



# АРТУР ШОПЕНГАУЭР

ТРИ ГЛАВНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

*Час ребенка длиннее, чем день старика*

## МИР КАК ВОЛЯ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ

*Если хочешь подчинить себе все, подчини себя разуму*

## АФОРИЗМЫ ЖИТЕЙСКОЙ МУДРОСТИ

*Судьба тасует карты, а мы играем*

## ЭРИСТИКА, ИЛИ ИСКУССТВО ПОБЕЖДАТЬ В СПОРАХ

3 главных произведения. Библиотека избранных сочинений

Артур Шопенгауэр

**Мир как воля и представление.  
Афоризмы житейской  
мудрости. Эристика, или  
Искусство побеждать в спорах**

«ЭКСМО»

1818-1860

УДК 1(091)(430)  
ББК 87.3(4Гем)

## **Шопенгауэр А.**

Мир как воля и представление. Афоризмы житейской мудрости. Эристика, или Искусство побеждать в спорах / А. Шопенгауэр — «Эксмо», 1818-1860 — (3 главных произведения. Библиотека избранных сочинений)

ISBN 978-5-04-173164-9

Артур Шопенгауэр — немецкий философ-иррационалист, яркий представитель постклассической философии XIX века. Учение Шопенгауэра часто называют «пессимистической философией». Считал человеческую жизнь бессмысленной, а существующий мир — «наихудшим из возможных миров». Мир по Шопенгауэру — это «арена, усыпанная угольями», через которую человеку предстоит пройти. Движущая сила всего — воля к жизни, порождающая желания. Но даже если желания удовлетворены, человек не способен испытывать счастье, вместо этого его ждут пресыщение и скука, а затем новые желания и страдания. В настоящем издании собраны самые значимые и популярные труды философа: «Мир как воля и представление», «Афоризмы житейской мудрости» и «Эристика, или Искусство побеждать в спорах». Философские трактаты как нельзя лучше отражают философскую позицию автора и дарят читателю возможность оценить творческое наследие Шопенгауэра. В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

УДК 1(091)(430)  
ББК 87.3(4Гем)

ISBN 978-5-04-173164-9

© Шопенгауэр А., 1818-1860

© Эксмо, 1818-1860

## Содержание

Вопросы, на которые дает ответ эта книга	8
Артур Шопенгауэр: пессимизм и воля	9
Мир как воля и представление	10
Книга первая	10
Предисловие к первому изданию	10
Первое размышление: представление, подчиненное закону основания: объект опыта и науки	14
§ 1	14
§ 2	15
§ 3	16
§ 4	17
§ 5	21
§ 6	24
§ 7	28
Конец ознакомительного фрагмента.	35

**Артур Шопенгауэр**  
**Мир как воля и представление**  
**Афоризмы житейской мудрости**  
**Эристика, или Искусство**  
**побеждать в спорах**

© ИП Сирота Э. Л. Текст и оформление, 2017

© Оформление. ООО «Издательство «Эксмо», 2022



*Артур Шопенгауэр 1788–1860*

## **Вопросы, на которые дает ответ эта книга**

### **КАК МЫ ВОСПРИНИМАЕМ МИР?**

«Мир есть мое представление»: истина, которая имеет силу для каждого живого и познающего существа, хотя только человек может возводить ее до рефлексивно-абстрактного сознания. Стр. 19.

### **ЧТО ЕСТЬ ВОЛЯ?**

До сих пор понятие воли подводили под понятие силы, я же поступаю как раз наоборот и каждую силу в природе хочу понять как волю. Стр. 176.

### **В ЧЕМ ГЛАВНОЕ РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ ЖИВОТНЫМИ И ЧЕЛОВЕКОМ?**

Только один класс представлений – понятия – на земле составляют достояние одного лишь человека, и его способность к ним, отличающая его от всех животных, искони называется разумом. Стр. 25.

### **КОГДА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПОЛЕЗНА, А КОГДА ВРЕДНА?**

Мускулы крепнут, когда ими много пользуются, – нервы, напротив, слабеют при этом. Поэтому упражняйте свои мускулы всякой посильной для них работой, нервы же оберегайте от всякого напряжения. Стр. 433.

### **ОТНОШЕНИЯ В ОБЩЕСТВЕ. КАК ОНИ СКЛАДЫВАЮТСЯ?**

Всякое общество предполагает обоюдное приспособление и уступки; по этой причине чем оно больше, тем оно становится безличнее. Всецело быть самим собой человек может лишь до тех пор, пока он один; ибо лишь в одиночестве бываем мы свободны. Стр. 401.

### **ЧЕСТЬ. ЧТО ЭТО ТАКОЕ?**

Честь – это, объективно, мнение других о нашем достоинстве, а субъективно – наш страх перед этим мнением. Стр. 321.

### **В ЧЕМ РАЗНИЦА МЕЖДУ ГЛУЦОМ И МУДРЫМ ЧЕЛОВЕКОМ?**

Глупец гонится за наслаждениями жизни и приходит к разочарованию; мудрый старается избежать бед. Стр. 383.

### **ИЗ ЧЕГО СКЛАДЫВАЕТСЯ «ЖИТЕЙСКАЯ МУДРОСТЬ»?**

Важный пункт житейской мудрости состоит в правильном распределении нашего внимания между настоящим и будущим, чтобы ни одно из них не вредило другому. Стр. 394.

### **КАКОВЫ ГЛАВНЫЕ УСЛОВИЯ БЛАГОПОЛУЧИЯ?**

Для нашего благополучия самое существенное – здоровье, а затем средства к существованию, то есть жизнь, свободная от забот. Почести, блеск, ранг, слава не могут ни конкурировать с этими сущностными благами, ни заменить их. Стр. 311.

### **ЕСТЬ ЛИ ПРАВИЛА У СЧАСТЬЯ?**

Всякое счастье основано на отношении между нашими притязаниями и тем, чего мы достигаем. Стр. 146.

### **КТО ПОБЕЖДАЕТ В ДИСКУССИЯХ?**

Одержит победу в споре всегда тот, кто от природы одарен остроумием и быстрой смекалкой, а не тот, кто отлично выучил правила диалектики. Стр. 549.

## Артур Шопенгауэр: пессимизм и воля

В XIX веке в философии Европы, сотрясаемой войнами и революциями, утверждались мотивы иррационализма – концепции, отвергавшей возможность разумного, рационального постижения мира. В условиях социального и духовного кризиса люди закономерно начинали сомневаться в силе рассудка и логики (может ли человек, наделенный светлой силой разума, превращать в хаос мир вокруг себя?). И на первый план выходят философские системы, предлагавшие познавать окружающее при помощи интуиции, веры, откровения.

В истории иррационализма XIX столетия видное место занимает философия Артура Шопенгауэра (1788–1860) – мизантропа и индивидуалиста, высказывавшего уверенность, что мы, люди, имеем несчастье жить в наилучшем из возможных миров. «Философом пессимизма» прозвали его впоследствии, не отрицая, впрочем, огромного влияния идей Шопенгауэра не только на мировую философию, но и на искусство и науку. Произведениям немецкого мыслителя отдавали должное Лев Толстой, называвший Шопенгауэра «гениальнейшим из людей», и Фридрих Ницше, Альберт Эйнштейн и Рихард Вагнер, Карл Юнг и Хорхе Луис Борхес.

А сегодня знакомство с обширным наследием Артура Шопенгауэра предстоит вам! В предлагаемом издании – несколько наиболее значимых его работ. К ним, безусловно, относится «Мир как воля и представление» (здесь представлены книги 1 и 2). Философ дополнял, углублял, дорабатывал свое произведение практически всю жизнь. Что движет миром? – спрашивает он читателя и отвечает: воля. То, что проявляется в борьбе за существование, в конфликтах, войнах и духовном поиске, в сомнениях и желаниях каждого из нас. Пытаться упорядочить хаос при помощи разума и логики бесполезно. Так можно ли уменьшить страдание, сделать человека чуть более счастливым, несмотря на одержимость Волей? Да, отвечает Шопенгауэр, можно. В первую очередь следует учиться отрешению от страстей и желаний: не зря немецкий мыслитель интересовался буддизмом... Хорошим способом будет творчество – не продуманное и запланированное, а основанное на прозрении, инстинкте, ассоциации.

