический деятель, математик.

<sup>4</sup> *Платон* (427/430—347 до н. э.) — великий древнегреческий философ-идеалист.

<sup>5</sup> *Сократ* (ок. 470—399 до н. э.) — великий древнегреческий философ, родоначальник метода отыскания истины путем постановки наводящих вопросов.

<sup>6</sup> *Кант* Иммануил (1724—1804) — великий немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии. Первое издание его основополагающего труда «Критика чистого разума» появилось в 1781 г.

<sup>7</sup> *Шиллер* Иоганн Фридрих (1759—1805) — немецкий поэт, драматург, философ и историк, наряду с Г. Э. Лессингом и И. В. Гете основоположник немецкой классической литературы.

<sup>8</sup> *Байрон* Джорж Гордон (1788—1824) — английский поэт-романтик, по словам А. С. Пушкина, «властитель дум» целого по-



колениа, оказал большое благотворное влияние на современников.

<sup>9</sup> *Гете* Иоганн Вольфганг (1749—1832) — немецкий поэт, писатель, основоположник литературы Нового времени, мыслитель и естествоиспытатель, иностранный почетный член Петербургской АН (1826).

<sup>10</sup> Шеллинг имеет в виду католическую и протестантскую церкви.

<sup>11</sup> *Декарт* Рене (латинизир имя — Картезий) (1596—1650) — французский философ, физик и математик, родоначальник классического рационализма.

<sup>12</sup> *Лейбниц* Готфрид Вильгельм (1646—1716) — немецкий философ, математик, физик и изобретатель, юрист, историк и языковед. Явился завершителем философии XVII века и предшественником немецкой классической философии.

<sup>13</sup> *Вольф* Христиан (1679—1754) — немецкий философ-рационалист, популяризатор и систематизатор идей Лейбница, идеолог раннего Просвещения.

<sup>14</sup> *Фихте* Иоганн Готлиб (1762—1814) — великий немецкий философ и общественный деятель, представитель немецкого классического идеализма, учитель Шеллинга.

- <sup>15</sup> Старался разжевать я смысл борьбы земной  
 Немало тысяч лет Поверь ты мне, мой милый,  
 Никто еще, с пеленок до могилы,  
 Не переваривал закваски вековой.  
     Весь этот свет, все мирозданье —  
     Для Бога лишь сотворены,  
 Себе он выбрал вечное сиянье,  
 Мы в вечный мрак погружены,  
 А вы — то день, то ночь испытывать должны.

(Цит. по: *Гете И. В. Фауст /*  
 Пер. Н. Холодковского. М., 1977. С. 102, 103).

*Вторая лекция*

- <sup>1</sup> Когда есть ум и толк в словах у нас,  
Речь хороша и без прикрас

(Цит. по: *Гете И. В. Фауст /*  
*Пер. Н. Холодковского.*  
*М., 1977. С. 59).*

<sup>2</sup> Ср.: Матф. 11, 30.

<sup>3</sup> Шеллинг здесь рассказывает о себе и своем учителе из Бенхаузена Рейхлине.

<sup>4</sup> *Федер* Иоганн Георг Генрих (1740—1821) — немецкий философ, профессор философии в Геттингенском университете. Его учебник «*Logik und Metaphysik*» выдержал несколько изданий. См., напр.: *Vierte vermehrte Aufl. Hannau und Leipzig, 1775.*

<sup>5</sup> Шеллинг имеет в виду произведение, известное нам как «Монадология». Полное заглавие его латинского перевода таково «*Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae*» («Начала философии, или Тезисы, написанные в честь принца Евгения»). Последний увидел свет в лейпцигских «*Acta eruditiorum*» («Ученых записках») в 1721 г. Название «Монадология» дал этому трактату в 1840 г известный историк философии Иоганн Эрдман при первом опубликовании французского оригинала.

*Евгений Савойский* (1663—1736) — принц, австрийский полководец и гос. деятель, генералиссимус. Лейбниц познакомился с ним в 1713 г.

*Монадология* — общее название метафизики Лейбница, в основе которой лежит учение о монадах.

<sup>6</sup> *Антисфен* из Афин (ок 450—ок 360 до н. э.) — древнегреческий философ, основатель школы киников.

<sup>7</sup> *Монтекуколи* Раймунд (1609—1680) — граф, имперский князь и герцог, австрийский фельдмаршал, военный теоретик.

<sup>8</sup> *Скиаграфия* (σκιαγραφία; греч.) — собственно тенепись, контурный, перспективный рисунок, силуэт; в переносном значении — неясный, поверхностный очерк, призрак.

<sup>9</sup> *Лютер* Мартин (1483—1546) — немецкий мыслитель и общественный деятель, глава Реформации в Германии, основатель лютеранства, один из создателей общенемецкого литературного языка.

<sup>10</sup> *Эренберг* Христиан Готфрид (1795—1876) — немецкий естествоиспытатель, доктор медицины. Ему принадлежит ряд важных исследований в области низших животных.

<sup>11</sup> *Declarabat* — он заявлял (лат.).

<sup>12</sup> *Declamabat* — он объявлял (лат.).

<sup>13</sup> Ср.: Дан 2, 31—35.

<sup>14</sup> Перевод данного места из Шекспира сделан по несколько вольному переложению Шеллинга. Ср.: *Шекспир В.* Генрих IV / Пер. Б. Пастернака. СПб.: Terra Fantastica, 1992. С. 198, 199.

<sup>15</sup> Скажите принцу, чтоб и зрелым мужем  
 Былым мечтам он оставался верен,  
 Чтоб остерегся гнилостного червя —  
 Не допустил хвалёный высший разум  
 Проникнуть в сердце божьего цветка  
 Чтоб оставался тверд, когда хулоу  
 Обрушится ветшающая мудрость  
 На вдохновенье — дар высокий неба.

(Цит. по: *Шиллер Ф.*

Избр. произв. В 2 т. Т. 1 /

Пер. В. Левик. М., 1959. С. 523)

<sup>16</sup> Шеллинг намекает на то, что в годы учения членам пифагорейского союза вменялось в обязанность хранить молчание.

<sup>17</sup> *De capite dimicatur* — битва идет за жизнь; решается главный вопрос (лат.).

<sup>18</sup> *Герbart* Иоганн Фридрих (1776—1841) — немецкий философ, психолог и педагог. Предпринял попытку, отправляясь от не-

которых идей Канта и двигаясь в сторону реализма, построить свою философию в параллель кантовской.

<sup>19</sup> *Шульце* (Шульц) Иоганн (1739—1805) — немецкий математик и философ, последователь и защитник кантовской философии. Шеллинг ссылается на его «Erläuterungen über des Herrn Professor Kant „Kritik der reinen Vernunft“» (Komsberg, 1784. Имеется русский перевод: *Шульц И.* Разъясняющее изложение «Критики чистого разума». М., 1910.)

### Третья лекция

<sup>1</sup> *Аристотель* (384—322 до н. э.) — великий древнегреческий философ и ученый-энциклопедист. Трудом, содержащим основы «первой философии», являются книги, известные нам под названием «Метафизика» (в переводе с греческого: «То, что идет после физики») В настоящее время считается, что объединил эти книги в таком виде и назвал их таким образом в I в. до н. э. Андроник Родосский.

<sup>2</sup> *Scire est agere, intelligere est pati* — знать — значит действовать, понимать — значит страдать (*лат.*).

<sup>3</sup> *Мальбранш* Никола (1638—1715) — французский философ, один из главных представителей окказионализма.

<sup>4</sup> *Беркли* Джордж (1685—1753) — английский философ, представитель субъективного идеализма.

<sup>5</sup> *Бэкон* Фрэнсис (1561—1626) — английский философ, родоначальник английского материализма и методологии опытной науки.

<sup>6</sup> *Лок* Джон (1632—1704) — английский философ-просветитель и политический мыслитель. Разработал эмпирическую теорию познания.

<sup>7</sup> *Юм* Давид (1711—1776) — английский философ, историк, экономист и публицист. Теорию познания строил на материалистической теории познания Локка и субъективном идеализме.

ме Беркли, переосмыслив их в духе агностицизма и феноменализма.

<sup>8</sup> Полное название этого произведения таково: «Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur du systeme de l'harmonie préétablie» («Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии»). Оно было написано Лейбницем на французском языке в 1703—1704 гг. как ответ на «Опыт о человеческом разумении» (1690) Д. Локка.

<sup>9</sup> *Ex puris particularibus nihil sequitur* — из голых частных ничего не следует (*лат.*).

<sup>10</sup> *Ens* — сущее, сущность, существующее; существо, вещь (*лат.*).

<sup>11</sup> *Якоби* Фридрих Генрих (1743—1819) — немецкий писатель и философ, представитель «философии чувства и веры». Шеллинг отсылает к его работе «David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus» («Давид Юм о вере, или Идеализм и реализм», 1787).

<sup>12</sup> *Prius* — предшествующее, первичное (*лат.*).

<sup>13</sup> Этот труд полностью называется «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre» («Основа общего наукоучения»). Сочинение впервые было издано в Йене в 1794—1795 гг.

<sup>14</sup> *Non plus ultra* — вершина, непревзойденное (*лат.*).

<sup>15</sup> *Мёзер* Юстус (1720—1794) — немецкий публицист, историк, крупный чиновник княжества Оснабрюк.

<sup>16</sup> *Спиноза* Бенедикт (Барух) (1632—1677) — нидерландский философ-пантеист.

#### Четвертая лекция

<sup>1</sup> *Quid sit* — здесь: что́ есть (*лат.*).

<sup>2</sup> *Quod sit* — здесь: что ёсть (*лат.*).

<sup>3</sup> *Cognitio* — познание (от *co-* + (*g*)*nosco* — познавать) (*лат.*).

Приставка *co* в латинском языке также имеет значение совместного действия.

<sup>4</sup> Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831) — величайший немецкий философ, создатель системы абсолютного идеализма. Профессор философии в Берлинском университете с 1818 г. В данной работе Шеллинг неоднократно полемизирует со своим предшественником по кафедре.

<sup>5</sup> Ἀριθμῶν εἰδητικῶν и μαθηματικῶν — чисел эйдетических и математических (греч.).

<sup>6</sup> *In actu* — в действительности (лат.).

<sup>7</sup> Κατ' ἐξοχήν — по преимуществу (греч.).

<sup>8</sup> *Ens omnimodo indeterminatum* — сущее никоим образом не определенное (лат.).

<sup>9</sup> *Ens in genere* — сущее в роде (лат.).

<sup>10</sup> *Ens compositum, simplex* — сущее сложное, простое (лат.).

<sup>11</sup> *Aptitudo ad existendum* — способность к существованию (лат.).

<sup>12</sup> *Non repugnantia ad existendum* — непротивление существованию (лат.).

<sup>13</sup> *Modo aeterno* — вечным образом, вечным способом (лат.).

<sup>14</sup> *Simpliciter* — просто (лат.).

<sup>15</sup> *Quidditative* — сущностно, «чтойно» (*quidditativus* — «чтойный»; *quidditas* — «чтойность», сущность вещи) (лат.).

<sup>16</sup> *Quodditative* — существенно, как существующее, бытийственно (лат.).

<sup>17</sup> *Potentia activa* — активная возможность, деятельная потенция (лат.).

<sup>18</sup> *A potentia ad actum* — от возможности к действительности, от потенции к акту (лат.).

<sup>19</sup> Ὅντως ὄν — поистине сущее (греч.).

<sup>20</sup> Ὅν — сущее (греч.).

<sup>21</sup> *Implicite* — неявно, подразумеваемо (лат.).

<sup>22</sup> *Potentia* — потенциально (лат.).

<sup>23</sup> *Via exclusionis* — методом исключения (лат.).

### Пятая лекция

<sup>1</sup> Слово «Vernunft» (разум) в немецком языке женского рода, а «Verstand» (рассудок) — мужского.

<sup>2</sup> *Лессинг* Готхольд Эфраим (1729—1781) — немецкий писатель, философ-просветитель, критик, основоположник немецкой классической литературы.

<sup>3</sup> Ἐπιστήμη τοῦ ὄντος — знание сущего (*греч.*).

<sup>4</sup> *Hoc opus, hic labor est!* — «Вот что труднее всего!». (Цит. по: *Публий Вергилий Марон*. Собр. соч. Энеида. VI, 129 / Пер. С. Ошерова под ред. Ф. Петровского. СПб., 1994. С. 222).

<sup>5</sup> *Subjectum* — субъект, лежащее в основе, под-лежащее (*лат.*).

<sup>6</sup> *Suppositum* — подставленное, лежащее в основе, предпосылка (*лат.*).

<sup>7</sup> Одна из первых работ Шеллинга «Письма о догматизме и критицизме» была написана и опубликована в 1795 г. в двух номерах «Философского журнала», выходявшего в Йене под редакцией Ф. И. Нитхаммера (т. 2, вып. 3 и т. 3, вып. 3).

<sup>8</sup> Шеллинг ссылается на свою работу «Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn F. H. Jacobi» («Памятка к сочинению Ф. Г. Якоби „О божественно сущем"», 1812).

<sup>9</sup> *Post festum* — после праздника (*лат.*).

<sup>10</sup> *Moutarde apres diner* — горчица после обеда (*фр.*).

<sup>11</sup> *Modus progrediendi* — способ продвижения (*лат.*).

<sup>12</sup> *Posterius* — последующее (*лат.*).

### Шестая лекция

<sup>1</sup> *Modus procedendi* — способ продвижения (*лат.*).

<sup>2</sup> *Орфики* — последователи древнегреческого религиозного движения, распространившегося в VI в. до н. э. Его основателем

считался мифический поэт Орфей. Подробнее об орфиках и об Орфее см. далее по тексту Шеллинга.

<sup>3</sup> Παλαιῶν λόγων — древних преданий (*греч.*).

<sup>4</sup> Θεολόγων τῶν νῦν τινας — некоторые из нынешних теологов (*греч.*).

<sup>5</sup> *Ионийские физики* — представители одной из ветвей философии досократиков, развивавшейся в ионийских городах Малой Азии (милетская школа и ее последователи).

<sup>6</sup> *Гераклит* (ок. 540—ок. 480 до н. э., согласно Аполлодору) — древнегреческий философ-диалектик.

<sup>7</sup> Τὰ ὄντα ἰέναι τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν — все сущее движется и ничто не пребывает (*греч.*).

<sup>8</sup> Ὅτι πάντα χωρεῖ — что все уступает (*греч.*).

<sup>9</sup> *Элеаты* — представители одной из основных раннегреческих философских школ — элейской. Сложилась на греч. Западе в фокейской колонии Элея на тирренском берегу Италии.

<sup>10</sup> *Софисты*, или учителя мудрости — обозначение группы древнегреческих мыслителей (серед. V—1-я пол. IV в. до н. э.). Так с серед. V в. стали называть появившихся платных преподавателей красноречия и всевозможных знаний, считавшихся необходимыми для активного участия в гражданской жизни.

<sup>11</sup> *Плутарх* (ок. 45—ок. 127) — древнегреческий писатель и историк.

<sup>12</sup> Τῦφον — винительный падеж от τύφος, дым, чад; надутость, спесь (*греч.*).

<sup>13</sup> Ὡςπερ τινὰ καπνὸν φιλοσοφίας — словно некий дым философии (*греч.*).

<sup>14</sup> *Docta ignorantia, ignorance savante* — ученое незнание, умудренное неведение (*лат.; франц.*).

<sup>15</sup> *Паскаль* Блез (1623—1662) — французский религиозный философ, писатель, математик и физик.