Эти идеи получили развитие и в другом известном произведении – «Афоризмы житейской мудрости», в котором философ также раскрывает свою точку зрения относительно жизни в обществе, воспитания, взаимоотношения полов... И, наконец, завершает подборку «Эристика, или искусство побеждать в спорах» – Шопенгауэр заботится не только о том, чтобы представить читателю свою точку зрения, но и считает необходимым научить его защищать собственную.

Так насколько справедливо мнение об Артуре Шопенгауэре как о воинствующем индивидуалисте и едва ли не человеконенавистнике? Возможно, он просто считал своим долгом подсказать другим путь к самосовершенствованию – так, как умел и как считал нужным. Ведь, как сказал он однажды, «даже Сократ, мудрейший из людей, нуждался в предостерегающем демоне...»

# Мир как воля и представление

## Книга первая О мире как представлении<sup>1</sup>

### Предисловие к первому изданию

Я хочу объяснить здесь, как следует читать эту книгу, для того чтобы она была возможно лучше понята. То, что она должна сообщить, заключается в одной единственной мысли. И тем не менее, несмотря на все свои усилия, я не мог найти для ее изложения более короткого пути, чем вся эта книга.

Я считаю эту мысль тем, что очень долго было предметом исканий под именем философии, что именно поэтому людьми исторически образованными было признано столь же невозможно найти, как и философский камень, хотя уже Плиний сказал им: «Сколь многое считают невозможным, пока оно не осуществится».

Смотря по тому, с какой из различных сторон рассматривать эту единую мысль, она оказывается и тем, что называли метафизикой, и тем, что называли этикой, и тем, что называли эстетикой. И, конечно, она должна «быть всем этим», если только она действительно есть то, за что я ее выдаю.

*Система мыслей* должна постоянно иметь связь *архитектоническую*, то есть такую, где одна часть всегда поддерживает другую, но не поддерживается ею, где краеугольный камень поддерживает, наконец, все части, сам не поддерживаемый ими, и где вершина поддерживается сама, не поддерживая ничего. Наоборот, *одна-единственная мысль*, как бы ни был значителен ее объем, должна сохранить совершенное единство. Если, тем не менее, в целях передачи она допускает разделение на части, то связь этих частей все-таки должна быть *органической*, то есть такой, где каждая часть настолько же поддерживает целое, насколько она сама поддерживается им, где ни одна не первая и не последняя, где вся мысль от каждой части выигрывает в ясности и даже самая малая часть не может быть вполне понята, если заранее не понято целое. Между тем книга должна иметь первую и последнюю строку, и потому в этом отношении она всегда остается очень непохожей на организм, как бы ни походило на него ее содержание: между формой и материей здесь, таким образом, будет противоречие.

Отсюда ясно, что при таких условиях для проникновения в изложенную мысль нет иного пути, как прочесть эту книгу два раза, и притом в первый раз с большим терпением, которое можно почерпнуть только из благосклонного доверия, что начало почти так же предполагает конец, как конец – начало, и каждая предыдущая часть почти так же предполагает последующую, как последующая – первую. Я говорю «почти», ибо вполне так дело не обстоит, но честно и добросовестно сделано все возможное для того, чтобы сначала изложить то, что менее всего объясняется лишь из последующего, как и вообще сделано все, что может способствовать предельной отчетливости и внятности. До известной степени это могло бы и удалиться, если бы читатель во время чтения думал только о сказанном в каждом отдельном месте, а не думал (что очень естественно) и о возможных оттуда выводах, благодаря чему, кроме множества действительно существующих противоречий мнениям современности и, вероятно, самого читателя, приходят еще много других, предвзятых и воображаемых.

---

<sup>1</sup> Книга первая из труда «Мир как воля и представление» (Die Welt als Wille und Vorstellung), пер. с нем. Ю. И. Айхенвальда.

В результате возникает страстное неодобрение там, где пока есть только неверное понимание, тем менее признаваемое, однако, в качестве такового, что обретенная с трудом ясность слога и точность выражения хотя и не оставляют сомнений в непосредственном смысле сказанного, но не могут одновременно обозначить и его отношений ко всему остальному. Поэтому, как я уже сказал, первое чтение требует терпения, почерпнутого из доверия к тому, что во второй раз многое или всё покажется совершенно в ином свете. Кроме того, серьезная забота о полной и даже легкой понятности при очень трудном предмете должна служить извинением, если кое-где встретится повторение. Уже самый строй целого – органический, а не похожий на звенья цепи – заставлял иной раз касаться одного и того же места дважды. Именно этот строй, а также очень тесная взаимосвязь всех частей не позволили мне провести столь ценное мною разделение на главы и параграфы и принудили меня ограничиться четырьмя главными разделами – как бы четырьмя точками зрения на одну мысль. Однако в каждой из этих четырех книг надо особенно остерегаться, чтобы из-за обсуждаемых по необходимости деталей не потерять из виду главной мысли, к которой они принадлежат, и последовательного хода всего изложения. Вот первое и, подобно следующим, неизбежное требование, предъявляемое неблагоприятному читателю (неблагоклонному к философу, потому что читатель сам – философ).

Второе требование состоит в том, чтобы до этой книги было прочитано введение к ней, хотя оно и не находится в ней самой, а появилось пятью годами раньше, под заглавием «О четверояком корне закона достаточного основания. Философский трактат». Без знакомства с этим введением и пропедевтикой<sup>2</sup> решительно невозможно правильно понять настоящее сочинение, и содержание названного трактата настолько предполагается здесь повсюду, как если бы он находился в самой книге. Впрочем, если бы он не появился раньше ее на несколько лет, он не открывал бы моего главного произведения в качестве вступления, а был бы органически введен в его первую книгу, которая теперь, поскольку в ней отсутствует сказанное в трактате, являет известное несовершенство уже этим пробелом и постоянно должна восполнять его ссылками на упомянутый трактат. Однако списывать у самого себя или кропотливо пересказывать еще раз уже высказанное однажды мне было бы столь противно, что я предпочел этот путь, несмотря даже на то, что теперь я мог бы лучше изложить содержание своего раннего трактата и очистить его от некоторых понятий, вытекающих из моего тогдашнего чрезмерного увлечения кантовской философией, каковы, например, категории, внешнее и внутреннее чувство и так далее. Впрочем, и там эти понятия находятся еще только потому, что я до тех пор, собственно, никогда не погружался глубоко в работу над ними. Поэтому они играют побочную роль и совсем не касаются главного предмета, так что исправление таких мест в упомянутом трактате совершится в мыслях читателя само собой благодаря знакомству с «Миром как волей и представлением». Но только в том случае, если из моего трактата «О четверояком корне» будет вполне понятно, что такое закон основания и что он означает, на что распространяется и на что не распространяется его сила; если будет понято, что этот закон не существует прежде всех вещей и что весь мир не является лишь вследствие и в силу него, словно его королларий<sup>3</sup>, и что, наоборот, закон основания не более, чем форма, в которой всюду узнается постоянно обусловленный субъектом объект, какого бы рода он ни был, поскольку субъект служит познающим индивидом, – только в этом случае можно будет приступить к впервые испробованному здесь методу философствования, совершенно отличному от всех существовавших доселе.

То же самое отвращение к буквальному списыванию у самого себя или же пересказу прежнего другими и худшими словами – ибо лучшие я сам у себя предвосхитил, – обусловило и другой пробел в первой книге этого произведения, а именно, я опустил все то, что сказано в первой главе моего трактата «О зрении и цвете» и что иначе дословно было бы приведено

---

<sup>2</sup> Пропедевтика – предварительное обучение, вводный курс. – *Здесь и далее прим. ред., если не указано иное.*

<sup>3</sup> Здесь – необходимое, само собой разумеющееся следствие чего-либо.

здесь. Следовательно, здесь предполагается также знакомство и с этим прежним небольшим сочинением.