<sup>16</sup> *Quilibet praesumitur bonus, donec probetur contrarium* — кто угодно представляется (кажется) хорошим, пока не будет *доказано* обратное (*лат.*).



<sup>17</sup> *Nemo praesumitur doctus etc.* — никто не считается ученым (лат.).

<sup>18</sup> См.: Платон. Собр. соч. В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 292—294.

<sup>19</sup> Ἐπιστήμη — знание (греч.).

<sup>20</sup> Διάνοια — рассуждение (греч.).

<sup>21</sup> Шлейермахер Фридрих (1768—1834) — немецкий протестантский теолог и философ. Ему принадлежит классический перевод Платона на немецкий язык.

<sup>22</sup> Λογικῶς, διαλεκτικῶς и κενῶς — логически, диалектически и пустым образом (греч.).

<sup>23</sup> Κενολογεῖν — пустословить (греч.).

<sup>24</sup> Πρώτη ἐπιστήμη — первое знание (греч.).

<sup>25</sup> Δύναμις — возможность, потенция (греч.).

<sup>26</sup> Αεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον — ибо всегда в последующем потенциально присутствует предыдущее (греч.).

<sup>27</sup> Ὑλη — материя (греч.).

<sup>28</sup> Το ἐνεργεῖα ὄν — актуальное бытие (как противоположность потенциальному — τὸ δυνάμει ὄν) (греч.).

<sup>29</sup> Αἴτιον τελικόν, а не ποιητικόν — причина целевая, а не порождающая (греч.).

<sup>30</sup> Ὅρεξις — стремление, желание (греч.).

<sup>31</sup> Ὡς τέλος — как цель (греч.).

<sup>32</sup> Αὐτὸς ἀκίνητος — сам недвижимый (греч.).

<sup>33</sup> Ὡς ἐρώμενον — как желанное (греч.).

<sup>34</sup> Ἀπρακτος τὰς ἔξω πράξεις — бездеятельный относительно внешних действий (греч.).

<sup>35</sup> Ἐαυτὸν νοῶν — мыслящий себя (греч.).

<sup>36</sup> Νοῦς — ум, разум (греч.).

<sup>37</sup> Νόησις — мышление (греч.).

<sup>38</sup> Actus — акт, действие, деятельность, действительность (лат.).

<sup>39</sup> Βέλτιον ἔνια μὴ ὄραν — иное лучше не видеть (греч.).

<sup>40</sup> Νοήσεως νόησις — мышление мышления (греч.).

<sup>41</sup> Клопшток Фридрих Готлиб (1724—1803) — немецкий поэт Просвещения.

<sup>42</sup> *Гомер* — легендарный древнегреческий эпический поэт, которому со времен античности приписывается авторство «Илиады», «Одиссеи» и других произведений.

<sup>43</sup> *Гиртей* (2-я пол. VII в. до н. э.) — древнегреческий поэт-лирик. Его имя стало нарицательным для обозначения представителей гражданственной поэзии.

<sup>44</sup> *Феокрит* (кон. IV—1-я пол. III в. до н. э.) — древнегреческий поэт. Основал жанр идиллии.

<sup>45</sup> *Фукидид* (ок. 460—400 до н. э.) — древнегреческий историк, автор «Истории» (в 8 кн.) — труда, посвященного истории Пелопонесской войны (до 411 г. до н. э.).

<sup>46</sup> *Гердер* Иоганн Готфрид (1744—1803) — немецкий философ-просветитель, критик, теоретик «Бури и натиска».

<sup>47</sup> *Бёме* Якоб (1575—1624) — немецкий философ-мистик.

<sup>48</sup> *Карл Великий* (742—814) — франкский король с 768 г., с 800 г. — император, из династии Каролингов.

<sup>49</sup> Κοινὰ ἔννοια — общие понятия (*греч.*).

50 Шеллинг ссылается на § 39 гегелевской «Энциклопедии философских наук», который во втором издании, выпущенном в Гейдельберге в 1827 г., помещен на с. 45, так что в текст Шеллинга вкралась опечатка. В русском переводе см.: *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 152.

### Седьмая лекция

<sup>1</sup> *Facultas, quidlibet de qualibet re sive affirmandi sive negandi* — способность утверждать или отрицать что-либо о какой-либо вещи (*лат.*).

<sup>2</sup> *In specie* — в особенности (*лат.*).

<sup>3</sup> *Potentiä* — потенциально (*лат.*).

\**Баадер* Франц Ксавер фон (1765—1841) — немецкий ученый, религиозный философ, представитель философского роман-

тизма и неортодоксального католицизма. См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 70.

<sup>5</sup> Ср.: Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 248.

<sup>6</sup> *Res naturae* — нечто естественное (лат.).

<sup>7</sup> *Res facti* — нечто совершённое, фактическое (лат.).

<sup>8</sup> *Terminus a quo* — предел, от которого; исходный пункт (лат.).

<sup>9</sup> *Per posterius* — посредством последующего (лат.).

<sup>10</sup> *Causa* — причина (лат.).

<sup>11</sup> Σοφία — мудрость (греч.).

<sup>12</sup> Ср.: Пс. 13, 1; 52, 2.

<sup>13</sup> *Toto coelo* — в высшей степени (лат.).

<sup>14</sup> *Principium cognoscendi* — принцип познания (лат.).

<sup>15</sup> Тундаль Матвей (1656—1735) — английский философ, деист. Шеллинг ссылается на его труд «Christianity as old as the creation» (1730—1733), известный как «Библия деизма».

<sup>16</sup> Данное произведение увидело свет в Йене весной 1803 г.

<sup>17</sup> «Религия в пределах только разума» И. Канта впервые была издана в Кенигсберге в 1793 г.

### Восьмая лекция

<sup>1</sup> *Cognoscibile* — познаваемое (лат.).

<sup>2</sup> *Maxime cognoscendum* — то, что должно быть познано в высшей степени (лат.).

<sup>3</sup> Τὸ μάλιστα ἐπιστητόν — больше всего знаемое (греч.).

<sup>4</sup> Παντελῶς ὄν — совершенно сущее (греч.).

<sup>5</sup> Παντελῶς γνωστόν — полностью познаваемое (греч.).

<sup>6</sup> *Primum cogitabile* — первое мыслимое (лат.).

<sup>7</sup> *Summum cogitabile* — высшее мыслимое (лат.).

<sup>8</sup> *Philosophia ascendens* — восходящая философия (лат.).

<sup>9</sup> *Philosophia descendens* — нисходящая философия (лат.).

<sup>10</sup> *Arx* — твердыня, крепость (лат.).

<sup>11</sup> *Deus est ens, ex cuius essentia sequitur existentia* — Бог есть сущее, из сущности которого следует существование (лат.).

<sup>12</sup> *Quod non cogitari potest, nisi existens* — что можно помыслить только существующим (лат.).

<sup>13</sup> *Natura sua* — по своей природе (лат.).

<sup>14</sup> *Quo majus non datur* — больше которого не дано (лат.).

<sup>15</sup> *Per transitum a potentia ad actum* — переходя от потенции к акту, от возможности к действительности (лат.).

<sup>16</sup> Явный намек на Гегеля, пользовавшегося данным выражением «в себе и для себя» в том смысле, что «в себе» и «для себя» у него обозначают два разных момента понятия.

<sup>17</sup> *In Deo nil potentiale* — в Боге нет ничего потенциального (лат.).

<sup>18</sup> *Potentia universalis* — всеобщая потенция (лат.).

<sup>19</sup> *Quod se objicit* — то, что ставит себя вперед, противопоставляет (лат.).

<sup>20</sup> *Attributive* — атрибутивно (лат.).

<sup>21</sup> *Accidentell* — случайный (франц.).

<sup>22</sup> *Галлер* Альбрехт фон (1708—1777) — швейцарский естествоиспытатель, врач, философ и поэт.

<sup>23</sup> Ср.: *Кант И.* Критика чистого разума. Собр. соч. В 8 т. М., 1994. Т. 3. С. 462.

<sup>24</sup> *[Ratio] quasi attonita* — словно оглушенный [разум] (лат.).

<sup>25</sup> Ср.: *Кант И.* Критика чистого разума. Собр. соч. В 8 т. М., 1994. Т. 3. С. 463.

<sup>26</sup> Ср.: Там же. С. 461—462.

<sup>27</sup> *A se* — самостоятельно, самодостаточно, от себя (лат.).

<sup>28</sup> *Sponte* — само собой, само по себе (лат.).

<sup>29</sup> *Ultra* — дальше, по ту сторону, сверх того (лат.).

<sup>30</sup> ἄπλῶς ὄν — просто сущее (греч.).

<sup>31</sup> *Tua res agitur* — дело касается тебя (лат.).

<sup>32</sup> *Гаман* Иоганн Георг (1730—1788) — немецкий философ-иррационалист.

<sup>33</sup> *Фома Аквинский* (1225 или 1226—1274) — средневековый философ и теолог, систематизатор ортодоксальной схоластики на базе аристотелизма, основатель томизма.

<sup>34</sup> *Ea quae divina auctoritate traduntur* — те (вещи), которые передаются божественной властью (*лат.*).

<sup>35</sup> *Supra naturam* — выше природы (*лат.*).

<sup>36</sup> *Рейнгольд Карл Леонард* (1758—1823) — немецкий философ, профессор философии в Йене и Киле, один из первых толкователей системы Канта.

<sup>37</sup> *Ἡ ἄιδιος αὐτοῦ θειότης* — его вечное божество (*греч.*).

<sup>38</sup> *Πάν* — все (*греч.*).

## ВТОРАЯ КНИГА

### Часть первая

#### Девятая лекция

<sup>1</sup> *Вольтер* (наст. имя Мари Франсуа Аруэ) (1694—1778) — французский философ-просветитель, писатель и публицист

<sup>2</sup> Ср.: Лук. 15, 7.

<sup>3</sup> См.: *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 353—374.

<sup>4</sup> *Genus* — род (*лат.*).

<sup>5</sup> *Genera* — роды (*лат.*).

<sup>6</sup> *Species* — вид, виды (*лат.*).

<sup>7</sup> *Genus proximum* — ближайший род (для данного вида) (*лат.*).

<sup>8</sup> *Планк Готлиб Яков* (1787—1833) — протестантский богослов прагматического направления.

## Десятая лекция

<sup>1</sup> *Servantes* Сааведра Мигель де (1547—1616) — испанский писатель.

<sup>2</sup> *Initium sapientiae stultitia caruisse* — начало мудрости — убе-  
речься от глупости (*лат.*).

<sup>3</sup> Всем сердцем я желаю к ней примкнуть,  
Но как мои осуществить стремленья?  
(Цит. по: *Гете И. В.* Фауст /  
Пер. Н. Холодковского. М., 1977. С. 107).

Немецкое «die Quelle» (источник) переводчик Гете в данном случае передает при помощи художественного образа — «мудрости божественной груди»

<sup>4</sup> *In statu potentiae* — в состоянии потенции, возможности (*лат.*).

<sup>5</sup> *Potenza existendi* — возможность существования (*лат.*).

<sup>6</sup> Τὸ ἐξίσταμενον — исступленное (*греч.*).

<sup>7</sup> ... в Аверн спуститься нетрудно...  
Вспять шаги обратить...  
[Вот что труднее всего!]

(Цит. по: *Публии Вергилии Марон.* Собр. соч. Энеида. VI, 126—129 /  
Пер. С. Ошерова под ред. Ф. Петровского. СПб., 1994. С. 222).

Аверн — озеро в Кампании, которое отличалось удушливыми испарениями. Поэтому около него представляли вход в преисподнюю.

<sup>8</sup> *Primo loco* — во-первых, изначально (*лат.*).

<sup>9</sup> *Secundo loco* — во-вторых (*лат.*).

<sup>10</sup> *Natura anceps* — двойственная природа (*лат.*).

<sup>11</sup> *Promiscue* — без разбору (*лат.*).

<sup>12</sup> Перевод данного места связан с трудностью согласования взаимно неоднозначных устоявшихся форм в немецком и русском языке. Немецкому глаголу «sein» соответствует русский глагол «быть», существительному «das Sein» — «бытие», однако причастию «seyende» по смыслу соответствует то, что закрепилось за

русским словом «сущее» (а не «бытийное»). Отсюда субстантивированное «das Seyende» также передается как «сущее». С другой стороны, в русском языке прошедшее время «было» по форме соответствует инфинитиву «быть». Не то сохранилось в языке немецком, на что и указывает Шеллинг. Для образования прошедшего времени от глагола «seyn» употребляется форма «gewesen», образованная от устаревшего инфинитива «wesen», по существу равного «seyn». Поэтому «wesen» как синоним «seyn» можно было бы перевести как «бытийное», раз «seyn» есть «сущее». Но образованное от «wesen» и удержавшееся в немецком языке существительное «das Wesen» помимо значения «бытие» главным образом имеет значение «суть», «сущность», «существо». Исходя из этого можно предположить, что и «wesen» в отличие от «seyn» значило быть более фундаментально, несомненно. Следуя этой логике, «das Wesende» как раз и следовало бы перевести как «сущее», а «das Seyende» — как «бытийное», что, в свою очередь, означало бы пойти вразрез с устоявшимися формами русского языка. Принимая во внимание все вышеизложенное, можно было бы предложить перевод «das Wesende» как «сущное», сознавая всю его условность. Тогда «das rein Wesende» было бы передано как «чисто сущное», а «das rein Seyende» и «das rein seyende Seyn» осталось бы соответственно как «чисто сущее» и «чисто сущее бытие».

<sup>13</sup> *In statum potentiae* — в состоянии потенции, возможности (лат.).

<sup>14</sup> *Purus actus* — чистый акт (лат.).

<sup>15</sup> *In potentiam* — в потенции (лат.).

<sup>16</sup> *Eo ipso* — вследствие этого, тем самым (лат.).

<sup>17</sup> *Par excellence* — в высшей степени, по преимуществу (франц.).

<sup>18</sup> *Diverso respectu* — в другом отношении (лат.).

<sup>19</sup> Ср.: Лук. 14, 11.

<sup>20</sup> *In statu merae potentiae* — в состоянии чистой потенции (лат.).

<sup>21</sup> *Ex actu in non actum, in potentiam* — из действительности в недействительность, возможность (лат.).

## Одиннадцатая лекция

<sup>1</sup> *Парменид* из Элеи (акмэ 504—501 до н. э.) — древнегреческий философ, основоположник элейской школы.

<sup>2</sup> *Prima determinatione* — в первом определении (лат.).

<sup>3</sup> ἄπειρον — беспредельное, безграничное (греч.).

<sup>4</sup> *Quod non continere potest se ipsum, debet contineri ab alio* — немогущее удержать себя должно удерживаться другим (лат.).

<sup>5</sup> *Se contentum* — удерживающее себя, довольствующееся собой (лат.).

<sup>6</sup> *Pro eo quod subjectum est alii* — как то, что лежит в основе другого (лат.).

<sup>7</sup> *Cum emphasi* — акцентируя (лат.).

<sup>8</sup> «*Sum*» — глагол «быть» (лат.).

<sup>9</sup> *Homo est sapiens* — человек мудр, разумен (лат.).

<sup>10</sup> *Homo est sapientem* — человек (есть) мудрого, разумного (лат.).

<sup>11</sup> *Potest* — может (лат.).

<sup>12</sup> «*Possum*» — глагол «мочь» (лат.).

<sup>13</sup> ἰδιότης — своеобразие, особенность (греч.).

<sup>14</sup> Ты дал мне в царство чудную природу,  
Познать ее, вкусить мне силы дал

Ты показал мне ряд живых созданий,  
Ты научил меня увидеть братьев  
В волнах, и в воздухе, и в тихой роще

И сам себя тогда я созерцаю  
И вижу тайны духа моего.

(Цит. по: Гете И. В. Фауст /  
Пер. Н. Холодковского.  
М., 1977. С. 178—179).

<sup>15</sup> *Macht* — мощь, Möglichkeit — возможность (нем.).



<sup>16</sup> *Numero unum idemque* — числом одно и то же (лат.).

<sup>17</sup> *Ex statu potentiae* — из состояния возможности, потенции (лат.).

<sup>18</sup> *Id quod omnibus numeris absolutum est* — то, что абсолютно по отношению ко всем числам (лат.).

<sup>19</sup> *Subjectum ultimum* — конечный субъект (лат.).

<sup>20</sup> Ср.: «Дух дышет, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит» (Иоан. 3, 8).

### Двенадцатая лекция

<sup>1</sup> В оригинале: «что какое-то мгновение могло казаться prius, становится posterius, и наоборот, что могло казаться prius, становится posterius» — это, по всей видимости, следует отнести к опечатке или оговорке.

<sup>2</sup> *Ex post* или *post actum* — после совершённого (лат.).

<sup>3</sup> Ἀρχαί — начала (греч.); ἀρχαῖς, ἀρχάς, ἀρχῶν — падежные формы (соотв. дат., винит, и род.) от слова ἀρχαί.

<sup>4</sup> Ἀρχή — начало (греч.).

<sup>5</sup> См.: SW, Stuttgart—Augsburg, 1856. П. Abtheilung. Bd 1. S. 253—572, 573—590.

<sup>6</sup> Κόσμος — мировой порядок, мироздание, космос (греч.).

<sup>7</sup> *Nil prius, nil posterius* — ничего предшествующего, ничего последующего (лат.).

### Тринадцатая лекция

<sup>1</sup> *Proprio actu* — своим собственным действием, самостоятельно (лат.).

<sup>1</sup> *Invisum* — ненавистное, отвратительное (лат.).

<sup>3</sup> *Ananke* — необходимость, неизбежность (греч.).

<sup>4</sup> *Actu purissimo* — в чистейшем акте (действительности) (лат.).

<sup>5</sup> *Actus purissimus* — чистейший акт (действительность) (лат.).

<sup>6</sup> См. в русском переводе: Шеллинг Ф. В. Й. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 303.

<sup>7</sup> Ср.: «И сказал Моисей Богу: вот, я прииду к сынам Израилевым и скажу им: „Бог отцов ваших послал меня к вам“. А они скажут мне: „как Ему имя?“ Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий (*Иегова*). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам» (Исх. 3, 13—14).

<sup>8</sup> ὅςτις — который, что (др.-евр.).

<sup>9</sup> *Sensu neutro* — в неопределенном значении (лат.).

<sup>10</sup> *In Deo non differunt Esse et quod Est* — в Боге Быть и что Есть не различаются (лат.).

<sup>11</sup> Ἐξιστάμενον — выступающее за свои пределы, ис-ступ-ленное (греч.).

<sup>12</sup> Διὰ τῶν ἐναντίων — через противоположности (греч.).

<sup>13</sup> Παλαιὸν λόγον — винительный падеж от παλαιὸς λόγος, древнее предание (греч.).

<sup>14</sup> Ср.: Платон. Собр. соч. В 4 т. М., Т. 4. 1994. С. 168.

<sup>15</sup> Ὁ μὲν δὴ θεὸς ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθείαν (или, как теперь читают: εὐθεία) περιαί-νει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος — Бог же, имея начало, конец и середину всего сущего, совершает [все] прямым путем, ходя по кругу согласно своей природе (греч.). Ср.: «Бог... держит начало, конец и середину всего сущего. Прямым путем приводит он все в исполнение, вечно вращаясь при этом, согласно природе» (Платон. Указ. соч.).

<sup>16</sup> Κατὰ φύσιν περιπορευόμενος — ходя по кругу (блуждая) согласно своей природе (греч.).

<sup>17</sup> Κατὰ φύσιν περιφερόμενος — вращаясь согласно своей природе (греч.).

<sup>18</sup> Εὐθείαν περιαίνει — совершает [все] прямым путем (греч.).

<sup>19</sup> Περιφέρεσθαι — оборачиваться вокруг чего-либо, вращаться (греч.).

<sup>20</sup> *וַיְשׁוּרֵם יְהוָה דְרָכֵי* — пути Господа прямы (справедливы, правильны) (*др.-евр.*). Ср.: «...ибо правы пути Господни» (Ос. 14, 10). В главе 14 «Книги Осии» нет 19-го стиха. В текст Шеллинга вкрадлась опечатка.

<sup>21</sup> *Τὸ πνεῦμα* — дух, дыхание, дуновение, ветер (*греч.*).

<sup>22</sup> Ср.: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони» (Прит. 8, 22). См. также с. 365 наст. издания.

<sup>23</sup> *Antequam ex se ipso progredederetur* — прежде чем исшел из себя самого (*лат.*).

<sup>24</sup> *Кеплер* Иоганн (1571—1630) — немецкий астроном, один из основоположников астрономии Нового времени.

<sup>25</sup> *Uno eodemque loco* — в одном и том же месте (*лат.*).

<sup>26</sup> *Tanquam in actu purissimo* — словно в чистейшем акте (*лат.*).

<sup>27</sup> *Posita pluralitate asseritur unitas Dei qua talis* — положенной множественностью утверждается единство Бога как таковое (*лат.*).

<sup>28</sup> *Praeter Deum* — помимо Бога (*лат.*).

<sup>29</sup> *Quod non debet esse* — то, что не должно быть (*лат.*).

<sup>30</sup> *Quod debet (debebat) non esse* — то, что должно (должно было) не быть (*лат.*).

<sup>31</sup> *Οὐσίαν* — сущности (*греч.*).

<sup>32</sup> *ὑποκείμενον* — лежащее в основе чего-либо, под-лежащее (*греч.*).

<sup>33</sup> Ср.: «И потом сказал Он: лица Моего не можно тебе увидеть; потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33, 20).

<sup>34</sup> *Causa quae materiam praebet* — причина, наделяющая материей (*лат.*).

<sup>35</sup> *Causa ex qua* — причина, из которой (*лат.*).

<sup>36</sup> *Causa formalis* — формальная причина (*лат.*).

<sup>37</sup> *Causa per quam* — причина, через которую (*лат.*).

<sup>38</sup> *Causa finalis, in quam* или *secundum quam* — целевая причина, в направлении к которой или в соответствии с которой (*лат.*).

## Четырнадцатая лекция

<sup>1</sup> *Deus est vox relativa* — Бог есть глас соотносительный (лат.).

<sup>2</sup> *Deductio ad absurdum* — приведение к нелепости (лат.).

<sup>3</sup> *Causa causarum* — причина причин (лат.).

<sup>4</sup> Καλεῖ τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα — называет не-сущее как сущее (греч.). Ср.: «...называющим несуществующее, как существующее» (Рим. 4,17).

<sup>5</sup> Ὡς ὄντα — как сущее (греч.).

<sup>6</sup> Οὐκ ὄντά — не-сущее (греч.).

<sup>7</sup> קָרָא — звать, призывать (др.-евр.).

<sup>8</sup> Ἰδέα — вид, образ, идея (греч.).

<sup>9</sup> «Γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος τῷ θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ» — «ведомы Богу от вечности все дела Его» (Деян. 15, 18) (греч.).

<sup>10</sup> Πρὶν ἢ κτισθῆναι τὰ πάντα, ἔγνωσται αὐτῷ τὰ πάντα, οὕτως καὶ μετὰ τὸ συντελεσθῆναι καθορᾶ τὰ πάντα — все Ему ведомо, прежде чем все было сотворено, равно как и по совершении Он созерцает все (греч.). Это неточная цитата из книги Сираха (23, 20); точная цитата такова: «Πρὶν ἢ κτισθῆναι τὰ πάντα ἔγνωσται αὐτῷ, οὕτως καὶ μετὰ τὸ συντελεσθῆναι» — «Ему известно было все прежде, нежели сотворено было, равно как и по совершении» (Сир. 23, 29 в синодальном переводе.).

<sup>11</sup> *Fortuna primigenia* — Фортуна первородная, прирожденная (лат.).

<sup>12</sup> *Adsciti quid* — что-то воспринятое, заимствованное (лат.).

<sup>13</sup> יהוה — Иегова, Господь (др.-евр.).

<sup>14</sup> Ὁ κύριος — Господь (греч.).

<sup>15</sup> Ср.: Прит. 8, 22—31.

<sup>16</sup> *Per anticipationem* — предварительно (лат.).

<sup>17</sup> חכמה — мудрость, знание (др.-евр.).

<sup>18</sup> Глагол «vorsehen» имеет в том числе значения «предусматривать», «принимать меры», «sich vorsеhen» — «беречься», «остерегаться», «ожидать», «готовиться», а также «опасаться»; «versehen» обозначает «исполнять» (обязанности), «снабжать», а «sich

versehen» — «снабжаться», «запасаться», «ожидать», «предполагать».

<sup>19</sup> *Quod praeest* — то, что предшествует (лат.).

<sup>20</sup> *Id, quod substat existentiae divinae explicitae* — то, что лежит в основе явленного божественного существования (лат.).

<sup>21</sup> *Understanding* — понимание, способность понимать, разум (англ.).

<sup>22</sup> «Ἐπίσταμαι» — знать, уметь (греч.).

<sup>23</sup> «Ἐφίσταμαι» — ставить; становиться на что-либо, над чем-либо, делаться начальником, останавливаться (греч.).

<sup>24</sup> Кондильяк Этьен Бонно де (1715— 1780) — французский философ-просветитель, развил сенсуалистическую теорию познания.

<sup>25</sup> *Summum genus* — высший род (лат.).

<sup>26</sup> *Idea innata* — врожденная идея (лат.).

<sup>27</sup> *Ad actum* — до акта, действительности (лат.).

<sup>28</sup> *Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae* — нет большого таланта без доли безумия (лат.).

<sup>29</sup> *Ex defectu* — от недостатка (лат.).

<sup>30</sup> *Per excessum* — от избытка (лат.).

<sup>31</sup> *Id quod subjectum est* — то, что положено в основу (лат.).

<sup>32</sup> *Princeps constituta sum* — утверждена как начало (лат.).

<sup>33</sup> *Princeps* — первый, основной; глава; начало (лат.).

<sup>34</sup> Варрон Марк Теренций (116—27 до н. э.) — римский писатель и ученый-энциклопедист.

<sup>35</sup> *Principes dii coelum et terra* — начальные боги, небо и земля (лат.).

<sup>36</sup> *Principes deos* от *summis* — начальных богов от высших (лат.).

<sup>37</sup> *Penes quos sunt prima* — те, у которых первое (лат.).

<sup>38</sup> *Penes quos sunt summa* — те, у которых высшее (лат.).

<sup>39</sup> *Nutritius* — воспитатель (лат.).

<sup>40</sup> По всей видимости, речь идет об отрывке 273с. Ср.: Платон. Собр. соч. В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 23.

<sup>41</sup> *Intimae admissionis* — внутреннего (сокровенного) допущения (лат.).

<sup>42</sup> *Domi quasi habita* — словно дома взлелеянная (лат.).

<sup>43</sup> *Idaeae aeternae* — вечные идеи (лат.).

<sup>44</sup> См.: Тимей 29е // Платон. Собр. соч. В 4 т. М, 1994. Т. 3.

С. 433.

<sup>45</sup> *Universio* — обращение во всё (лат.). Вероятно, это неологизм Шеллинга.

<sup>46</sup> Ср.: «И сказал: выйди и стань на горе пред лицом Господним. И вот, Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом; но не в ветре Господь. После ветра землетрясение; но не в землетрясении Господь. После землетрясения огонь; но не в огне Господь. После огня веяние тихого ветра» (3 Цар. 19, 11—12).

<sup>47</sup> *Währen* — продолжаться, длиться (нем.).

<sup>48</sup> «Αἰών» — век, время; мир (греч.).

<sup>49</sup> *Naturā* — по природе (лат.).

### Пятнадцатая лекция

<sup>1</sup> *In cuius potestate omnia sunt* — во власти которого находится все (лат.).

<sup>2</sup> *Omnia quae praeter ipsum existere possunt* — все, что может существовать помимо него (лат.).

<sup>3</sup> Ἀλλοίωσις — изменение (греч.).

<sup>4</sup> *Виссоватий* (Вишоватый) Андрей (1608—1678) — глава изгнанных из Польши социниан, которые проповедовали несколько измененное Фаустом Социном (1539—1604) арианство. Лейбниц полемизирует с ним в работе «*Responsio ad objectiones Wissovatii contra trinitatem et incarnationem Dei altissimi*» («Ответ на возражения Виссоватия против Троицы и воплощения Бога высочайшего»). Женева, 1768).

<sup>5</sup> *Cum una sit mens, quae, quando reflectitur in se ipsam, est id, quod intelligit, quod intelligitur, et id, quod intelligit et intelligitur. Nescio an quicquam clarius dici possit* — ибо един дух,

который, когда он рефлектируется в себя самого, есть *то, что постигает, что постигается*, а также то, что *постигает и постигается*. Не знаю, можно ли выразиться яснее (лат.).

<sup>6</sup> *Penes quem sunt omnia* — у которого есть всё (лат.).

<sup>7</sup> *Praeter* — помимо (лат.).

<sup>8</sup> *Ex professo* — обстоятельно (лат.).

<sup>9</sup> *Potentia generandi* — способность порождения (лат.).

<sup>10</sup> Το γόνιμον τοῦ πατρὸς — порождающая способность Отца (греч.).

<sup>11</sup> Дионисий Ареопагит, или Псевдо-Дионисий Ареопагит (V—нач. VI в.) — христианский мыслитель, представитель поздней патристики. Его произведения написаны от имени персонажа новозаветных «Деяний святых Апостолов» (17, 34).

<sup>12</sup> Ο πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται — «Отец Мой доныне делает» (Иоан. 5, 17) (греч.).

<sup>13</sup> Ἐχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ — имеет жизнь в Самом Себе (греч.).

<sup>14</sup> Ср.: «Ибо, как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Иоан. 5, 26).

<sup>15</sup> В тексте, по всей вероятности, опечатка. Вместо «Wiederspiel» следует читать «Widerspiel».

<sup>16</sup> Εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου — «образ Бога невидимого» (Кол. 1, 15) (греч.).

<sup>17</sup> Ср.: «Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его...» (Евр. 1, 3).

<sup>18</sup> Ἀπαύγασμα — отблеск, сияние (греч.).

<sup>19</sup> Ἀφ' ἑαυτοῦ — сам от себя (греч.).

<sup>20</sup> Δείκνυσιν — показывает (греч.).

<sup>21</sup> Πρὸ πάντων αἰώνων — до всех веков; «прежде всех век» («Символ веры») (греч.).

<sup>22</sup> *Gignere est naturae, creare voluntatis* — рождение свойственно природе, творение — воле (лат.).

<sup>23</sup> Арий (256—336) — священник из г. Александрия, зачинатель арианства. Ариане признавали в Христе только человека, не

принимая догмата о единосущности Бога-Отца и Бога-Сына. Осуждены как еретики на церковных соборах в 325, 381 гг.

<sup>24</sup> *Necessitate naturae* — в силу природной необходимости (лат.).

<sup>25</sup> *Merae naturae* — чистой природе (лат.).

<sup>26</sup> Ὁ λόγος θεὸς ἦν — «Слово было Бог» (Иоан. 1,1) (греч.).

<sup>27</sup> Ὁ θεός — Бог (как таковой) (греч.).