Наконец, третье требование к читателю могло бы даже безмолвно подразумеваться само собою, ибо это не что иное, как знакомство с самым важным явлением, какое только знает философия в течение двух тысячелетий и которое так близко к нам: я имею в виду главные произведения Канта<sup>4</sup>. Влияние, оказываемое ими на ум того, кто их действительно воспринимает, можно сравнить, как это уже и делали, со снятием катаракты у больного. И если продолжить это сравнение, то мой замысел надо охарактеризовать так: я хотел вручить очки тем, для кого названная операция была удачна, так что сама она составляет необходимое условие для пользования ими. Хотя поэтому исходным моим пунктом и служит всецело то, что высказал великий Кант, но именно серьезное изучение его творений позволило мне найти в них значительные ошибки, которые я должен был вычленивать и отвергнуть, для того чтобы очищенное от них его учение могло служить мне основой и опорой во всей своей истине и красоте. Но чтобы не прерывать и не запутывать своего изложения частной полемикой против Канта, я вынес ее в специальное приложение<sup>5</sup>. И насколько, согласно сказанному, моя книга предполагает знакомство с философией Канта, настолько же требует она знакомства и с этим приложением. Поэтому можно было бы посоветовать прочесть сначала приложение, тем более что по своему содержанию оно тесно примыкает именно к первому отделу настоящего труда. С другой стороны, по самому существу предмета нельзя было избежать и того, чтобы и приложение подчас не ссылалось на само произведение. Отсюда следует только то, что и приложение, как и главная часть книги, должны быть прочитаны дважды.

Таким образом, философия Канта – единственное знакомство с которой предполагается в настоящем изложении. Но если, кроме того, читатель провел еще некоторое время в школе божественного Платона<sup>6</sup>, то он тем лучше будет подготовлен и восприимчив к моей речи. А если он испытал еще благодетельное воздействие Вед<sup>7</sup>, доступ к которым, открытый Упанишадами<sup>8</sup>, является в моих глазах величайшим преимуществом, каким отмечено наше юное еще столетие<sup>9</sup> сравнительно с предыдущими, – ибо я убежден, что влияние санскритской литературы будет не менее глубоко, чем в XV веке было возрождение греческой, – если, говорю я, читатель сподобился еще посвящения в древнюю индийскую мудрость и чутко воспринял ее, то он наилучшим образом подготовлен слушать все то, что я поведаю ему. Для него оно не будет тогда звучать чуждо или враждебно, как для многих других; ибо, если бы это не казалось слишком горделивым, я сказал бы, что каждое из отдельных и отрывочных изречений, составляющих Упанишады, можно вывести как следствие из излагаемой мною мысли, но не наоборот – саму ее найти в них нельзя.

Однако большинство читателей уже потеряло терпение, и у них вырывается, наконец, упрек, от которого они так долго и с трудом удерживались: как смею я предлагать публике книгу, выдвигая условия и требования, из которых первые два высокомерны и нескромны, и это в то время, когда всеобщее богатство самобытных идей столь велико, что в одной Германии они, благодаря книгопечатанию, ежегодно становятся общим достоянием в количестве трех тысяч содержательных, оригинальных и совершенно незаменимых произведений и, сверх того, бесчисленных периодических журналов и даже ежедневных газет; в то время, когда нет ни малейшего недостатка в своеобразных и глубоких философах, когда, напротив, в одной Герма-

---

<sup>4</sup> «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788) и «Критика способности суждения» (1790).

<sup>5</sup> В настоящее издание не вошло.

<sup>6</sup> Платон (428/427–348/347 гг. до н. э.) – древнегреческий философ, ученик Сократа, учитель Аристотеля.

<sup>7</sup> Веды – памятники древнеиндийской литературы (конец второго – начало первого тысячелетия до н. э.).

<sup>8</sup> Упанишады – заключительная часть вед, основа всех религиозных и философских систем Индии.

<sup>9</sup> XIX век.

нии их одновременно процветает больше, чем могут предъявить несколько столетий подряд? Как же, спрашивает разгневанный читатель, исчерпать все это, если к каждой книге приступать с такой подготовкой?

Я решительно ничего не могу возразить против этих упреков и надеюсь лишь на некоторую благодарность со стороны таких читателей за то, что я заблаговременно предупредил их не терять и часа над книгой, чтение которой не может быть плодотворно, если не выполнены выставленные требования, и которую поэтому лучше оставить совсем. К тому же можно смело поручиться, что она вообще не понравилась бы им, что она всегда будет служить *только для немногих людей* и поэтому должна спокойно и скромно дожидаться тех немногих, чье необычное мышление найдет ее для себя желанной. Ибо, даже оставляя в стороне подготовку и напряжение, которых она требует от своего читателя, кто же из образованных людей нашего времени, **когда наука приблизилась к той прекрасной точке, где парадокс совершенно отождествляется с ложью, кто же решится почти на каждой странице встречать мысли, прямо противоречащие тому, что он раз и навсегда признал окончательной истиной?** И затем, как неприятно разочарованы были бы иные лица, не найдя здесь и речи о том, чего именно здесь, по их крайнему убеждению, и следовало бы искать, ибо образ их спекулятивного мышления совпадает с умозрением одного еще здравствующего великого философа<sup>10</sup>, который написал поистине трогательные книги и имеет только одну маленькую слабость: все то, что он выучил и одобрил до пятнадцатого года своей жизни, он считает врожденными основными идеями человеческого духа. Кто бы вытерпел все это? И поэтому я опять советую отложить книгу в сторону. Но я боюсь, что и этим не отделаюсь. Читатель, дошедший до предисловия, которое его отвергает, купил книгу за наличные деньги, и он спрашивает, как ему возместить убыток. Мое последнее средство защиты – это напомнить ему, что он властен, и не читая книги, сделать из нее то или другое употребление. Она, как и многие другие, может заполнить пустое место в его библиотеке, где, аккуратно переплетенная, несомненно, будет иметь красивый вид. Или он может положить ее на туалетный или чайный столик своей ученой приятельницы. Или, наконец, – это самое лучшее, и я ему особенно это советую – он может написать на нее рецензию.

\* \* \*

А теперь, позволив себе шутку, для которой в нашей сплошь двусмысленной жизни едва ли может быть слишком серьезна какая бы то ни была страница, **я с глубокой серьезностью посылаю в мир свою книгу в уповании, что рано или поздно она дойдет до тех, кому единственно и предназначалась.** И я спокойно покоряюсь тому, что и ее в полной мере постигнет та же участь, которая в каждом познании, и тем более в самом важном, всегда выпадала на долю истины: ей суждено лишь краткое победное торжество между двумя долгими промежутками времени, когда ее отвергают как парадокс и когда ею пренебрегают как тривиальностью. И первый удел обыкновенно разделяет с ней ее зачинатель. **Но жизнь коротка, а истина влияет далеко и живет долго: будем говорить истину.**

*Дрезден, август 1818 г.*

---

<sup>10</sup> Намек на Фридриха Якоби (1743–1819), немецкого философа, твердого приверженца теизма и противника философии Канта.

## Первое размышление: представление, подчиненное закону основания: объект опыта и науки

*Расстанься с детством, друг, пробудись!*  
*Жан-Жак Руссо*

### § 1

«Мир есть мое представление»: вот истина, которая имеет силу для каждого живого и познающего существа, хотя только человек может возводить ее до рефлексивно-абстрактного<sup>11</sup> сознания; и если он действительно это делает, то у него зарождается философский взгляд на вещи. Для него становится тогда ясным и несомненным, что он не знает ни солнца, ни земли, а знает только глаз, который видит солнце, руку, которая осязает землю; что окружающий его мир существует лишь как представление, то есть исключительно по отношению к другому, к представляющему, каковым является сам человек. Если какая-нибудь истина может быть высказана *a priori*, то именно эта, ибо она – выражение той формы всякого возможного и мыслимого опыта, которая имеет более всеобщий характер, чем все другие, чем время, пространство и причинность: ведь все они уже предполагают ее, и если каждая из этих форм, в которых мы признали отдельные виды закона основания, имеет значение лишь для отдельного класса представлений, то, наоборот, распадение на объект и субъект служит общей формой для всех этих классов, той формой, в которой одной вообще только возможно и мыслимо всякое представление, какого бы рода оно ни было, – абстрактное или интуитивное, чистое или эмпирическое. Итак, нет истины более несомненной, более независимой от всех других, менее нуждающейся в доказательстве, чем та, что всё существующее для познания, то есть весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, созерцанием для созерцающего, короче говоря представлением. Естественно, это относится и к настоящему, и ко всякому прошлому, и ко всякому будущему, относится и к самому отдаленному, и к близкому: ибо это распространяется на само время и пространство, в которых только и находятся все эти различия. Все, что принадлежит и может принадлежать миру, неизбежно отмечено печатью этой обусловленности субъектом и существует только для субъекта. **Мир есть представление.**

Новизной эта истина не отличается. Она содержалась уже в скептических размышлениях, из которых исходил Декарт<sup>12</sup>. Но первым решительно высказал ее Беркли<sup>13</sup>: он приобрел этим бессмертную заслугу перед философией, хотя остальное в его учениях и несостоятельно. Первой ошибкой Канта было опущение этого тезиса. Наоборот, как рано эта основная истина была познана мудрецами Индии, сделавшись фундаментальным положением философии Вед, приписываемой Вьясе<sup>14</sup>, – об этом свидетельствует У. Джонс<sup>15</sup> в последнем своем трактате «О философии азиатов»: «Основной догмат школы Веданта<sup>16</sup> состоял не в отрицании существования материи, то есть плотности, непроницаемости и протяженности (их отрицать было бы

---

<sup>11</sup> Рефлексивно-абстрактного. Здесь – способного познавать самого себя.