<sup>28</sup> Προεγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθεὶς δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων — предрешенный до сотворения мира, но явившийся в последние времена (греч.). Ср.: «Предназначенного еще прежде создания мира, но явившегося в последние времена...» (1 Пет. 1, 20).

<sup>29</sup> Ср.: Иоан. 8, 56.

<sup>30</sup> Πρωτότοκος πάσης κτίσεως — первородный всякого творения (греч.). Ср.: «Который есть образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари» (Кол. 1, 75).

<sup>31</sup> Πρωτόκτιστος — первотварный, сотворенный прежде других (греч.).

<sup>32</sup> Ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ — начало творения Божия (греч.). Ср.: «начало создания Божия» (Отк. 3, 14).

<sup>33</sup> *Contradictio in adjecto* — противоречие в определении (лат.).

<sup>34</sup> *Non esse* — небытие (лат.).

<sup>35</sup> *Esse* — бытие (лат.).

<sup>36</sup> Πρωτότοκος πάσης κτίσεως — первородитель всякого творения (греч.).

<sup>37</sup> Πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν — первородный из мертвых (греч.). Ср.: «Он — начаток, первенец из мертвых» (Кол. 1, 18).

<sup>38</sup> Ср.: «Ибо Им создано все» (Кол. 1, 16).

<sup>39</sup> *Conditio sine qua non* — неперемнное условие (лат.).

<sup>40</sup> *Praeter Deum* — помимо Бога (лат.).

<sup>41</sup> Ср.: «Иисус сказал ... в ответ: кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Иоан. 14, 23).

<sup>42</sup> Μοῦνὴν παρ' αὐτῶ ποιήσομεν — «и обитель у Него сотворим» (Иоан. 14, 23) (греч.).



### Шестнадцатая лекция

<sup>1</sup> *Савеллианство* — ересь, основанная Савелием (III в.), в которой три лица утверждались только как три формы одного Бога.

<sup>2</sup> Εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς — в груди, в чреве Отца (*греч.*). Ср.: «в недре Отчем» (Иоан. 1, 18).

<sup>3</sup> *Антропонатические выражения* — т. е. те, в которых Богу приписываются человеческие чувства (например, любовь, гнев, мстительность и т. д.).

<sup>4</sup> Δί αὐτοῦ — через Него (*греч.*).

<sup>5</sup> *Opera Trinitatis ad extra sunt indivisa* — действия Троицы, направленные вовне, нераздельны (*лат.*).

<sup>6</sup> *Quod fieri potest per unum etc.* — что может совершаться через одно и т. д. (*лат.*).

<sup>7</sup> Ср.: «Он повелел, — и явилось» (Пс. 32, 9).

<sup>8</sup> *Василий Великий*, Василий Кесарийский (ок. 330—379) — епископ Кесарии Каппадокийской (Малая Азия), один из отцов церкви, глава так называемого каппадокийского кружка.

<sup>9</sup> Εἰς αὐτόν — к нему (*греч.*). Ср.: «Ибо все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11, 36).

<sup>10</sup> *Экзегеты* (от греч. ἐξηγητής) — истолкователи.

<sup>11</sup> На самом деле это — 1 Кор. 8, 6: «...но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им».

<sup>12</sup> Ср.: «...все Им и для Него создано» (Кол. 1, 16).

<sup>13</sup> *Pater dat ei subjectum, cui alias nullwn esset* — Отец дает Ему подвластное, которому ничто никогда не предлежит (*лат.*).

<sup>14</sup> Ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται — «от Моего возьмет» (Иоан. 16, 14) (*греч.*). Ср.: «Он [Дух истины] прославит Меня [Христа], потому что от Моего возьмет и возвестит вам» (Иоан. 16, 14).

<sup>15</sup> Εἰς — в, к (предлог) (*греч.*).

<sup>16</sup> *Radio indirecto* или *refracto* — косвенным образом (букв.: косвенным или надломленным лучом) (*лат.*).

<sup>17</sup> *Radio directo* — напрямую (букв.: прямым лучом) (*лат.*).

<sup>18</sup> Ср.: Быт. 1, 24.

<sup>19</sup> *Элоим* — одно из наименований Бога в Ветхом Завете, форма множественного числа со значением единственного. В русском синодальном переводе Библии — Бог.

<sup>20</sup> Ср.: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт. 1, 26).

<sup>21</sup> Ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ περιειληφθαι τὸ πᾶν — все объято богом, как стражей (*греч.*).

<sup>22</sup> Ὑστερεῖσθαι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ — лишаться славы Божией, испытывать недостаток, нужду в ней (*греч.*). Ср.: «...все согрешили и лишены славы Божией...» (Рим. 3, 23).

<sup>23</sup> Ср.: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло» (Быт. 3, 22).

<sup>24</sup> *Ab actu adpotentiam* — от действительности к возможности, от акта к потенции (*лат.*).

<sup>25</sup> Ср.: «Последний же враг истребится — смерть» (1 Кор. 15, 26).

<sup>26</sup> *Extra Deum* — вне Бога (*лат.*).

<sup>27</sup> *Extra* — вне (*лат.*).

### Семнадцатая лекция

<sup>1</sup> Ср.: «Но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3, 5).

<sup>2</sup> *Мидраш* (евр. «midrasch» — исследование, истолкование) — особый комментарий к книгам Ветхого Завета, суть которого сводится к отысканию в стихах библейского текста намеков на те или иные реалии религиозной и светской жизни. Этот вид произведений древнееврейской литературы процветал с IV до XII в. н. э.

*Мидраш к Кохелет* — толкование на Книгу Проповедника.

<sup>3</sup> *Tabula rasa* — чистая доска (лат.).

<sup>4</sup> Ср.: Иов 8, 9.

<sup>5</sup> Трактат Гете «Учение о цвете» («Zur Farbenlehre») вышел в свет в Тюбингене в 1810 г.

<sup>6</sup> *Débris* — разрозненные части, обломки (франц.).

<sup>7</sup> Ср.: «Потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего (ее)...» (Рим 8, 20).

<sup>8</sup> Ср.: «...в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению...» (Рим 8, 20—21).

<sup>9</sup> *Philosophus* — философ (лат.).

<sup>10</sup> *Philosophus* κατ' ἐξοχήν — философ по преимуществу (лат.; греч.).

<sup>11</sup> *Philosophus per ignem* — пламенный, страстный философ (лат.).

<sup>12</sup> Шеллинг ссылается на «Критический философский журнал» (*Kritisches Journal der Philosophie*), издававшийся им совместно с Гегелем в Йене в 1802—1803 гг.

<sup>13</sup> Σοφός — мудрый, мудрец (греч.).

<sup>14</sup> Σοφία — мудрость (греч.).

<sup>15</sup> Σόος — целый, целостный (греч.).

<sup>16</sup> *Omnia excludens* — все исключаящая (лат.).

<sup>17</sup> См. примеч. 23 к шестнадцатой лекции.

<sup>18</sup> *Similem* или *parem sefecit uni ex nobis* — он стал подобным или равным одному из нас (лат.).

<sup>19</sup> *Similem se gessit ut ex nobis* — сделался подобным одному из нас (лат.).

<sup>20</sup> *Unus ex nobis* — один из нас (лат.).

<sup>21</sup> יְהוָה — Бог (др.-евр.).

<sup>22</sup> Парсийское учение — здесь зороастризм

<sup>23</sup> В русском переводе см.: Шеллинг Ф. В. Й. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 295 и след.

<sup>24</sup> *Instar cuius* — наподобие которого, вместо которого (лат.).

<sup>25</sup> Ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ — отчужденные от Божией жизни (греч.). Ср.: «Будучи помрачены в разуме, отчужде-

ны от жизни Божией » (Еф. 4, 18); а также «Итак помните, что вы, некогда язычники по плоти, которых называли необрезанными так называемые обрезанные плотским обрезанием, совершаемым руками, что вы были в то время без Христа, отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования, не имели надежды и были безбожники в мире» (Еф. 2, 11—12).

<sup>26</sup> Τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ — семя Божие (*греч.*).

<sup>27</sup> Ср.: «Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем» (1 Иоан 3, 9).

<sup>28</sup> Ἀμαρτία — грех, заблуждение, ошибка (*греч.*).

<sup>29</sup> Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου — Сын человеческий (*греч.*).

<sup>30</sup> *Гebraизм* — слово или оборот речи, заимствованные из древнееврейского языка.

<sup>31</sup> Υἱὸς ἀνθρώπου — сын человеческий в смысле человек (*греч.*).

<sup>32</sup> *Titulus excellentiae* — именование превосходства (*лат.*).

<sup>33</sup> Τοῦ πάντα ἐν πᾶσιν ἐνεργοῦντος — все во всех (во всем) производящего (*греч.*). Ср.: «И действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех» (1 Кор 12, 6).

<sup>34</sup> Τέκνα φύσει ὀργῆς — по природе дети (порождения) гнева (*греч.*). Ср.: «...и были по природе чадами гнева...» (Еф 2, 3).

<sup>35</sup> Ὀργὴ θεοῦ — гнев Божий (*греч.*).

<sup>36</sup> *Praeter se* — помимо себя (*лат.*).

<sup>37</sup> *Extra ipsum* — вне его (*лат.*).

<sup>38</sup> Ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα — в Нем (Им) создано все (*греч.*). Ср. примечание 38 к пятнадцатой лекции.

<sup>39</sup> Ἐν — в (предлог) (*греч.*).

<sup>40</sup> Διὰ — через (предлог) (*греч.*).

<sup>41</sup> Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο — все стало *через* Него (*греч.*).

<sup>42</sup> Πάντα παρεδόθη μου παρὰ τοῦ πατρὸς μου — все передано Мне от Отца Моего (*греч.*).

<sup>43</sup> Πάσχειν — страдать (*греч.*).

<sup>44</sup> Ср.: «Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены, славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор 12, 26).

<sup>45</sup> Δοξασθῆναι — прославляться, быть возвеличиваемым (греч.).

<sup>46</sup> Δόξα — слава, величие (греч.).

<sup>47</sup> См.: Ис. 53.

<sup>48</sup> См.: 1 Цар. 16, 13; 31, 4; 2 Цар. 2, 4.

<sup>49</sup> *Милитта* (от вавил. «белит» — владычица) — греческое имя богини Иштар. По Геродоту (I, 199), каждая вавилонская девушка должна была отдаться чужестранцу за деньги в храме Милитты.

<sup>50</sup> *Крейцер* Георг Фридрих (1771—1858) — немецкий филолог, профессор в Гейдельберге.

### Восемнадцатая лекция

<sup>1</sup> В немецком языке слово «воля» (der Wille) мужского рода.

<sup>2</sup> Δυάς — двойца, диада, двойственность (греч.).

<sup>3</sup> Ср.: Быт. 3, 12.

<sup>4</sup> В немецком языке это слово только женского рода (die Schlange), на чем и пытается сыграть Шеллинг.

<sup>5</sup> *Гесиод* (VIII—VII в. до н. э.) — первый, известный по имени, древнегреческий поэт.

<sup>6</sup> «Ἐν ἀρρήκτοισι δόμοισιν» — «в крепком... обиталище». (Цит. по: *Гесиод. Работы и дни*, 96 // *Эллинские поэты в переводах В. В. Вересаева*. М., 1963. С. 144).

<sup>7</sup> [Только Надежда одна] в середине за краем сосуда  
[В крепком осталась своем обиталище, — вместе с другими]  
Не улетела наружу...

(*Гесиод. Указ. соч.*, 97—98).

<sup>8</sup> *Сабезизм* — поклонение звездам, обоготворение небесных светил. В древности эта религия была особенно распространена в Вавилоне, Ассирии, Аравии, Сирии и Малой Азии.

<sup>9</sup> *Сидерическое* (от лат. *sidus*, род. п. *sideris* — звезда, небесное светило) движение — движение звезд.

<sup>10</sup> *Пиндар* (ок. 518—442 или 438 до н. э.) — древнегреческий поэт-лирик.

<sup>11</sup> *Обnoxious* — подвластное, зависимое (лат.).

<sup>12</sup> *Геродот* (между 490 и 480—ок. 425 до н. э.) — древнегреческий историк, получивший прозвище «отец истории».

<sup>13</sup> *Religio peregrina* — чужеземная религия, святыня (лат.).

<sup>14</sup> *Καταβολή* — начало, сотворение, основание (греч.).

<sup>15</sup> *Θεοί γεννητοί* — рожденные боги (греч.).

<sup>16</sup> *Λίθοι ἀργοί* — необработанные камни (греч.).

<sup>17</sup> *Павсаний* (II в.) — древнегреческий писатель, прозванный *Периегетом*, автор «Описания Эллады».

<sup>18</sup> *Δαίμων* — низшее божество (греч.).

<sup>19</sup> «*De Iside et Osiride*» — «Об Исиде и Осирисе» (лат.).

<sup>20</sup> *Τὸν ὠρισμένον καὶ τέλειον* — определенным и завершенным (греч.).

<sup>21</sup> *Геогнозия* — старое название исторической геологии.

<sup>22</sup> *Διαμελισμός* — расчленение (греч.).

<sup>23</sup> *Locus, quo nunc est* — место, где он теперь обитает (лат.).

<sup>24</sup> Ср.: Гал. 4, 4.

### Девятнадцатая лекция

<sup>1</sup> В немецком тексте вместо «в последних» (*in diesen*) стоит «в последнем» (*in diesem*), что необходимо отнести к опечаткам.

<sup>2</sup> *Cours d'agriculture* — наставление по земледелию (франц.).

<sup>3</sup> *Сильвестр де Саси* Антуан Исаак (1758—1838) — французский ориенталист.

<sup>4</sup> *Сент-Круа* Гильом Эммануэль Жозеф де, Гильом де Клермон Лодев (1746—1809) — французский историк. Шеллинг имеет в виду его работу «Memoires pour servir à l'histoire de la religion secreete des anciens peuples» («Мемуары к исследованию истории

тайной религии древних народов», 1784), которая в 1817 г. была переиздана под заглавием «Recherches sur les mystères en paganisme» («Научные исследования таинств в язычестве»).

<sup>5</sup> Θεσμοφόρος — дающий(ая) закон (*греч.*). Законодательница — эпитет Деметры.

<sup>6</sup> *Исократ* (436—338 до н. э.) — афинский ритор, публицист.

<sup>7</sup> Τοὺς τε καρποὺς οἱ τοῦ μὴ θηριωδῶς ζῆν ἡμᾶς αἴτιοι γέγονασι καὶ τὴν τελετὴν — плодами, ставшими причиной того, что мы не живем звероподобной жизнью, а также посвящением (*греч.*). Ср.: «Скитаясь после похищения Кору, Деметра пришла в эту страну и милостиво отнеслась к нашим предкам, оказавшим ей услуги, о которых никому не дозволено слышать, кроме посвященных. Она дала им два величайших дара: полевые злаки, благодаря которым мы не живем как звери, и мистерии, внушающие причастным к ним более светлые надежды о конце жизни и всей вечности». (Цит. по: *Исократ*. Панегирик, § 28 / Пер. с греч. К. М. Колобовой // Вестник древней истории. 1965. №4. С. 219).

<sup>8</sup> *Цицерон* Марк Туллий (106—43 до н. э.) — римский политический деятель, оратор, писатель и философ.

<sup>9</sup> ...*Nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad humanitatem et mitigati sumus* — «...самое лучшее — те мистерии, благодаря которым мы, дикие и жестокие люди, были перевоспитаны в духе человечности и мягкости». (Цит. по: *Цицерон*. Диалоги. О законах. Кн. II, § 14 / Пер. В. О. Горенштейна. М., 1994. С. 122).