<sup>12</sup> Рене Декарт (1596–1650) – французский философ, математик, механик, физик и физиолог, создатель аналитической геометрии и современной алгебраической символики.

<sup>13</sup> Джордж Беркли (1685–1753) – английский философ, епископ. Сформулировал и развивал идею разделения бытия на объекты (наблюдаемые явления) и субъекты (наблюдателей).

<sup>14</sup> Вьяса – древнеиндийский мудрец, считающийся составителем и, возможно, автором Вед и других древних индийских текстов.

<sup>15</sup> Сэр Уильям Джонс (1746–1794) – британский филолог, востоковед, переводчик.

<sup>16</sup> Веданта – одно из ортодоксальных направлений индуизма.

безумием), а в исправлении обычного понятия о ней и в утверждении, что она не существует независимо от умственного восприятия, что существование и воспринимаемость – понятия обратимые». Эти слова достаточно выражают совмещение эмпирической реальности<sup>17</sup> с трансцендентальной идеальностью<sup>18</sup>.

Таким образом, в этой первой книге мы рассматриваем мир лишь с указанной стороны, лишь поскольку он есть представление. Но что такой взгляд, без ущерба для его правильности, все-таки односторонен и, следовательно, вызван какой-нибудь произвольной абстракцией, – это подсказывает каждому то внутреннее противодействие, с которым он принимает мир только за свое представление; с другой стороны, однако, он никогда не может избавиться от такого допущения. Но односторонность этого взгляда восполняет следующая книга с помощью истины, которая не столь непосредственно достоверна, как служащая здесь нашим исходным пунктом, и к которой могут привести только глубокое исследование, более тщательная абстракция, различение неодинакового и соединение тождественного, – с помощью истины, которая очень серьезна и у всякого должна вызывать если не страх, то раздумье, – истины, что и он также может и должен сказать: «Мир есть моя воля».

Но до тех пор, следовательно, в этой первой книге необходимо пристально рассмотреть ту сторону мира, из которой мы исходим, сторону познаваемости; соответственно этому мы должны без противодействия рассмотреть все существующие объекты, даже собственное тело (я это скоро поясню), только как представление, называя их всего лишь представлением. То, от чего мы здесь абстрагируемся, – позднее это, вероятно, станет несомненным для всех, – есть всегда только воля, которая одна составляет другую грань мира, ибо последний, с одной стороны, всецело есть *представление*, а с другой стороны, всецело есть *воля*. **Реальность же, которая была бы ни тем и ни другим, а объектом в себе<sup>19</sup> (во что, к сожалению, благодаря Канту выродилась и его вещь в себе), это – вымышленная несуразность, и допущение ее представляет собою блуждающий огонек философии.**

## § 2

То, что все познает и никем не познается, это – *субъект*. Он, следовательно, – носитель мира, общее и всегда предполагаемое условие всех явлений, всякого объекта: ибо только для субъекта существует все, что существует. Таким субъектом каждый находит самого себя, но лишь поскольку он познает, а не является объектом познания. Объектом, однако, является уже его тело, и оттого само оно, с этой точки зрения, называется нами представлением. Ибо тело – объект среди объектов и подчинено их законам, хотя оно – непосредственный объект<sup>20</sup>. Как и все объекты созерцания, оно пребывает в формах всякого познания, во времени и пространстве, благодаря которым существует множественность. Субъект же, познающее, никогда не познано, не находится в этих формах: напротив, он сам всегда уже предполагается ими, и таким образом, ему не надлежит ни множественность, ни ее противоположность – единство. Мы никогда не познаем его, между тем как именно он познаёт, где только ни происходит познание.

**Итак, мир как представление – только в этом отношении мы его здесь и рассматриваем – имеет две существенные и неделимые половины. Первая из них – объект:**

---

<sup>17</sup> Эмпирическая реальность – мир явлений как отражение объективной реальности в сознании человека.

<sup>18</sup> Трансцендентальная идеальность – целостность человеческого сознания как единство чувственного восприятия и разума.

<sup>19</sup> Объект в себе (по Шопенгауэру) – уточнение понятия *вещь в себе* (по Канту, см. прим. на с. XXX) с учетом неразрывности связи объекта и субъекта.

<sup>20</sup> Поскольку органическое тело служит исходным пунктом для созерцания всех других объектов, следовательно, опосредствует их, я назвал его непосредственным объектом. – *Прим. авт.*

**его формой служат пространство и время, а через них – множественность. Другая же половина, субъект, лежит вне пространства и времени**, ибо она вполне и нераздельно находится в каждом представляющем существе. Поэтому одно-единственное из них восполняет объектом мир как представление с той же целостностью, что и миллионы имеющихся таких существ; но если бы исчезло и его единственное существо, то не стало бы и мира как представления. Эти половины, таким образом, неразделимы даже для мысли, ибо каждая из них имеет значение и бытие только через другую и для другой, существует и исчезает вместе с нею. Они непосредственно ограничивают одна другую: где начинается объект, кончается субъект. Общность этой границы обнаруживается именно в том, что существенные и поэтому всеобщие формы всякого объекта, каковы время, пространство и причинность, мы можем находить и вполне познавать, и не познавая самого объекта, а исходя из одного субъекта, – то есть, говоря языком Канта, они *a priori* лежат в нашем сознании. Открытие этого составляет главную заслугу Канта, и притом очень большую. Я же сверх того утверждаю, что закон основания – общее выражение для всех этих *a priori* известных нам форм объекта, и потому все, познаваемое нами чисто *a priori*, и есть не что иное, как именно содержание этого закона и вытекающие из него следствия; таким образом, в нем выражено все наше *a priori* достоверного познания. В своем трактате о законе основания<sup>21</sup> я показал, как всякий объект подчиняется этому закону, то есть находится в неизбежном отношении к другим объектам как определяемый – с одной стороны, как определяющий – с другой; это идет так далеко, что все существование всех объектов, поскольку они – объекты, представления и ничего больше, вполне сводится к названному необходимому отношению их друг к другу, только в нем и состоит и потому совсем относительно; об этом скоро будет сказано подробнее. Я показал там далее, что соответственно классам, на которые по своей возможности распадаются объекты, это необходимое отношение, выражаемое законом основания в общем виде, проявляется в разных формах<sup>22</sup>, чем опять подтверждается правильность разделения этих классов. Я постоянно предполагаю здесь, что все сказанное там известно читателю и усвоено им; иначе, если все это не было там сказано, оно непременно нашло бы свое место здесь.

### § 3

Главное различие между всеми нашими представлениями сводится к различию между интуитивным и абстрактным. Последнее образует только один класс представлений – понятия, а они на земле составляют достояние одного лишь человека, и его способность к ним, отличающая его от всех животных, искони называется *разумом*.