<sup>10</sup> *Цезарь* Гай Юлий (102 или 100—44 до н. э.) — римский диктатор, полководец.

<sup>11</sup> *Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt, Solem et Vulcanum et Lunam* — «Они веруют только в таких богов, которых они видят... в солнце, Вулкана и луну». (Цит. по: *Г. Юлий Цезарь*. Галльская война. Кн. 6, § 21 / Пер. М. М. Покровского // Записки Юлия Цезаря и его продолжателей о галльской войне, о гражданской войне, об александрийской войне. М., 1962. С. 95).

<sup>12</sup> *Agriculturae non student, neque quisquam agri modum certum aut fines habet proprios* — «Земледелием они занимаются мало... Ни у кого из них нет определенных земельных участков и вообще земельной собственности» (*Г. Юлий Цезарь*. Указ. соч., § 22).

<sup>13</sup> *Tacitum* Публий Корнелий (ок. 58—ок. 117) — римский историк. Религии, общественному устройству и быту древних германцев посвящен его очерк «Германия».

<sup>14</sup> В русском переводе см.: *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 293.

<sup>15</sup> *Вергилий* Публий Марон (70—19 до н. э.) — римский поэт.

Ср.: *Вовсе не знали поля до Юпитера пахарей власти.*

*Даже значком отмечать иль межой размежевывать нивы  
Не полагалось. Все сообща добывали.*

(Цит. по: *Публий Вергилий Марон*. Собр. соч. Георгики / Пер. С. Шервинского. СПб., 1994. С. 66).

<sup>16</sup> *...Nihil privatae rei, omnia communia atque indivisa omnibus fuerunt, velut unum cunctorum patrimonium* — ...не было ничего своего, все было общим и принадлежало всем нераздельно, словно единое для всех наследие (*лат.*). Ср.: «...никто не имел никакой частной собственности, но все было общим и неразделенным, как будто бы все владели сообща одним общим [отцовским?] наследием». (Цит. по: *Юстин*. Эпитома сочинения Помпея Трога. Кн. XLIII. Гл. 1, § 3 / Пер. А. А. Деконского и М. И. Рижского под ред. М. Е. Грабарь-Пассек // *Вестник древней истории*. 1955. № 1. С. 227).

<sup>17</sup> *Юстин* Марк Юниан (II—III в.) — римский историк, автор извлечения из несохранившегося обширного исторического труда Помпея Трога «*Historiae Philippicae*» в 44 кн.

<sup>18</sup> См.: *Быт.* 11, 4—9.

<sup>19</sup> *Голову ей увенчали венком крепостным, указуя,  
Что защищает она города на местах неприступных.*

(Цит. по: *Тит Лукреций Кар*. О природе вещей / Пер. с лат. Ф. Петровского. М., 1983. С. 75).



<sup>20</sup> *Лукреций*, Тит Лукреций Кар (I в до н. э.) — римский поэт и философ.

<sup>21</sup> *Дон Феликс Азара* (1746—1811) — испанский естествоиспытатель и путешественник. Результатом его пребывания в Америке в 1781—1801 гг явился труд «Voyage dans l'Amérique méridionale» («Путешествие в Южную Америку»). Vol. 4. Paris, 1809.

<sup>22</sup> В русском переводе см.: *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 219—220, 255.

<sup>23</sup> *Sambucus* — бузина (лат.).

<sup>24</sup> Ср.: Иоан. 12, 24.

<sup>25</sup> Речь идет о 186 г. до н. э.

<sup>26</sup> *Ливии* Тит (59 до н. э. — 17 н. э.) — римский историк Ср.: *Тит Ливий.* История Рима от основания города. М., 1993. Т. 3. С. 324—332.

<sup>27</sup> *Аристофан* (ок. 445—ок. 385 до н. э.) — древнегреческий поэт-комедиограф, прозванный «отцом комедии».

<sup>28</sup> ἑορταί — празднества (греч.).

<sup>29</sup> Πομπαί — шествия, процессии (греч.).

<sup>30</sup> Νεωστί ἐσαγμέναι — недавно введенные (греч.).

<sup>31</sup> Ср.: «...эти египетские празднества, очевидно, введены давно, эллинские же, напротив, установлены недавно [νεωστί ἐσαγμέναι]». (Цит. по: *Геродот.* История в 9 книгах. Кн. II, § 49 / Пер. Г. А. Стратановского. М., 1993. С. 98).

<sup>32</sup> Οὐ πάντα συλλαβῶν τὸν λόγον ἔφηνε, ἀλλ' οἱ ἐπιγενόμενοι τούτῳ σοφισταὶ μεζόνως ἐξέφηναν — он рассказал, не охватив всего, но появившиеся после него мудрецы полнее *разъяснили* [это]. Ср.: «Конечно, он посвятил их не во все подробности культа Диониса, и только мудрецы, прибывшие впоследствии, полнее разъяснили им [значение культа]» (*Геродот.* Указ. соч. § 49 С. 96).

<sup>33</sup> ...могучий Ликург, знаменитая отрасль Дриаса,  
Долго не жил, на богов небожителей руки поднявший  
Некогда, дерзкий, напав на питательниц буйного Вакха,

Их по божественной Ниссе преследовал: нимфы вакханки  
Фирсы зеленые бросили в прах, от убийцы Ликурга  
Сулицей острой свирепо разимые; Вакх уstraшенный  
Бросился в волны морские и принят Фетидой на лоно,  
Трепетный, в ужас введенный неистовством буйного мужа.

(Цит. по: Гомер. Илиада /  
Пер. с греч. Н. И. Гнедича. Л., 1990. С. 84.)

<sup>34</sup>...и как вихрь устремилась Ирида крылатая с вестью;  
Между священного Сама и грозноутесного Имбра  
Бросилась в черный понт; и под ней застонала пучина;  
Быстро в пучину Ирида, подобно свинцу, погрузилась...  
Там в пещере глубокой находит Фетиду и с нею  
Многих богинь Океана.

(Цит. по: Гомер. Указ. соч. С. 344).

*Сам* — остров Самофракия у фракийского побережья Эгейского моря; *Имбр* — остров у берегов Херсонеса Фракийского на пути от Самофракии к Трое.

<sup>35</sup> *Еврипид* (ок 480—406 до н. э.) — древнегреческий поэт-драматург. Шеллинг здесь имеет в виду его трагедию «Вакханки».

<sup>36</sup> В русском переводе см.: Шеллинг Ф. В. Й. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 172 и след.

<sup>37</sup> Οὐκ ἤπισχέατο — не знали (греч.).

<sup>38</sup> *Вольф* Фридрих Август (1759—1824) — известный немецкий филолог. В 1795 г. в Галле он издал работу «Prolegomena in Homerum», в которой доказывал, что «Илиада» и «Одиссея» не принадлежат Гомеру, а являются произведением многих рапсофов.

<sup>39</sup> *Фосс* Иоганн Генрих (1751—1826) — немецкий поэт, писатель и переводчик Гомера, автор ряда работ по мифологии.

<sup>40</sup> См.: Геродот. История в 9 книгах. Кн. II, § 53. М., 1993. С. 97.

<sup>41</sup> אָמַר — изрекающий, высказывающий (др.-евр.).

<sup>42</sup> ὄσφρη — мрак, тьма (греч.).

<sup>43</sup> Ὀρφναῖος — темный, черный (*греч.*).

<sup>44</sup> Ср.: Платон. Собр. соч. В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 88

<sup>45</sup> *Mysteria privata* — частные мистерии, частные посвящения (*лат.*).

<sup>46</sup> См.: *Феофраст. Характеры* / Пер. Г. А. Стратановского. Л., 1974. С. 23.

<sup>47</sup> *Теофраст* (ок 370—между 288 и 285 до н. э.) — древнегреческий философ и естествоиспытатель, крупнейший представитель перипатетической школы, после смерти Аристотеля — ее глава.

<sup>48</sup> Ср.: Платон. Собр. соч. В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 124—125.

<sup>49</sup> *Симонид* Кеосский (VI—V в.) — знаменитый греческий электик, автор хоровых песен.

<sup>50</sup> Ср.: Платон. Указ. соч. 1990. Т. 1. С. 426.

<sup>51</sup> Ἀγύρται — просящие пожертвований для храма (*греч.*).

<sup>52</sup> Μάντιες — предсказатели, прорицатели (*греч.*).

<sup>53</sup> Βίος ορφικός — орфическая жизнь (*греч.*).

<sup>54</sup> Первым диких людей от грызни и от пищи кровавой  
Стал отвращать Орфей, святой богов толкователь;  
Вот почему говорят, что львов укрошал он и тигров.

(Цит. по: *Квинт Гораций Флакк. Соч. Наука поэзии* / Пер. М. Гаспарова. М., 1970. С. 393).

<sup>55</sup> В русском переводе см.: *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 218.

<sup>56</sup> Ср.: «Земля же была безвидна и пуста» (Быт 1, 2).

<sup>57</sup> *Евдокс Книдский* (ок 408—ок 355 до н. э.) — древнегреческий математик и астроном.

<sup>58</sup> *Псамметих I* — основатель и первый египетский фараон (663—610 до н. э.) XXVI (Саисской) династии.

<sup>59</sup> Τίτιροι — титиры (*греч.*).

<sup>60</sup> Σάτιροι — сатиры (*греч.*).

<sup>61</sup> *Страбон* (64/63 до н. э. — 23/24 н. э.) — древнегреческий географ и историк Шеллинг ссылается на его «Географию»

<sup>62</sup> *Буттман* Филипп (1764—1829) — немецкий филолог.

<sup>63</sup> *Turgor* — букв. вздутие, наполнение (*лат.*).

<sup>64</sup> Ср.: Матф. 21, 5; Зах, 9, 9; Иоан. 12, 15.

<sup>65</sup> *Гумбольдт* Александр Фридрих Генрих фон (1769—1859) — немецкий естествоиспытатель, географ и путешественник, иностранный почетный член Петербургской АН (1818). В 1799—1804 гг. вместе с французским ботаником Э. Бонпланом путешествовал по Центральной и Южной Америке.

<sup>66</sup> *Фюн* — остров в группе Датских островов, принадлежит Дании.

<sup>67</sup> *Эсхил* (ок 525—456 до н. э.) — древнегреческий поэт-драматург, считается «отцом трагедии».

А зной палящий, как уснет в безветрии,  
Упав на ложе полдня, море мертвое!

(Цит. по: *Эсхил. Трагедии* /  
В пер. Вяч. Иванова. М., 1989. С. 91).

<sup>68</sup> *Оссиан* — легендарный кельтский воин и бард. Согласно преданию, жил в III в. н. э. в Ирландии и воспевал подвиги своего отца Финна (Фингала) Мак-Кумхала и его дружинников. Сказания о них на протяжении веков существовали в Ирландии и Шотландии. Как установлено к настоящему времени в результате длительных дискуссий, шотландский поэт Джеймс Макферсон (1736—1796), основываясь на гэльских фольклорных первоисточниках, сам написал двухтомные «Творения Оссиана, сына Фингала», изданные в Лондоне в 1765 году.

<sup>69</sup> Ср.: «На зеленой могильной насыпи часто пасутся ветвисторogie чада гор, когда пламенеет полдень и на холмах царит тишина» (Цит. по: *Макферсон Дж. Поэмы Оссиана* / Пер. Ю. Д. Левина. Л., 1983. С. 180).

*Двадцатая лекция*

<sup>1</sup> *Лобек* Христиан Август (1781—1860) — немецкий филолог.

<sup>2</sup> *Res* или *sacra quae flevant*, δρώμενα — вещи или таинства (священнодействия), которые совершались; совершающееся, совершаемое (*лат.*; *греч.*).

<sup>3</sup> *Деметрий Фалерский* (ок. 360—ок. 280 до н. э.) — древнегреческий афинский государственный деятель и философ-перипатетик.

<sup>4</sup> Πρὸς ἔκπληξιν καὶ φόβον — на испуг и трепет (*греч.*).

<sup>5</sup> *Фемистий* (IV в.) — константинопольский ритор, причисляемый к перипатетикам.

<sup>6</sup> *Прокл* (412—485) — древнегреческий философ-неоплатоник, с 437 г. глава платоновской Академии, автор комментариев к диалогам Платона.

<sup>7</sup> Καταπλήξεις τινές — некие ужасы (*греч.*).

<sup>8</sup> *Дион Хрисостом*, или Златоуст (ок. 40—после 112) — древнегреческий ритор и философ.

<sup>9</sup> Полное название сочинения Х. А. Лобека — «*Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis*» («Аглаофам, или О причинах мистического богословия греков»). Оно было издано в Кенигсберге в 1829 г.

<sup>10</sup> Ὁρόνωσις — троноз, усаживание на престол (*греч.*).

<sup>11</sup> Ср.: *Платон*. Собр. соч. В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 165.

<sup>12</sup> *Argumentum a silentio* — аргумент от умолчания (*лат.*).

<sup>13</sup> Σκότος καὶ φῶς ἐναλλάξ — попеременно мрак и свет (*греч.*).

<sup>14</sup> Τὸ θεόπληκτον, τὸ θεοβλαβές, τὸ θεόπληκτον τῆς ψυχῆς — богопораженность, поврежденность богом, пораженность души богами (*греч.*).

<sup>15</sup> В русском переводе см.: *Аристотель*. Соч. В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 642.

<sup>16</sup> Ἐνθουσιασμός — божественное вдохновение, воодушевление, восторг, энтузиазм (*греч.*).

<sup>17</sup> *Begeisterung* — воодушевление, вдохновение, подъем; восторг (нем.).

<sup>18</sup> *Sensu deteriori* — в худшем смысле (лат.).

<sup>19</sup> Πάθος — страсть (греч.).

<sup>20</sup> Όταν χρήσωνταν τοῖς ἔξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι — когда они воспользовались песнями, очищающими душу (греч.).

<sup>21</sup> Τὰ ἔξοργιάζοντα τὴν ψυχὴν μέλη — песни, очищающие душу (греч.).

<sup>22</sup> Ἐξοργιάζειν τὴν ψυχὴν — очищать душу (греч.).

<sup>23</sup> В русском переводе см.: Платон. Собр. соч. В 4 т. М., 1994. Т.4. С. 241.

<sup>24</sup> Γυναικράτ (ок. 460—ок. 370 до н. э.) — древнегреческий врач, реформатор античной медицины.

<sup>25</sup> Ὀργια ἐπιστήμης — оргии познания (греч.).

<sup>26</sup> Ὀργιάζειν — совершать оргии (греч.).

<sup>27</sup> Ἐξοργιάζειν — очищать с помощью оргий (греч.).

<sup>28</sup> Τελετή — посвящение, обряд посвящения; таинство (греч.).

<sup>29</sup> Τελευτή — окончание, конец, смерть (греч.).

<sup>30</sup> Ἐποπτεία — (духовное) созерцание; третья и высшая ступень посвященности в элевсинские мистерии (греч.).

<sup>31</sup> Ἐποπτεύειν μοι δοκῶ — мне кажется, что я созерцаю (греч.).

<sup>32</sup> Гермий (кон. II—нач. III в.) — христианский апологет.

<sup>33</sup> Стобей Иоанн (конец V—нач. VI в.) — византийский компилятор, автор сборника из более чем 500 древних поэтов, историков, ораторов и философов, благодаря которому только и дошли до нас фрагменты многих утраченных сочинений.

<sup>34</sup> Виттенбах Даниэль (1746—1820) — голландский филолог.

<sup>35</sup> Τελεῖσθαι — получать посвящение, посвящаться (греч.).