Эти абстрактные представления мы рассмотрим потом особо; сначала же будем говорить только об *интуитивном представлении*. Оно объемлет весь мир, или совокупность опыта вместе с условиями его возможности. Как было сказано, очень важным открытием Канта является то, что именно эти условия, эти формы опыта, то есть самое общее в восприятии его, всем его проявлениям одинаково свойственное, – время и пространство – сами по себе, независимо от своего содержания, могут быть предметом не только абстрактного мышления, но и непосредственного созерцания. И такое созерцание не есть полученный из опыта путем повторения образ фантазии, но оно настолько независимо от опыта, что, напротив, последний надо считать зависимым от него, ибо свойства пространства и времени, как их *a priori* познаёт созерцание, имеют для всякого возможного опыта силу законов, сообразно которым он всюду должен происходить. Вот почему я рассматриваю время и пространство, поскольку они созерцаются

---

<sup>21</sup> «О четвероюм корне закона достаточного основания: философский трактат» (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: eine philosophische Abhandlung, 1813).

<sup>22</sup> Причинно-следственная связь физических явлений, примитивные рефлексы у растений, мотивированное поведение животных, связность человеческого мышления.

чистыми и вне содержания, как особый и самостоятельный класс представлений. И как ни важно то открытое Кантом свойство названных всеобщих форм созерцания, что они очевидны сами по себе и независимо от опыта и что они познаваемы во всей своей закономерности, – на чем и основывается математика со своей непогрешимостью, – все же не менее замечательно и то их свойство, что принцип достаточного основания, определяющий опыт в качестве закона причинности и мотивации, и мышление в качестве закона обоснования суждений выступают здесь в совершенно особой форме, которую я назвал *основанием бытия* и которая во времени является последовательностью его моментов, а в пространстве – положением его частей, до бесконечности взаимопределяющих одна другую.

Учитывая совершенную тождественность содержания закона основания, при всем разнообразии его видов, следует понять, как важно для понимания внутренней сущности этого закона познание именно самой простой из его форм как таковой, и этой формой мы признали *время*. Подобно тому, как в нем каждое мгновение существует, лишь уничтожив предыдущее – своего отца, – чтобы столь же быстро погибнуть самому; подобно тому, как прошедшее и будущее (помимо результатов своего содержания) столь же ничтожны, как любое сновидение, а настоящее служит только непротяженной и неустойчивой границей между тем и другим, – так мы увидим эту самую ничтожность и во всех других формах закона основания и поймем, что как время, так и пространство, и как оно, так и все, что есть в нем и во времени, то есть все, что вытекает из причин и мотивов, все имеет только относительное бытие, существует только через другое и для другого, однородного с ним, то есть существующего тоже лишь таким образом. Сущность этого взгляда стара: в нем выражал Гераклит свое сетование на вечный поток вещей; Платон низводил его предмет как нечто, всегда становящееся, но никогда – несущее; Спиноза<sup>23</sup> называл это лишь акциденциями<sup>24</sup> единственно сущей и пребывающей всеединой субстанции; Кант познание таким образом противопоставлял в качестве простого явления вещи в себе; наконец, древняя мудрость индийцев гласит: «это *Майя*<sup>25</sup>, покрывало обмана, застилает глаза смертным и заставляет их видеть мир, о котором нельзя сказать ни что он существует, ни что он не существует; ибо он подобен сновидению, подобен отблеску солнца на песке, который путник издали принимает за воду, или орошенной веревке, которая кажется ему змеей». Эти сравнения повторяются в бесчисленных местах Вед и Пуран<sup>26</sup>. То, что все эти мыслители имели в виду и о чем они говорили, и есть не что иное, как рассматриваемый теперь нами мир как представление, подчиненное закону основания.

#### § 4

Кто познал тот вид закона основания, который проявляется в чистом времени как таковым и на котором зиждется всякий счет и вычисление, тот вместе с этим познал и всю сущность времени. Оно не более, как именно этот вид закона основания, и других свойств не имеет. *Последовательность* форма закона основания во времени; последовательность – вся сущность времени. Кто познал, далее, закон основания, как он господствует в чисто созерцаемом пространстве, тот вместе с этим исчерпал и всю сущность пространства, ибо последнее всецело есть не что иное, как возможность взаимных определений его частей одна другою, называемая *положением*. Подробное рассмотрение последнего и претворение вытекающих отсюда

---

<sup>23</sup> Бенедикт Спиноза (1632–1677) – голландский философ-рационалист и натуралист. Оказал большое влияние на развитие атеизма и материализма.

<sup>24</sup> Акциденция – случайное, несущественное свойство (в противоположность эссенциальному – сущностному, основополагающему свойству).

<sup>25</sup> Майя – в индийской философии – сила, способствующая проявлению реального мира в виде доступных для наблюдения явлений, которые вместе с тем маскируют породившую их реальную первооснову мира, увидеть которую можно только обладая «подлинным знанием».

<sup>26</sup> Пураны – послеведийские древнеиндийские тексты философского, космологического и исторического содержания.

результатов в абстрактные понятия (для более удобного пользования) составляют содержание всей геометрии. Точно так же, кто познал тот вид закона основания, который господствует над содержанием названных форм (времени и пространства), над их воспринимаемостью, то есть материей, другими словами: кто познал закон причинности, – тот вместе с этим познал и все существо материи как таковой, ибо последняя всецело есть не что иное, как причинность, в чем непосредственно убедится всякий, лишь только он вдумается в предмет. **Бытие материи – это ее действие; иного бытия ее нельзя даже и помыслить.** Только действуя, наполняет она пространство, наполняет она время; ее воздействие на непосредственный объект (который сам есть материя) обуславливает собою созерцание, в котором она только и существует; результат воздействия каждого иного материального объекта на другой познается лишь потому, что последний теперь иначе, чем раньше, действует на непосредственный объект, и только в этом названный результат и состоит. Таким образом, причина и действие – в этом вся сущность материи: ее бытие есть ее действие. Поэтому в высшей степени удачно совокупность всего материального названа *действительностью*; это слово гораздо выразительнее, чем *реальность*. То, на что материя действует, опять-таки есть материя: все ее бытие и существо состоят, таким образом, только в закономерном изменении, которое *одна* ее часть производит в *другой*, так что это бытие и существо вполне относительно согласно отношению, имеющему силу только внутри ее же границ, а значит, вполне подобно времени, подобно пространству.

**Но время и пространство, каждое само по себе, наглядно представимы и без материи, материя же без них не представима.** Уже форма, которая от нее не отделима, предполагает *пространство*, а действие материи, в котором состоит все ее бытие, всегда касается какого-нибудь изменения, то есть определения *во времени*. Пространство и время предполагаются материей не просто каждое само по себе, но сущность ее составляет соединение обоих, ибо, как показано, существо ее состоит в действии, в причинности. Все мыслимые бесчисленные явления и состояния могли бы пребывать друг подле друга в бесконечном пространстве, не стесняя друг друга, или могли бы также, не мешая друг другу, следовать одно за другим в бесконечном времени. Тогда вовсе не были бы нужны и даже не применимы необходимое отношение их друг к другу и закон этого отношения, и, следовательно, тогда при всей совместности в пространстве и при всех изменениях во времени, пока каждая из этих обеих форм существовала бы и протекала бы сама по себе и без связи с другою, не было бы еще никакой причинности, а так как последняя составляет подлинную сущность материи, то не было бы и материи. Закон же причинности приобретает свое значение и необходимость только оттого, что существо изменения состоит не в простой смене состояния вообще, а в том, что в одном и том же *месте* пространства теперь есть *одно* состояние, а потом *другое*, и в один и тот же определенный *момент* времени *здесь* есть одно состояние, а *там* другое: только это взаимное ограничение времени и пространства друг другом сообщает закону, по которому должно происходить изменение, силу и вместе с тем необходимость. Таким образом, законом причинности определяется не последовательность состояний в одном только времени, а эта последовательность по отношению к определенному пространству, и не наличие состояний в определенном месте, а их наличие в этом месте и в определенное время. Изменение, то есть смена, наступающая по закону причинности, всегда касается, таким образом, определенной части пространства и определенной части времени *сразу и в связи*. Поэтому причинность объединяет пространство со временем. Но мы нашли, что в действии, то есть в причинности, заключается все существо материи, следовательно, и в ней пространство и время должны быть объединены, то есть она должна сразу носить в себе свойства и времени, и пространства (как бы ни противоборствовали они друг другу) и она должна объединять в себе то, что в каждом из них в отдельности само по себе невозможно, а именно – подвижную текучесть времени и косную, неизменную устойчивость пространства; бесконечную делимость она имеет от обоих. Вот почему, прежде всего, она повлекла за собой *существование*, которого не могло бы быть ни в одном только времени,