<sup>36</sup> Τελευτᾶν — умирать, завершаться (греч.).

<sup>37</sup> Πλάναι — блуждания, странствования (греч.).

<sup>38</sup> Ἐλεύθερος γεγινώς — ставший свободным (греч.).

<sup>39</sup> Ср.: 2 Тим. 4, 7—8.

<sup>40</sup> Ср.: Иак. 1, 12.

<sup>41</sup> См.: *Plutarchi Chaeronensis. Moralia*. Ed. Daniel Wytttenbach. Oxonii, 1800. T. V, p. 725—726.

<sup>42</sup> Ἀφετος — освобожденный (*греч.*).

<sup>43</sup> Ὀλβιος, ὃς τὰδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων — блажен узревший [посвящения] живущих на земле людей (*греч.*).

Счастливы те из людей земнородных, кто таинство видел.  
Тот же, кто им непричастен, по смерти не будет вовеки  
Доли подобной иметь в многосумрачном царстве подземном.

(Цит. по: Гомеровы гимны. К Деметре II

Эллинские поэты в переводах В. В. Вересаева. М., 1963. С. 104).

<sup>44</sup> *Софокл* (ок. 496—406 до н. э.) — древнегреческий поэт-драматург.

45

Из смертных

Счастливы, кто, таинство это увидев,  
В Аид путешествуют! Одним им там будет  
Продление жизни, тогда как для прочих  
Все обернется несчастьем.

(Перевод с нем. А. Л. Пестова).

<sup>46</sup> Ср.: *Платон*. Собр. соч. В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 21.

<sup>47</sup> *Сенека* Луций Анней (ок. 5 до н. э.—65 н. э.) — римский философ-стоик, поэт и государственный деятель.

<sup>48</sup> Ср.: Рим. 5,12.

<sup>49</sup> Ср.: *Платон*. Указ. соч. С. 159.

<sup>50</sup> Δῆμος — толпа, народ (*греч.*).

<sup>51</sup> Πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε — отец людей и богов (*греч.*).

<sup>52</sup> Εὐδαίμονος χοροῦ — счастливого хора (*греч.*).

<sup>53</sup> Ὡργιάζομεν — мы совершаем оргии (мистерии), священнодействуем (*греч.*).

<sup>54</sup> Ἐποπτεῦντες — (духовно) созерцающие (*греч.*).

<sup>55</sup> Ср.: *Платон*. Указ. соч. С. 18.

<sup>56</sup> *Principia* — начала, первоосновы, принципы (*лат.*).

<sup>57</sup> *Quae in iis fiebant* — которые в них совершались (*лат.*).

*Двадцать первая лекция*

<sup>1</sup> Δεικνύναι — показывать (*греч.*).

<sup>2</sup> Ὄραν (ὀπεῖν), ἐποπτεῦειν — смотреть (рассматривать), созерцать (*греч.*).

<sup>3</sup> Dii — боги (*лат.*).

<sup>4</sup> Deorum Dii — боги богов (*лат.*).

<sup>5</sup> Θεοὶ μεγάλοι — великие боги (*греч.*).

<sup>6</sup> *Subsistentia incompleta* — неполное субстанциальное бытие (*лат.*).

<sup>7</sup> См.: SW, Stuttgart—Augsburg, 1861. I. Abtheilung. Bd 8. S. 345—423.

<sup>8</sup> *Diis penetralibus* — пенатами (*лат.*).

<sup>9</sup> *Diis penetrales* — внутренние боги=пенаты (*лат.*).

<sup>10</sup> *Qui sunt introrsus* — те, которые внутри (*лат.*).

<sup>11</sup> *Consentes et complices* — соприсутствующие, совместно существующие и тесно связанные (*лат.*).

<sup>12</sup> *Consentire* — соглашаться, соответствовать (*лат.*).

<sup>13</sup> *Absentes* — отсутствующие (*лат.*).

<sup>14</sup> *Absum* — я отсутствую (*лат.*).

<sup>15</sup> *Consum* — я соприствую (*лат.*).

<sup>16</sup> *Complices unius ejusdemque existentiae* — тесно связанные в одном и том же существовании (*лат.*).

<sup>17</sup> См. примеч. 32 к девятнадцатой лекции.

<sup>18</sup> *Нонн Панополитанский* (предположительно 400—470) — поэт из города в сев. Фиваиде (Египет), автор последнего эпоса античности «Деяния Диониса».

<sup>19</sup> Παλαιότερος Διόνυσος — более древний, древнейший Дионис (*греч.*).

<sup>20</sup> *Гесихий Александрийский* — грамматик кон. IV в., составитель «Лексикона», большого греческого словаря.

<sup>21</sup> Διόνυσος χθόνιος — подземный Дионис (*греч.*).

<sup>22</sup> Προῖεναι — идти вперед, выходить (*греч.*).



<sup>23</sup> Ὠμηστής — хищный, кровожадный (синоним к ὠμοφάγος — пожирающий сырое мясо) (*греч.*).

<sup>24</sup> Οὐ σ' ἐλεήσει — тебя не помилует (*греч.*). Ср.: «Сей кровопийца, неверный сей муж, милосерд он не будет». (Цит. по: Гомер. Илиада / Пер. с греч. Н. И. Гнедича. Л., 1990. С. 346).

<sup>25</sup> Диодор Сицилийский (ок.90—21 до н.э.) — древнегреческий историк, автор «Исторической библиотеки».

<sup>26</sup> Фемистокл (ок. 525—ок. 460 до н. э.) — афинский государственный деятель и полководец периода греко-персидских войн.

<sup>27</sup> Аристид (ок. 540—ок. 467 до н. э.) — афинский государственный и военный деятель периода греко-персидских войн.

<sup>28</sup> Ксеркс I (?—465 до н. э.) — царь государства Ахеменидов, в 480—479 гг. возглавлял поход персов в Грецию.

<sup>29</sup> Фаний Эресский (Лесбосский) — перипатетик кон. IV в. до н. э., ученик Аристотеля и друг Теофраста.

<sup>30</sup> Пелопид (ок. 410—364 до н. э.) — фиванский политический деятель и полководец.

<sup>31</sup> Антоний Марк (ок. 83—30 до н. э.) — римский политический деятель и полководец, триумвир.

<sup>32</sup> Διόνυσος χαριδότης καὶ μελίχιος — Дионис-податель радости, кроткий, милостивый (*греч.*).

<sup>33</sup> (Место из «Большого Этимологика»: Загрей-Дионис, ведь у поэтов считается, что Зевс сошелся с Персефоной, от которой [происходит] подземный Дионис. Каллимах: сына Диониса-Загрея породившая, — в соответствии со значением приставки ζα (очень, весьма — *примеч. перев.*), — чтобы он был хорошим охотником (очень много охотящимся), некоторые утверждают, что он имеет отношение к Плутону.)

«Этимологик», императорский манускрипт, связывает с этим словом любопытные вещи. Вот как в нем оно объясняется: «Владычица Гея (Земля), Загрей, из всех высочайший», — сказал написавший «Алкмениду». Некоторые же называют Загрея сыном Аида, как Эсхил в «Скифе»: «Загрея ныне я приветствую гостепри-

имного». В «Египте» же его из-за Плутона он называет Агреем, гостеприимнейшим среди мертвых.

*Ларше* читает [в] «Скириянках» вместо [в] «Скифе»,  
 πολυξένω — " — πολυξάνω,  
 [в] «Египтянках» — " — [в] «Египте»,

последнее предложение: его из-за Плутона он называет Агреем, «гостеприимнейшим Зевсом мертвых». Это стих 163 «Умоляющих» Эсхила (указание ошибочно, это стих 157—158 — *примеч. перев.*) (*греч.*; *франц.*).

<sup>34</sup>*Диндорф* Вильгельм (1802—1883) — немецкий филолог. С 1834 г. в сотрудничестве со своим братом Людвигом и с Газе издавал в Париже «Thesaurus linguae Graecae».

<sup>35</sup>Загрей, очень много охотящийся, как «Владычица Гея, Загрей, из всех богов высочайший», — сказал написавший «Алкмениду». Некоторые же называют Загрея сыном Аида, как Эсхил в «Скифе» («Сизифе») (стих 234 — *примеч. перев.*): «Загрея ныне я приветствую гостеприимного». В «Египтянках» (i. e. Suppl. 156) таким образом того же Плутона он называет Агреем (следует исправить на «Загреем» (Ζαγρέα), что очевидно поставил Бломфильд в: Cod. Dorvillü in gloss. ad Aeschylī Septem. 858, или на «Загреем» (Ζάγριον)), гостеприимнейшим Днем (след. испр.: Зевсом) мертвых, (*греч.*; *лат.*).

<sup>36</sup>\*Δαίω — встречается только в медио-пассивной форме, означает: делить, разделять, распределять (*греч.*).

<sup>37</sup>Πλούτων — Плутон (*греч.*).

<sup>38</sup>*Арриан* Квинт Энний Флавий (между 95—175) — древнегреческий историк и писатель. Шеллинг ссылается на его труд «Анабасис Александра», повествующий о походах Александра Македонского.

<sup>39</sup>*Сеида* — византийский лексикограф, автор «Лексикона» (кон. X в.), содержащего ок. 30 тыс. статей.

<sup>40</sup>«Ἰακχος»: «Ὁ ἐπὶ τῷ μαστῷ Διόνυσος» — «Иакх»: «Дионис на груди» (*греч.*).

<sup>41</sup>*Mammosa ab Jaccho* — та, у которой грудь переполнена из-за Иакха (*лат.*). Ср.: «Церера, кормящая Вакха». (Цит. по: *Тит Лук-*

реций Кар. О природе вещей. IV, 1168 / Пер. с лат. Ф. Петровского. М., 1983. С. 155).

<sup>42</sup> Κουροτρόφος — вскармливающая сына (*греч.*).

<sup>43</sup> Καὶ τριτάτῳ νέον ὕμνον ἐπεσμαράγησαν Ἰάκχῳ — и *третьему* с шумом исполнили новый гимн Иакху (*греч.*).

<sup>44</sup> Климент Александрийский Тит Флавий (ок. 150 — после 202) — христианский теолог и писатель, глава Александрийской богословской школы.

<sup>45</sup> Писистратиды, т.е. Гиппий и Гиппарх — правители-тираны в Афинах в 527—510 г. до н. э., сыновья и преемники Писистрата.

<sup>46</sup> В ссылке опечатка. У Павсания речь об Ономакрите в этой связи идет не во второй, а в восьмой книге.

<sup>47</sup> Руки простерши, клялась и, как он повелел, призывала  
Всех богов преисподних, Титанами в мире зовомых.

(Цит. по: Гомер. Илиада /

Пер. с греч. Н. И. Гнедича. Л., 1990. С. 201).

<sup>48</sup> Τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτοῦργούς — сделал [титанов] виновниками страданий Диониса (*греч.*).

<sup>49</sup> Μυθολογούμενοι — мифологические повествования (*греч.*).

<sup>50</sup> «De Ei apud Delphos» — «Об „Е" в Дельфах» (*лат.*).

<sup>51</sup> Σοφισταί — мудрецы (*греч.*).

<sup>52</sup> Ταῖς φθοραῖς καὶ τοῖς ἀφανισμοῖς — гибелью и исчезновением (*греч.*).

<sup>53</sup> Αναβίωσις καὶ παλιγγενεσία — воскресение и возрождение (*греч.*).

<sup>54</sup> Πάλιν ὑπὸ Δήμητρος ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι — опять сначала был рожден Деметрой (*греч.*).

<sup>55</sup> Арнобий Старший — учитель красноречия в Сикке, Нумидия (в древности область в Северной Африке, занимавшая восточную часть современного Алжира), ок. 320 г., почему он часто называется африканцем.

<sup>56</sup> См. примеч. 13 к четырнадцатой лекции.

<sup>57</sup> Ἰάκχῳ, ἰάχῳ — кричать, восклицать, воспевать (*греч.*).

<sup>58</sup> *Jauchzen, jubeln* — ликовать, издавать радостные возгласы (нем.).

<sup>59</sup> Ἰαχή — крик, возглас ликования (греч.).

<sup>60</sup> Ἰακχος — крик, вопль; гимн (греч.).

<sup>61</sup> Ὁ μυστικὸς Ἰακχος — мистерийный гимн (греч.).

<sup>62</sup> Παρεδρία — сидение рядом, соприсутствие (греч.).

<sup>63</sup> Αὐτὴ τε καὶ ἡ παῖς καὶ δᾶδα ἔχων Ἰακχος — (она) сама и ребенок-девочка, и Иакх, у которого факел (греч.).

<sup>64</sup> *Liber* и *Libera* — Либер и Либера (лат.).

<sup>65</sup> Κοῦρος и Κόρη — Кур и Кора, Юноша и Девушка, Сын и Дочь (греч.).

<sup>66</sup> *Quod ex nobis natos liberos appellamus, idcirco Cerere nati nominati sunt Liber et Libera, quod in libero servant, in libera non item* — «поскольку родившихся от нас мы называем liberi (т. е. «дети», досл. «свободные») члены семьи, в отличие от рабов — *примеч. перев.*), то и рожденные Церерой были названы Либер и Либера, что за словом liber (т. е. «сын») сохранилось, а за словом libera — нет (лат.).

<sup>67</sup> *Liber* — сын (лат.).

<sup>68</sup> *Libera* — дочь (лат.).

<sup>69</sup> ...*Quod in Libera servatur, in Libero non item* — ...что за Либерой сохраняется, а за Либером — нет (лат.). Ср.: Цицерон. Философские трактаты. О природе богов. Кн. II, § 24 / Пер. М. И. Рижского. М., 1997. С. 93.

<sup>70</sup> ...*Ad aedem Cereris, Liberi Liberaeque* — «...в пользу храма Цереры, Либера и Либеры». (Цит. по: *Тит Ливий*. История Рима от основания города. Кн. III, § 55 / Пер. Г. Ч. Гусейнова. М., 1989. Т. 1. С. 162).

<sup>71</sup> ...*Supplicatum ad Cereris, Liberi Liberaeque fuit* — ...был вымолен для [храма] Цереры, Либера и Либеры (лат.).

<sup>72</sup> ...*Aedem dedicavit Libero, Liberaeque et Cererijuxta Circum maximum*... — «... освятил... храм Либери, Либере и Церере возле Большого цирка...». (Цит. по: *Корнелий Тацит*. Соч. В 2 т. Т. 1: *Анналы*. Кн. II, § 49 / Пер. А. С. Бобовича под ред. Я. М. Боровского. СПб., 1993. С. 63).

*Двадцать вторая лекция*

<sup>1</sup> *Люстрации* (от лат. *lustratio*) — очищения с помощью приношений очистительных жертв.

<sup>2</sup> *Eleusis sancta et augusta ubi initiantur gentes orarum ultimae* — «...о священном и высокочтимом Элевсине».

Где в мистерии посвящаются самые отдаленные племена...».

(Стих предположительно из трагедии Энния «Эрехтей».

Цит. по: *Цицерон*. Философские трактаты. О природе богов. Кн. I, § 42. М., 1997. С. 76).

<sup>3</sup> Ср.: *Платон*. Собр. соч. В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 327.

<sup>4</sup> Ср.: Там же. С. 610.

<sup>5</sup> Προεδρία — переднее (почетное) место, председательство (*греч.*).

<sup>6</sup> *Potentia ultima* — конечная потенция (*лат.*).

<sup>7</sup> Δεΐκηλα τῶν παθέων αὐ τοῦ — зрелища (картины) его страданий (*греч.*). Ср.: «На этом-то озере во время ночных бдений египтяне представляют действия, [изображающие] страсти бога».

(Цит. по: *Геродот*. История в 9 книгах. Кн. II, § 170—171 / Пер. Г. А. Стратановского. М., 1993. С. 133).

<sup>8</sup> Τιτάν — титан (*греч.*).

<sup>9</sup> Τείνω, τιταίνω — натягивать, напрягать, усиливать (*греч.*).

<sup>10</sup> Храм Διόνυσος ἐν Λίμναις — храм Диониса в Лимнах (*греч.*).

<sup>11</sup> *Антестерион* — восьмой месяц по аттическому календарю, соответствующий второй половине февраля и первой половине марта.

<sup>12</sup> *Фирмик* Юлий Матерн Младший (IV в.) — ритор из Сиракуз, автор сочинения «*De errore profanarum religionum*» («О заблуждениях языческих религий»), в котором содержится призыв к сыновьям Константина Великого Констанцию и Константу ниспровергнуть язычество.

<sup>13</sup> Τὰ πάθεα αὐτοῦ τραγυκοῖσι χοροῖσι ἐγέροιον — «...они прославляли еще и его „страсти" [представлениями] трагических хоров». (Цит. по: *Геродот*. Указ. соч. Кн. V, § 67. С. 257).

<sup>14</sup> Шеллинг ссылается на второе издание работы Крейцера «Символика и мифология древних народов, в особенности греков» («Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen»). Leipzig und Darmstadt, 1819—1823).

<sup>15</sup> *Κλισφεν Старший* — последний тиран Сикиона (596—565 до н. э.).

<sup>16</sup> Ἀδραστός — Адраст (*греч.*).

<sup>17</sup> Ἀδράστεια — Адрастия (*греч.*).

<sup>18</sup> Τὸ ἄδραστον — недейственное, неставшее (*греч.*).

<sup>19</sup> *A privativum* — приставка *a* со значением отсутствия.

<sup>20</sup> Ἀβίωτος βίος — невыносимая, мучительная жизнь, букв. жизнь, которую нельзя проживать, не-жизнь (*греч.*).

<sup>21</sup> Τὰ ἔσχατα τῆς φύσεως — крайние пределы природы (*греч.*).

<sup>22</sup> *Варбуртон* (1698—1779) — епископ глочестерский. Полное название вышедшей между 1738—1741 гг. книги, на которую далее ссылается Шеллинг: «The Divine Legation of Moses, demonstrated on the principles of a religious Deist from the omission of the doctrine of a future state of Rewards and Punishments in the Jewish dispensation» («Божественная миссия Моисея, явствующая, по принципам верующего деиста, из отсутствия в иудаизме идеи возмездия и наказания в будущей жизни»).

<sup>23</sup> Οὐδεὶς μινούμενος ὀδύρεται — никто из посвящаемых не скорбит (*греч.*).

<sup>24</sup> Κάθαρσις — очищение, катарсис (*греч.*).

<sup>25</sup> *Алкивиад* (ок. 450—404 до н. э.) — афинский государственный деятель и полководец.

<sup>26</sup> *Вернер Фридрих Людвиг Захария* (1768—1823) — немецкий поэт, автор ряда драматических произведений.

<sup>27</sup> *Non minore invidia* — с не меньшей ревностью (*лат.*).

<sup>28</sup> ...Τὰ μυστικὰ ἐπὶ σκηνῆς ἐξιέλων — ...таинственное высказав на сцене (*греч.*).

<sup>29</sup> *Евстратий* — митрополит никейский. Жил в XI—XII в., написал комментарии на ряд сочинений Аристотеля.

30 ...И если кто Элевзинские  
Нарушит тайны, то его я  
Не потерплю под одной кровлей  
Иль в том же челне.

(Цит. по: *Квинт Гораций Флакк. Собр. соч. Оды. Кн. III / Пер. А. П. Семенова-Тян-Шанского. С. 106).*

<sup>31</sup> См.: *Исократ. Об упряжке, § 6 / Пер. под ред. К. М. Колобовой // Вестник древней истории. 1968. № 4. С. 200.*

<sup>32</sup> *Поликлет* из Аргоса — древнегреческий скульптор и теоретик искусства 2-й пол. V в. до н. э.

<sup>33</sup> *Макробий* Амбросий Аврелий Феодосии (V в.) — римский неоплатоник.

<sup>34</sup> *Occultas et manantes ex meri verifonte rationes ne in ipsis quidem sacris enarrare fas fuisse* — не было дозволено, чтобы даже при самих священнодействиях высказывались о тайных вещах, проистекающих из чистого и истинного источника (*лат.*).

35 Молись, смирайся, лести тому, кто властвует.  
Меня же меньше, чем ничто, заботит Зевс.  
Пусть действует, пусть правит кратковременно,  
Как хочет. Будет он недолго царь богов.

(Цит. по: *Эсхил. Трагедии / Пер. А. И. Пиотровского. М., 1989. С. 262).*

36 Хвастливы как, чванливы и напыщенны  
Вот эти речи прихлебателя богов.  
Царить вам внове, выскочкам, и верите,  
Что век вам в доме золотом блаженствовать.  
Я пережил, как два тирана пали в пыль,  
Увижу, как и третий, ныне правящий,  
Падет, паденьем скорым и постыднейшим.

(*Эсхил. Указ. соч.*)

*Двадцать третья лекция*

<sup>1</sup> *Эпаминонд* (ок. 418—362 до н. э.) — фиванский полководец и политический деятель.

<sup>2</sup> *Θεοί* — боги (*греч.*).

<sup>3</sup> *Ἄνακες* — Анаки (*греч.*).

<sup>4</sup> *Ἄναξ* — повелитель, владыка, господин (*греч.*).

<sup>5</sup> *Ζεῦ ἄνα, Δωδωναίε* — о владыка Зевс Додонский (*греч.*).

<sup>6</sup> *Κάβειροι* — Кабиры (*греч.*).

<sup>7</sup> *Διὸς κοῦροι* — Диоскуры, отроки Зевса (*греч.*).

<sup>8</sup> *Секст Эмпирик* (2-я пол. II—нач. III в.) — древнегреческий философ, систематизатор идей скептицизма.

<sup>9</sup> *Fratres Helenae lucida sidera* — яркие звезды, братья Елены (*лат.*).

<sup>10</sup> *Ἀνακτοτελέσται* — посвященные в таинства анаков (*греч.*).

<sup>11</sup> *Τελεστήριον* — телестерион, место посвящения в таинства (*греч.*).

<sup>12</sup> *Ἀνάκτορον* — анакторон, святилище (*греч.*).

<sup>13</sup> *Евстафий Солунский* (ок. 1115—ок. 1195) — византийский церковный писатель и филолог, архиепископ Фессалоник. Написал обширные комментарии к сочинениям античных авторов.

<sup>14</sup> *Dioscuri etiam apud Grajos multis modis nominantur. Primitres, qui appellantur Anaces Athenis, ex Jove, rege antiquissimo et Proserpina nati, Tritopatrus, Eubuleus, Dionysus* — «*Διόσκουροι* [Диоскуров] греки тоже называют на разные лады. Первые трое, которые у афинян называются „покровителями" (Anaces), родились от древнейшего царя Юпитера и Прозерпины: Тритопатрей, Эвбулей, Дионисий». (Цит. по: *Цицерон. Философские трактаты. О природе богов. Кн. III, § 21 / Пер. М. И. Рижского. М., 1997. С. 134*).

<sup>15</sup> *Anaces* — Анаки (*лат.*).

<sup>16</sup> *Tres Joves* — три Юпитера (*лат.*).

<sup>17</sup> *Tritopatrus, Eubuleus, Dionysus* — Тритопатрей, Эвбулей, Дионис (*лат.*).



<sup>18</sup> *Гемстергейс* Тиберий (1685—1766) — голландский филолог, профессор греческого языка в Лейдене.

<sup>19</sup> *Tritopatores* — «триопаторы», сущие как «три отца» (*лат.*).

<sup>20</sup> *Εὐβουλεύς ὁ Ἄιδης* — Эвбулей Гадес (Аид) (*лат.*).

<sup>21</sup> *Сервий* — Мавр или Марий Гонорат (IV в.) — латинский грамматик, писал толкования на Вергилия.

<sup>22</sup> Ср.: Не обойтись без простых плетеных изделий Келея  
И деревянных решёт, мистических веял Иакха...  
(Цит. по: *Публий Вергилий Марон*. Собр. соч. Георгики /  
Пер. С. Шервинского. СПб., 1994. С. 67).

<sup>23</sup> *Λικνίτης* — Ликнит, от греч. *λίκνον* — веялка или корзина с первинками плодов; колыбель (*греч.*).

<sup>24</sup> *Пролепсис* (греч.) — здесь: опережение, упреждение, предварение.

<sup>25</sup> *Nomen urbis Ἐλευσίς* — имя города Элевсин (*лат.*; *греч.*).

<sup>26</sup> *Σὲ μαινόμενοι χορεύουσι, τὸν ταμίαν Ἰακχὸν* — беснующиеся [жены] в твою честь, Иакх-владыка, водят хороводы (*греч.*).

Ср.: О, явись! Светлый бог, Зевса дитя!

Пусть наш град вакханок твоих  
Неистовый восторг огласит в тьме ночной,  
Твою слава честь, Дионис-владыка!

(Цит. по: *Софокл*. Драмы /

В пер. Ф. Ф. Зелинского. М., 1990. С. 161).

<sup>27</sup> *Ταμίας* — казначей, распорядитель, управитель, повелитель (*греч.*).

<sup>28</sup> *Ταμίας Κυράνας* — повелитель Кирены (*греч.*).

<sup>29</sup> *Αἰσυμνήτης* — судья, распорядитель, правитель, эсимнет (*греч.*).

<sup>30</sup> *Αἰσυμνᾶν χθονός* — править страной, землей, миром (*греч.*).

<sup>31</sup> В русском переводе см.: *Аристотель*. Собр. соч. В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 475.

<sup>32</sup> Αἰσυμνήται — эсимнеты (выборные тираны) (*греч.*).

<sup>33</sup> Αἰσυμνήτης — Эсимнет (*греч.*).

<sup>34</sup> *Валентиниан I* (321—375) — римский император с 364 г., управлявший западной частью Римской империи.

<sup>35</sup> *Зосим* (кон. V в.) — позднеримский историк, автор «Новой истории» в 6 кн., в которой кратко изложена история Римской империи от Августа до взятия Рима Аларихом I в 410 г.

<sup>36</sup> Τοῦτον τὸν νόμον ἀβίωτον τοῖς Ἑλλησι καταστήσαι τὸν βίον — этот закон сделает жизнь эллинов невыносимой (*греч.*).

<sup>37</sup> Τὰ συνέχοντα τὸ ἀνθρώπειον γένος ἀγιώτατα μυστήρια — самые священные мистерии, объединяющие человеческий род (*греч.*).

<sup>38</sup> Αἱ ἀγιώταται τελεταί — священнейшие таинства (*греч.*).

<sup>39</sup> *Феодосий I*, или *Великий* (ок. 346—395) — римский император с 379.

<sup>40</sup> *Omitto Eleusina illam sanctam et augustam, ubi initiantur gentes orarum ultimae* — «Не буду уж говорить о священном и высокочтимом Элевсине.

Где в мистерии посвящаются самые отдаленные племена...»

(Цит. по: *Цицерон*. Философские трактаты. О природе богов / Пер. М. И. Рижского. М., 1997. С. 76). См. также примеч. 2 к двадцать второй лекции.

<sup>41</sup> *Spes temporum meliorum* — надежда на лучшие времена (*лат.*).

<sup>42</sup> Ἐνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἀπάντων γενέσθαι — «будет одна жизнь и одно государство у всех людей, блаженных и говорящих на одном языке». (Цит. по: *Плутарх*. Об Исиде и Осирисе / Пер. Н. Н. Трухиной под ред. А. Ч. Козаржевского // Плутарх. Исида и Осирис. Киев, 1996. С. 43—44).

<sup>43</sup> Ср.: Ис. 40, 4; Лук. 3, 5.

<sup>44</sup> Εἷς βίος, μία πολιτεία — одна жизнь, одно государственное устройство (*греч.*).

<sup>45</sup> Ὅμογλωσσία — один язык (*греч.*).

<sup>46</sup> Ἐτερογλωσσία — иноязычие, разноязычие (*греч.*).

<sup>47</sup> В русском переводе см.: Шеллинг Ф. В. Й. Соч. В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 250. Ср. также: Деян. 2,1—11.

<sup>48</sup> *Per synecdochen* — в порядке синекдохи (*лат.*).

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>А. Л. Пестов.</i> Философия откровения и откровения философии Ф. В. Й. Шеллинга.....	5
---	---

### **Первая книга**

#### **ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ ОТКРОВЕНИЯ, ИЛИ ОБОСНОВАНИЕ ПОЗИТИВНОЙ ФИЛОСОФИИ**

##### *Первая лекция*

О философии в целом: 1) философия вообще есть самая желанная наука; 2) особая потребность в ней в настоящее время (ее отнюдь не заменить поэзией); 3) отпугивающая сторона философии, смена систем. Предварительное обозначение исходного пункта данного «Введения» .....	31
---	----

##### *Вторая лекция*

Продолжение общего рассуждения о философии: о слушании философских лекций, о требовании ясности к философии, о вспомогательных средствах для слушателей, причем вообще о студенческой жизни.....	48
--	----

##### *Третья лекция*

Изложение докантовской метафизики: ее основа, ее свержение уже до Канта, ее содержательная недостаточность (поскольку достигается лишь силлогистическое знание). Основная мысль Канта. Критика кантовской теории познания. Значение Фихте.....	66
--	----

*Четвертая лекция*

В какой мере Кант и Фихте привели непосредственно к науке чистого разума (в системе тождества). Наука разума имеет дело с одним только «что» (понятием); а поэтому все-таки с действительным (но не с действительностью) в силу тождества понятия и бытия (какое тождество может относиться только к *содержанию*); отсюда отношение науки разума к опыту. Дедукция самой науки разума посредством вопроса о непосредственном содержании ставшего для самого себя объектом разума, которое = бесконечной потенции бытия. Каким образом это понятие отличается от наивысшего понятия схоластики, и в каком отношении из него может развиваться логическая наука. Толчок к тому дает амфиболия, находящаяся в непосредственном содержании разума, от этого случайного разум ищет путь к истине сущему (самому сущему), которое он, однако, имеет только (в конце) в негативном понятии. Недоразумение в философии относительно этого последнего понятия.....

90

*Пятая лекция*

Ответ на возражение, дающий возможность еще раз представить идею науки разума. Необходимое различие негативной и позитивной философии. Выдвижение позитивной философии не есть «перемена взглядов» философа. Насколько ошибкой — впрочем, вполне объяснимой — появившейся после Канта и Фихте философии было то, что она не осознала и не выставила в качестве такового логический характер, который она имела. Гегель и его философия. О попытке ее дальнейшей разработки учениками Гегеля .....

112

*Шестая лекция*

Удостоверение в том, что оба направления, негативное (рациональное) и позитивное, издавна существовали в философии, 1) в греческой философии. Рациональная сторона представлена ионийскими физиками, в особенности Гераклитом. Противовес в лице Сократа, Платона. Эмпиризм Аристотеля в его соответствии верно понимаемой рациональной философии. Смешанный характер схоластической метафизики, благодаря разложению которой отделились друг от друга чистый рационализм и чистый эмпиризм. Их параллельное отношение друг к другу. Переход к вопросу, каким образом позитивная философия относится к эмпиризму, причем о понятии философского эмпиризма вообще ..