не знаем *подле*, ни в одном только пространстве, не знаем *прежде*, *после* или *теперь*. А сосуществование многих состояний и составляет, собственно, сущность действительности, ибо через него лишь и становится возможным *пробывание*, которое познается именно только из смены того, что существует наряду с пребывающим; но, с другой стороны, только благодаря пребывающему в смене последняя получает характер *изменения*, то есть перемены качества и формы, при сохранении субстанции, то есть материи. В одном только пространстве мир был бы косным и неподвижным, без *после*, без *изменений*, без *действия*, а без признака действия нет ведь и представления материи. В одном только времени все было бы текуче: не было бы постоянства, *подле*, не было бы *вместе*, а следовательно, и пребывания: опять-таки не было бы и материи. Только из соединения времени и пространства вырастает материя, то есть возможность сосуществования и потому пребывания, а из нее – возможность постоянства субстанции при смене состояний. Будучи в сущности соединением времени и пространства, материя всецело носит на себе отпечаток обоих. Она свидетельствует о своем происхождении из пространства отчасти формой, которая от нее неотделима, а в особенности (ибо смена принадлежит только времени, существует только в нем, а сама по себе не есть что-либо устойчивое) – своим постоянством (субстанцией), априорная достоверность которого может поэтому всецело выводиться из достоверности пространства<sup>27</sup>. Свое же происхождение из времени она обнаруживает своей качественностью (акциденцией), без которой она никогда не проявляется и которая всегда есть только причинность, действие на другую материю, то есть изменение (временное понятие). Закономерность же этого действия всегда относится сразу к пространству и времени и только потому и имеет значение. Какое состояние должно последовать *в это время на этом месте* – вот определение, на которое только и распространяется законодательная сила причинности. На этом выводе основных определений материи из *a priori* известных нам форм нашего познания основывается то, что некоторые свойства ее мы познаем *a priori*, а именно наполненность пространства, то есть непроницаемость, то есть действительность, затем – протяженность, бесконечную делимость, сохраняемость, то есть неразрушимость, и, наконец, – подвижность; напротив, тяжесть, хотя она и не составляет исключения, надо все-таки причислить к познанию *a posteriori*, хотя Кант в «Метафизических началах естествознания» считает ее познаваемой *a priori*.

**Но как объект вообще существует только для субъекта в качестве его представления, так и каждый особый класс представлений существует только для такого же особого определения в субъекте, которое называют той или другой познавательной способностью.** Субъективный коррелят<sup>28</sup> времени и пространства самих по себе, как наполненных форм, Кант назвал чистой чувственностью; это выражение, поскольку Кант первый проложил здесь путь, может быть сохранено, хотя оно и не совсем удачно, ибо чувственность уже предполагает материю. Субъективным коррелятом материи, или причинности (это одно и то же), является *рассудок*, и более он ничего собой не представляет. Познавать причинность – вот его единственная функция, его исключительная, великая, многообъемлющая способность, имеющая разнообразное применение, но при этом неоспоримо тождественная во всех своих проявлениях.

**Наоборот, всякая причинность, следовательно, всякая материя, а с нею и вся действительность, существует только для рассудка, через рассудок, в рассудке.** Первое, самое простое и постоянное проявление рассудка – это созерцание действительного мира; оно всецело есть познание причины из действия, поэтому всякое созерцание интеллектуально. Его все-таки никогда нельзя было бы достигнуть, если бы известное действие не познавалось бы непосредственно и не служило бы таким образом исходной точкой. Это – действие на живот-

---

<sup>27</sup> А не из познания времени, как думает Кант. – *Прим. авт.*

<sup>28</sup> Коррелят – соотношение, текущая совокупность.

ные тела, которые выступают в силу этого как *непосредственные объекты* субъекта: созерцание всех других объектов совершается через их посредство. Изменения, которые испытывает всякое животное тело, познаются непосредственно, то есть ощущаются, и так как это действие сейчас же относят к его причине, то и возникает созерцание последней как *объекта*. Этот переход к причине не есть умозаключение в абстрактных понятиях; совершается он не посредством рефлексии<sup>29</sup>, не по произволу, а непосредственно, необходимо и правильно. Это способ познания *чистого рассудка*, без которого никогда не было бы созерцания, а оставалось бы только смутное, как у растений, сознание изменений непосредственного объекта, которые без всякого смысла следовали бы друг за другом, если бы только не имели для воли значения в качестве боли или удовольствия. Но как с восходом солнца выступает внешний мир, так рассудок одним ударом, своей *единственной*, простой функцией претворяет смутное, ничего не говорящее ощущение – в созерцание. То, что ощущает глаз, ухо, рука, – это не созерцание, это – простые чувственные данные. Лишь когда рассудок переходит от действия к причине, перед ним как созерцание в пространстве расстилается мир, изменчивый по своему облику, вовеки пребывающий во своей материи, ибо рассудок соединяет пространство и время в представлении *материи*, то есть действительности. **Этот мир как представление, существуя только через рассудок, существует и только для рассудка.** Из данных, доставляемых чувствами, рассудок творит созерцание как из сравнения впечатлений, получаемых от одного и того же объекта различными чувствами, ребенок научается созерцанию, как именно только в этом находится ключ к объяснению многих чувственных феноменов: простого видения двумя глазами, двойного видения при косоглазии или при неодинаковой удаленности предметов, стоящих друг за другом и одновременно воспринимаемых глазом, и всяких иллюзий, которые возникают от внезапной перемены в органах чувств.

То, как учатся видеть дети и подвергшиеся операции слепорожденные; простое видение воспринятого вдвойне, двумя глазами; двойное видение и осязание при перемещении органов чувств из их обычного положения; восприятие объектов прямыми, между тем как их образ в глазу опрокинут; перенесение на внешние предметы цвета, составляющего только внутреннюю функцию<sup>30</sup>, полярное разделение деятельности глаза; наконец, стереоскоп, – все это твердые и неопровержимые доказательства того, что всякое *созерцание* не просто сенсуально, а интеллектуально, то есть является чистым *рассудочным познанием причины из действия*, следовательно, предполагает закон причинности, от познания которого зависит всякое созерцание и потому опыт во всей своей изначальной возможности, а вовсе не наоборот, то есть познание причинного закона не зависит от опыта, как утверждал скептицизм Юма<sup>31</sup>, опровергаемый только этими соображениями. Ибо независимость познания причинности от всякого опыта, то есть его априорность, может быть выведена только из зависимости от него всякого опыта, а это в свою очередь можно сделать, лишь доказав приведенным здесь способом (изложенным в только что упомянутых местах), что познание причинности уже вообще содержится в созерцании, в области которого заключен всякий опыт, то есть что оно всецело априорно в своем отношении к опыту, предполагается им как условие, а не предполагает его, – но этого нельзя доказать тем способом, которым попытался сделать это Кант.

---

<sup>29</sup> Рефлексия – обращение субъектом внимания на самого себя и свою деятельность.

<sup>30</sup> Вслед за И. В. Гёте (в противовес сэру Исааку Ньютону) Шопенгауэр считает воспринимаемые человеком цвета порождением психофизиологических процессов, отрицая их объективную физическую первооснову.

<sup>31</sup> Дэвид Юм (1711–1776) – шотландский философ, экономист и историк; публицист, один из крупнейших деятелей Шотландского Просвещения. Скептицизм – философское направление, выдвигающее сомнение в качестве основного принципа мышления. Основные идеи Юма – первичность опыта в познании и принципиальная невозможность познания объективного мира. Для обозначения скептицизма Юма с конца XIX в. поныне используется термин агностицизм.

## § 5

**Но надо остерегаться великого недоразумения, будто бы ввиду того, что созерцание совершается при посредстве познания причинности, между объектом и субъектом есть отношение причины и действия;** наоборот, такое отношение существует всегда только между непосредственным и опосредованным объектом, то есть всегда только между *объектами*. Именно на этом неверном предположении основывается нелепый спор о реальности внешнего мира, спор, в котором выступают друг против друга догматизм и скептицизм, причем первый выступает то как реализм, то как идеализм. Реализм полагает предмет как причину и переносит ее действие на субъект. Идеализм Фихте<sup>32</sup> считает объект действием субъекта. Но так как – и это надо повторять неустанно – между субъектом и объектом вовсе нет отношения по закону основания, то ни то, ни другое утверждение никогда не могло быть доказано, и скептицизм успешно нападал на них обоих. Ибо как закон причинности уже предшествует в качестве условия созерцанию и опыту, и поэтому его нельзя познать из них (как думал Юм), так объект и субъект уже предшествуют, в качестве первого условия, всякому познанию, следовательно, и вообще закону основания, потому что последний – это только форма всякого объекта, непрменный способ его проявления; объект же всегда предполагает субъект, поэтому между ними обоими не может быть отношения причины и следствия. Моя задача в том и состоит, чтобы представить содержание закона основания как существенную форму всякого объекта, то есть как общий способ всякого объективного бытия и нечто присущее объекту как таковому, но объект как таковой всюду предполагает субъект в качестве своего необходимого коррелята, так что последний всегда остается за пределами действия закона основания. Спор о реальности внешнего мира имеет в своей основе именно это неправильное распространение действия названного закона и на субъект; исходя из этого недоразумения, он никогда не мог понять самого себя. С одной стороны, реалистический догматизм, рассматривая представление как действие объекта, хочет разделить их – представление и объект, – тогда как оба они суть ведь одно и то же; он хочет принять совершенно отличную от представления причину – объект в себе, независимый от субъекта, а это нельзя даже помыслить, ибо объект уже как таковой всегда предполагает субъект и всегда остается поэтому только его представлением. Исходя из того же неправильного предположения, скептицизм в противоположность этому взгляду утверждает, что в представлении мы всегда имеем только действие, а не причину, то есть что мы никогда не познаем *бытия*, а всегда – только *действие* объектов; но последнее, быть может, совсем и не похоже на первое, да и вообще понимается совершенно неверно, ибо закон причинности должен выводиться лишь из опыта, реальность же последнего опять-таки должна покоиться на нем. На это – в поучение обоим – следует заметить, что, во-первых, объект и представление – это одно и то же; во-вторых, *бытие* наглядных предметов – это именно их *действие*, и именно в последнем заключается действительность вещи, а требование бытия объекта вне представления субъекта и бытия действительной вещи отдельно от ее действия вовсе не имеет смысла и является противоречием; поэтому познание способа действия какого-нибудь воспринятого объекта исчерпывает уже и самый этот объект, поскольку он – объект, то есть представление, так как сверх того в нем ничего больше не остается для познания. **В этом смысле мир, созерцаемый в пространстве и времени, проявляющий себя как чистая причинность, совершенно реален;** и он есть безусловно то, за что он себя выдает, а выдает он себя всецело и без остатка за представление, связанное по закону причинности. В этом его эмпирическая реальность. Но с другой стороны, всякая причинность существует только

---

<sup>32</sup> Иоганн Готлиб Фихте (1762–1814) – немецкий философ, один из крупнейших представителей немецкого идеализма XVII – XIX вв. Известен попытками совершенствования философии Канта путем отбрасывания содержащихся в ней элементов материализма.

в рассудке и для рассудка, и, следовательно, весь этот действительный, то есть действующий мир как таковой, всегда обусловлен рассудком и без него – ничто. Однако не только поэтому, но уже и потому, что вообще нельзя без противоречия мыслить ни одного объекта без субъекта, мы должны совершенно отвергнуть такое догматическое понимание реальности внешнего мира, которое видит ее в независимости этого мира от субъекта. Весь мир объектов есть и остается представлением, и именно поэтому он вполне и во веки веков обусловлен субъектом, то есть имеет трансцендентальную идеальность. Но в силу этого он – не обман и не мираж: он выдает себя за то, что он есть в самом деле, – за представление, и даже за ряд представлений, общей связью которых служит закон основания. Как таковой мир понятен здравому рассудку даже в своем внутреннем смысле и говорит с ним на совершенно понятном языке. **Только ум, искаженный мудрствованием, может спорить о его реальности,** и это всегда вызывается неправильным применением закона основания: последний хотя и связывает друг с другом все представления, какого бы класса они ни были, но никогда не связывает их с субъектом или с чем-нибудь таким, что не было бы ни субъектом, ни объектом, а было бы только основанием объекта; самая мысль о такой связи – нелепость, ибо только объекты могут быть основанием, и притом всегда только объектов. Если ближе исследовать происхождение этого вопроса о реальности внешнего мира, то мы найдем, что, кроме указанного неверного применения закона основания к тому, что лежит вне его сферы, присоединяется еще особое смешение его форм, а именно, та форма, которую он имеет только по отношению к понятиям, или абстрактным представлениям, переносится на наглядные представления, реальные объекты, и требуется основание познания от таких объектов, которые могут иметь лишь основание становления. Над абстрактными представлениями, над понятиями, связанными в суждения, закон основания господствует, конечно, в том смысле, что каждое из них свою ценность, свое значение, все свое существование, в данном случае именуемое *истиной*, получает исключительно через отнесения суждения к чему-нибудь вне его, к своей основе познания, к которой, следовательно, надо всегда возвращаться. Наоборот, над реальными объектами, над наглядными представлениями, закон основания господствует как закон не основы *познания*, а основы *становления*, закон причинности; каждый из этих объектов заплатил ему свою дань уже тем, что он *стал*, то есть произошел как действие из причины; требование основы познания не имеет здесь, следовательно, силы и смысла; оно относится к совершенно другому классу объектов. Поэтому наглядный мир, пока мы останавливаемся на нем, не возбуждает в наблюдателе недоверия и сомнений: здесь нет ни заблуждения, ни истины; они удалены в область абстрактного, рефлексии. Здесь же мир открыт для чувств и рассудка, с наивной правдой выдавая себя за то, что он есть, – за наглядное представление, закономерно развивающееся в связи причинности.

Вопрос о реальности внешнего мира, как мы его рассматривали до сих пор, вытекал всегда из блужданий разума, доходившего до непонимания самого себя, и ответить на этот вопрос можно было только разъяснением его содержания. После исследования всего существа закона основания, отношения между объектом и субъектом и истинных свойств чувственного созерцания, указанный вопрос должен был отпасть сам собою, ибо в нем не осталось больше никакого смысла. Но кроме названного, чисто умозрительного происхождения он имеет и совершенно иной, собственно эмпирический источник, хотя и здесь он все еще ставится в спекулятивных целях. В последнем значении смысл его гораздо понятнее, чем в первом. Он состоит в следующем: мы видим сны – не сон ли вся наша жизнь? Или, определеннее: есть ли верное мерило для различения между сновидениями и действительностью, между грезами и реальными объектами? Указание на меньшую живость и ясность грезящего созерцания сравнительно с реальным не заслуживает никакого внимания, ибо никто еще не сопоставлял их непосредственно друг с другом для такого сравнения, а можно было сравнивать только *воспоминание* сна с настоящей действительностью. Кант решает вопрос таким образом: «Взаимная связь представлений по закону причинности отличает жизнь от сновидения». Но ведь и во сне

все единичное тоже связано по закону основания во всех его формах, и эта связь только прерывается между жизнью и сном и между отдельными сновидениями.