135

*Седьмая лекция*

Системы более высокого (выходящего на сверхчувственное) эмпиризма и их отношение к позитивной философии. Философия Якоби. Теософия (Якоб Бёме). Позитивное определение отношения между позитивной философией и эмпиризмом, причем о методе и доказательстве первой. О характере позитивной философии как системы в общем. Ее положение по отношению к откровению и религии вообще (объяснение выражения «историческая философия»). Отклонение ошибочного понимания касательно понятия «философия откровения». Возобновление вопроса о противоположности негативной и позитивной философии, предварительное формулирование этой противоположности в кантовских антиномиях.....

159

*Восьмая лекция*

Доказательство того, что философия, несмотря на указанную противоположность, есть лишь одна совершающая в

тех двух (негативной и позитивной) свой кругооборот наука философии. Дальнейшие замечания на этот счет, а также относительно попыток чисто рациональной философии раздобрить действительного (существующего) Бога. Рассуждения о начале позитивной философии: а) его установление, отношение к онтологическому аргументу и началу философии Спинозы; б) отделенность начала позитивной философии от конца негативной; в) отношение разума к положенному как начало позитивной философии, только лишь существующему (кантовское высказывание относительно безусловной необходимости бытия); г) начало позитивной философии в его отношении к: а) понятию трансцендентного познания, б) различению мышления и представления (Гегель). Дальнейшее продвижение от начала позитивной философии и ее ближайшая задача. Переход к философии откровения, общепhilosophическое содержание которой совпадает с содержанием позитивной философии.....

196

## Вторая книга

### ФИЛОСОФИИ ОТКРОВЕНИЯ

#### *Часть первая*

#### *Девятая лекция*

Значение философии откровения, в особенности для общественной жизни. Насколько философия откровения имеет предпосылкой философию мифологии. Взаимосвязь понятия естественной религии (=мифологии) с вопросом об особенном религиозном принципе. Деление религии на а) естественную, б) религию откровения, в) религию свободного философского познания. Третья опосредуется двумя первыми, а потому возможна лишь благодаря непосредственному (буквальному) объяснению христианства, не разделяющему доктринальное и историческое.....

231

*Десятая лекция*

Переход к первым философским понятиям, общее разъяснение относительно определенной цели философии. Исходный пункт — понятие того, что есть до бытия (над бытием). Его первое определение — непосредственно могущее быть. Двойственная природа лишь могущего быть. Второе определение того, что есть до бытия, — чисто сущее (=опосредованно могущее быть). В какой мере чисто сущее вообще есть определение того, что есть до бытия. Взаимное исключение первого и второго определения.....

255

*Одиннадцатая лекция*

Как философия с самого начала должна удерживать себя от понятия абстрактно единого (элеатского принципа). Позитивное объяснение единства между могущим быть и чисто сущим. Переход к третьему определению сверхсущего: а) негативное обозначение этого третьего как свободного от односторонностей двух первых, как того, что не есть ни только субъект, ни только объект; б) его позитивное обозначение как сохраняющего себя = субъект-объекта. Дальнейшее разъяснение относительно этого третьего, равно как относительно единства и различия *трех* понятий. Результат: то, что будет (сверхсущее), равно трем (могущее быть, чисто сущее, могущее быть, положенное как таковое). Так как последние не находятся материально вне друг друга, то они мыслимы только в *духе* (как определения духа). Отсюда конечный результат: понятие совершенного (абсолютного) духа.....

284

*Двенадцатая лекция*

Поворотный пункт изложения. Вообще о нем, а также о задаче философии сначала овладеть принципами бытия.



В какой мере натурфилософия впервые вновь привела к данным принципам (не являющимся голыми категориями). Позитивная философия доказывает совершенный дух а posteriori. Переход к позитивному изложению абсолютного духа: его первая форма — в себе сущий дух; вторая форма абсолютного духа — для себя сущий дух; третья форма — во в себе бытии для себя сущий (=у себя сущий) дух. Эта последняя форма, хотя и последняя, есть все же лишь *одна* форма или *один* вид духа. Результат: абсолютный дух не привязан ни к одной из этих форм. Отдельные общие пояснения касательно сущности совершенного духа и его определение как всеединого. Переход к дальнейшему изложению..... 303

### *Тринадцатая лекция*

Каким образом в совершенном духе дана возможность другого бытия, отличного от его вечного. Значение этой обнаруживающейся для совершенного духа возможности для него самого. Полная свобода Бога в отношении вступления в то отличное от него бытие. В какой мере это бытие может стать действительным по *одной только* божьей воле. Возможные движущие причины для вступления в это бытие: а) чтобы разложить себя на свои формы (место из платоновских «Законов»); б) чтобы преобразовать несамостоятельно положенное бытие в самостоятельно положенное. Подлинный мотив к творению — тварное. Переход к объяснению процесса творения. Отношение Бога к потенциям, положенным в напряжении. Понятие монотеизма. Последовательность процесса творения и то, что должно быть достигнуто с ее помощью. Результат: система монотеизма = система свободного творения ..... 328

*Четырнадцатая лекция*

Что относится к понятию свободного творения. Значение, которое та обнаруживающаяся для творца возможность имеет в мифологии и которое она имеет в Ветхом Завете. Отнесение места о мудрости (Прит. 8, 22 и след.) к той изначальной возможности. Оправдание данного отнесения, различные экскурсы а) касательно сущности рассудка, б) касательно различия между слабоумием и безумием, с) касательно соотношения рассудка и воли. Далее о важности понятия свободного творения. Отношение времени к началу творения .... 361

*Пятнадцатая лекция*

Переход к учению о триединстве Бога через дедукцию понятия рождения Сына. Об идее триединства, о ее отношении к историческому христианству, о ее следах в древних религиях, равно как и о попытках понять ее философски (Лейбниц). Своеобразием заключающегося в предпосылках позитивной философии объяснения той идеи. Дедукция самого триединства Бога. Подробный разбор данной дедукции и в особенности содержащихся в ней христологических определений вкуче с привлечением различных мест из Нового Завета. Дальнейшее разъяснение по поводу соотношения трех личностей в божестве..... 382

*Шестнадцатая лекция*

Отношение монотеизма к учению о триединстве. О применении идеи триединства к творению вообще. Более подробно о том, что касается отношения трех личностей в творении, уделяя особое внимание «Посланию к римлянам» 11, 36. Свобода человека. Богоподобие человека. Грехопадение человека и последствие этого. Положенная человеком внебожественность мира..... 412

*Семнадцатая лекция*

Повторное объяснение касательно значения человека в творении. В какой мере его поступок (грехопадение) хотя и можно объяснить, но нельзя доказать а priori, разве только а posteriori. Ложные устремления человека вновь обрести утраченную точку единства. Истинное стремление (идеально) восстановить ее с помощью философии. Положение человека по отношению к Богу и к ставшим внебожественными потенциям вследствие вновь установленного напряжения последних. Природа возникающего благодаря этому напряжению процесса — мифологического. Действие и значение второй потенции в этом процессе, объяснение выражения «Сын человеческий». Как и почему Бог (Отец) позволяет этому миру продолжать существование, несмотря на катастрофу. Ὁρῶν ἑθεοῦ. Различение эонов (мировых эпох). Переход к курсу по философии мифологии .....

432

*Восемнадцатая лекция*

Краткое изложение философии мифологии по следующей схеме:

## I

## Первоначальное сознание

Первобытный человек, заключенный между тремя потенциями, которые принимают в нем одинаковое участие.

## II

## Переход к процессу

Человек обращается исключительно к одному принципу (B) и попадает в его власть.

## III

## Процесс

## А

*Первая эпоха.* Исключительное господство реального принципа (=В) в сознании. Полная внешность. Переход к следующему моменту: астральная религия — *Уран*. Сабезизм, религия доисторического человечества.

## В

*Вторая эпоха.* Реальный принцип = В делает себя доступным, преодолемым для более высокого, превращается в материю (мать) последнего (женщину): момент *Урании* и первого появления более высокой потенции — *Диониса*. *Персы, вавилоняне, аравитяне.*

## С

*Третья эпоха.* Действительная борьба, сама в свою очередь проходящая через несколько моментов.

## АА

*Первый момент.* Реальный принцип по-прежнему полностью сохраняет более высокий в подчинении, не давая ему участвовать в бытии — образ раба, в котором является более высокая потенция — *Геракл* (Мелькарт) *финикийцев*. Противостоящий ему бог — отец *Кронос*.

## ВВ

*Второй момент.* Вторичное смягчение — превращение Кроноса в женщину — *Кибела* (Мать богов). *Фригийское племя.*

## СС

*Третий момент.* Действительное преодоление. Постепенное выступание третьей потенции (в том отношении, в каком первая преодолевается). Полные мифологии, однако вновь с тройным различием.

1) Реальный принцип все еще борется за свое существование как Тифон: *египетская* мифология. Три потенции: *Тифон, Осирис, Гор* (Гор как дитя — Исида).

2) Реальный принцип всецело вне борьбы (покорен), но единство не восстановлено, последнее, скорее, только идеально положено, в действительности имеет место бытие потенций совершенно вне друг друга: *индийская* мифология — *Брама = В, Шива = второй, Вишну = третьей* потенции.

3) Восстановление единства, причем возвратившийся в свое латентное состояние реальный принцип сохранен как *основа* религиозного сознания, второй осуществлен в преодоленном первом, оба вместе полагают *третий* как конец всего процесса: *греческая* мифология.

а) *Экзотерическая* сторона

*Материальные* (вызванные, лишь попутно возникающие) боги произошли от растворения реального принципа: *мир богов* обыденного сознания.....

463

*Девятнадцатая лекция*

Переход к *мистериям*: положение Деметры в момент ее грядущего умиротворения (причем общее замечание относительно женских божеств). Как (представленное в Деметре) сознание доходит до этого пункта, отделяясь от реального бога (Персефона, значение ее похищения). Умиротворение печального и рассерженного этим отделением сознания (Деметры) — *основа* мистерий. Замечания касательно общепринятых

толкований, в особенности касательно Деметры как богини земледелия и значения Персефоны. Переход к более детальному объяснению содержания мистерий с помощью вопроса об отношении Диониса к мистериям. Рассуждения по поводу а) специфического воздействия Диониса (=второй потенции) на сознание и ступеней этого воздействия (Сабазии. Фаллаггии. Отношение эллинов как таковых к последним); б) противоположности между Дионисом и Орфеем и параллельной противоположности между Орфеем и Гомером (отношение Гомера к эллинству вообще); в) недопустимости смешивать орфические таинства с вакхическими. Заключительное замечание насчет вакхических церемоний. Спутники Вакха — сатиры, Силен, Пан..... 496

### *Двадцатая лекция*

Изложение подлинного содержания мистерий, поскольку они были событиями. Какую внутреннюю выгоду имели посвященные от происходившего в мистериях (освобождение от необходимости мифологического процесса). Доказательства утверждения касательно действительно ощущавшегося в посвящении блаженства (иные воззрения)..... 532

### *Двадцать первая лекция*

Объяснение мистерий, поскольку они были (сообщавшимся, впрочем, сценически) *учением*, содержание которого составляли причиняющие боги (царство чистых потенций). Как мыслились эти причиняющие боги: а) в нерасторжимом сцеплении, в) как формы одного и того же бога — тройной Дионис. Историческое подтверждение этого содержания мистерий. Имя и предикаты первого Диониса, Загрея. Его отношение ко второму Дионису. Доказательство различия третьего Диониса-Иакха. Краткое рассмотрение кри-

тического вопроса, касающегося истории разрывания Диониса. Отношение Иакха к Деметре и ее действительное умиротворение в мистериях. Подтверждение этого. Положение отныне умиротворенной Деметры (= представителя успокоившегося мифологического сознания), ее *παρέρια* со вторым Дионисом. *Κορα* и ее значение (смещение Персефоны и Кору у новых исследователей). Отсюда вытекает следующая расширенная схема (продолжение вышеозначенной):\*

### б) Эзотерическая сторона

*Причиняющие* потенции как подлинный смысл, тайна всего процесса: *мистериальное учение*, содержание которого составляет *единый*, но не абстрактный, а проходящий через три потенции, бог, который

аа) как реальный, однако второй потенцией (Дионисом) покоренный сам становится равным Дионису — *Дионис первой потенции* (старейший), Загрей = Дионис прошлого — *из* которого, —

bb) в своем осуществлении, как победитель первой потенции, есть *Дионис второй потенции*, Вахк = Дионис настоящего — *посредством* которого, —

сс) как положенный обоими (собственно должный быть) *есть Дионис третьей потенции*, Иакх = Дионис будущего, — *в* котором все боги.

Этим трем божествам как их общее сознание соответствует Деметра.....

552

### *Двадцать вторая лекция*

Общее рассуждение относительно способа познания в мистериях. В какой мере к мистериям относилось также и представление страданий (одухотворяющегося в процессе)

\* Эта схема философии мифологии исходит от самого автора и использовалась здесь. (Примеч. К. Ф. А. Шеллинга.)

бога, и как последнее в действительности имело место или как таковое, или в измененной форме (как страдания человека). Необходимое удержание исторического (неабстрактного) характера мистерий. Рассмотрение вопроса, в чем состояла (абсолютная) тайна мистерий и как было возможным их совместное существование с публичной верой в богов .... 587

*Двадцать третья лекция*

Как (невысказанное) предвидение предстоящего в будущем исчезновения мира богов — тайна мистерий — объясняет своеобразие эллинского характера и эллинского искусства. Косвенное доказательство правильности данного взгляда касательно тайны мистерий, заключающейся в том, что причиняющие боги мыслились как последовательные властители мира; последнее явствует: а) из идеи Ἄνακτες, б) из имен трех Anaces у Цицерона, в) из представления об Иакхе как подрастающем властителе, д) из одного места «Антигоны». В какой мере можно предположить, что будущая религия мыслилась как *всеобщая*, вновь объединяющая разобщенное человечество. Дальнейшие соображения насчет мистерий вообще, насчет отношения Малых мистерий к Великим (разъяснение названий *initia* и *τελεταί*), насчет естественности их возникновения. Переход к (специальной) философии откровения..... 610

Примечания..... 633



**Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. Т. 1.** — СПб.: Наука, 2000 — 699 с. (Сер. «Слово о сущем»).

ISBN 5-02-026777-5 (Т. 1)

ISBN 5-02-026776-7

Первый перевод книги Ф. В. Й. Шеллинга «Философия откровения» представляет собой кульминационную часть позднего учения великого немецкого философа. Извлечению на свет этой почти забытой работы мы обязаны интересу, проявляемому современным сознанием к религии, стремлению не только восстановить, но и заново переосмыслить, казалось бы, навсегда утраченные ценности.

Предназначается в первую очередь философам, религиоведам, культурологам, а также всем, живущим жизнью духа.

**Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг**  
**«ФИЛОСОФИЯ ОТКРОВЕНИЯ»**  
**Том 1**

*Утверждено к печати Редакцией серии «Слово о сущем»*

Редактор издательства *Л. В. Арсеньева*

Художник *Л. А. Яценко*

Технический редактор *И. М. Кашеварова*

Корректоры *Ю. Б. Григорьева, И. А. Крайнева,*  
*А. Х. Салтанаева, Н.А. Тюрина и Е. В. Шестакова*

Компьютерная верстка *А. В. Моисеева*

Лицензия № 020297 от 23 июня 1997 г. Сдано в набор 20.04.2000. Подписано к печати 26.10.2000. Формат 70x100<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага офсетная. Гарнитура таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 28.7. Уч.-изд. л. 31.8. Тираж 2000.

Тип. зак. №3535. С 231

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская лин., 1  
Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, 9 лин., 12