Ответ Канта поэтому мог бы гласить лишь так: *долгое* сновидение (жизнь) отличается непрерывной связностью по закону основания, но оно не связано с *короткими* сновидениями, хотя каждое из них само по себе имеет ту же связность; таким образом, между последними и первым этот мост разрушен, и по этому признаку их и различают. Однако исследовать по такому критерию, приснилось ли что-нибудь или случилось наяву, было бы очень трудно и часто невозможно: ведь мы совершенно не в состоянии проследить звено за звеном причинную связь между каждым пережитым событием и данной минутой, но на этом основании еще не утверждаем, что такое событие приснилось. Поэтому в действительной жизни для различения сна от реальности обыкновенно не пользуются такого рода исследованием. Единственно верным мерилom для этого служит на деле не что иное, как чисто эмпирический критерий пробуждения: последнее уж прямо и осязательно нарушает причинную связь между приснившимися событиями и реальными. Прекрасным подтверждением этого является замечание, которое делает Гоббс<sup>33</sup> во 2-й главе «Левиафана», а именно: мы легко принимаем сновидения за действительность даже по пробуждении, если заснули нечаянно, одетыми, в особенности если все наши мысли были поглощены каким-нибудь предприятием или замыслом, которые во сне занимают нас так же, как и наяву; в этих случаях пробуждение мы замечаем почти столь же мало, как и засыпание – сон сливается с действительностью и смешивается с нею. Тогда, конечно, остается только применить критерий Канта; но если и затем, как это часто бывает, причинная связь с настоящим или ее отсутствие совсем не могут быть выяснены, то навсегда останется нерешенным, приснилось ли известное событие или случилось наяву. Здесь действительно слишком явно выступает перед нами тесное родство между жизнью и сновидением; не постыдимся же признать его, после того как его признали и высказали много великих умов. Веды и Пураны для всего познания действительного мира, который они называют тканью Майи, не знают лучшего сравнения, чем сон, употребляя его чаще любого другого. Платон не раз говорит, что люди живут только во сне и лишь один философ стремится к бдению. Пиндар<sup>34</sup> выражается: *человек – сон тени*; Софокл<sup>35</sup> говорит:

*Все, что землю вскормлены, не более  
Как легкий призрак и пустая тень.*

Рядом с ним достойнее всего выступает Шекспир:

*Как наши сновидения,  
Так созданы и мы, и жизни краткой дни  
Объяты сном.*

Наконец, Кальдерон<sup>36</sup> был до того проникнут этим воззрением, что пытался выразить его в своей в некотором роде метафизической драме: «Жизнь – это сон».

После этого обилия цитат из поэтов да будет позволено и мне употребить сравнение. Жизнь и сновидения – это страницы одной и той же книги. Связное чтение называется действительной жизнью. А когда приходит к концу обычный срок нашего чтения (день) и наступает время отдыха, мы часто продолжаем еще праздно перелистывать книгу и без порядка и связи

---

<sup>33</sup> Томас Гоббс (1588–1679) – английский философ-материалист.

<sup>34</sup> Пиндар (522/518 – ок. 442 гг. до н. э.) – один из самых значительных лирических поэтов Древней Греции.

<sup>35</sup> Софокл (ок. 497–406 гг. до н. э.) – великий афинский драматург.

<sup>36</sup> Педро Кальдерон де ла Барка (1600–1681) – выдающийся испанский драматург, младший современник Лопе де Вега Карпыо.

раскрываем ее то на одной, то на другой странице, иногда уже читанной, иногда еще неизвестной, но всегда из той же книги. Такая отдельно читаемая страница действительно находится вне связи с последовательным чтением, но из-за этого она не особенно уступает ему: ведь и цельное последовательное чтение также начинается и кончается внезапно, почему и в нем надо видеть отдельную страницу, но только большого размера.

Итак, хотя отдельные сновидения отличаются от действительной жизни тем, что они не входят в постоянно пронизывающую ее общую связь опыта, и хотя пробуждение указывает на эту разницу, тем не менее именно самая связь опыта принадлежит действительной жизни как ее форма, и сновидение в свою очередь противопоставляет ей свою собственную внутреннюю связь. И если в оценке их встать на точку зрения за пределами жизни и сновидения, то мы не найдем в их существовании определенного различия и должны будем вместе с поэтами признать, что жизнь – это долгое сновидение.

Если от этого вполне самостоятельного эмпирического источника вопроса о реальности внешнего мира мы вернемся к его умозрительному происхождению, то хотя мы и нашли, что оно заключено, во-первых, в неправильном применении закона основания, а именно между субъектом и объектом, во-вторых, в смешении его форм, а именно в перенесении закона основы познания в ту область, где царит закон основы становления, – тем не менее вопрос этот едва ли так настоятельно мог бы занимать философов, если бы он был лишен всякого истинного содержания и если бы в его существовании не лежала верная мысль, как его подлинный источник, о котором следовало бы предположить, что, лишь вступив в область рефлексии в поисках своего выражения, он получил такие превратные, непонятные самим себе формы и вопросы. Так, по моему мнению, обстоит дело, и как чистое выражение того внутреннего смысла проблемы, которого она не могла найти, я предлагаю следующее. Что представляет собой этот наглядный мир, помимо того, что он есть мое представление? Сознываемый мною лишь в одном виде, а именно как представление, не есть ли он, подобно моему телу, осознаваемому мною двояко, не есть ли он, с одной стороны, *представление*, а с другой – *воля*?

## § 6

Пока же, в этой первой книге, мы рассматриваем все только как представление, как объект для субъекта, и подобно всем другим реальным объектам и наше собственное тело, из которого у каждого человека исходит созерцание мира, мы рассматриваем только со стороны познаваемости, так что оно для нас есть только представление. Правда, сознание каждого, уже сопротивлявшееся провозглашению других объектов одними представлениями, еще сильнее противоборствует теперь, когда собственное тело должно быть признано всего лишь представлением. Это объясняется тем, что каждому вещь в себе известна непосредственно, поскольку она является его собственным телом, поскольку же она объективируется в других предметах созерцания, она известна каждому лишь опосредствованно. Однако ход нашего исследования делает эту абстракцию, этот односторонний метод, это насильственное разлучение того, что по существу своему едино, – необходимыми, и потому такое сопротивление следует до поры до времени подавить и успокоить ожиданием, что дальнейшее восполнит односторонность нынешних размышлений и приведет к полному познанию сущности мира. Итак, тело для нас является здесь непосредственным объектом, то есть тем представлением, которое служит для субъекта исходной точкой познания, ибо оно со своими непосредственно познаваемыми изменениями предшествует применению закона причинности и таким образом доставляет ему первоначальный материал. Все существо материи состоит, как было показано, в ее деятельности. Но действие и причина существуют только для рассудка, который есть не что иное, как их субъективный коррелят.

**Однако рассудок никогда не смог бы найти себе применения, если бы не было чего-то другого, откуда он исходит. И это другое – простое чувственное ощущение**, то непосредственное сознание изменений тела, в силу которого последнее предстает как непосредственный объект. Поэтому для познания наглядного мира мы находим два условия. Первое, если мы выразим его *объективно*, – это способность тел действовать друг на друга, вызывать друг в друге изменения; без этого общего свойства всех тел, даже и при наличии чувствительности животных тел, созерцание было бы невозможно. Если же это первое условие выразить *субъективно*, то оно гласит: только рассудок и делает возможным созерцание, ибо лишь из рассудка вытекает и лишь для него имеет значение закон причинности, возможность действия и причины, и лишь для него и через него существует поэтому наглядный мир. Второе условие – это чувствительность животных тел, или свойство некоторых тел быть непосредственно объектами субъекта. Простые изменения, которые испытывают органы чувств в силу их специфической приспособленности к внешним воздействиям, можно, пожалуй, называть уже представлениями, поскольку такие воздействия не пробуждают ни боли, ни удовольствия, то есть не имеют непосредственного значения для воли и все-таки воспринимаются, существуя, следовательно, только для *познания*; в этом смысле я и говорю, что тело непосредственно *познаваемо*, что оно – *непосредственный объект*. Но понятие «объект» здесь нельзя принимать в его подлинном значении, ибо при помощи этого непосредственного познания тела, – познания, которое предшествует применению рассудка и является простым чувственным ощущением, – не самое тело собственно выступает *объектом*, а лишь воздействующие на него тела, так как всякое познание объекта в собственном смысле, то есть пространственно-наглядного представления, существует только через рассудок и для него, – следовательно, не до его применения, а после. Поэтому тело как собственно объект, то есть как наглядное представление в пространстве, подобно всем другим объектам познается лишь косвенно, через применение закона причинности к воздействию одной части тела на другую, – познается, например, тем, что глаз его видит, рука его осязает. Следовательно, одно общее самочувствие не знакомит нас с формой своего собственного тела, а только через познание, только в представлении, то есть только в мозгу впервые является нам собственное тело как протяженное, расчлененное, органическое. Слепорожденный приобретает это представление лишь постепенно, с помощью чувственных данных, которыми его снабжает осязание; безрукий слепец никогда не смог бы узнать формы своего тела или, в крайнем случае, должен был бы постепенно заключать о ней и конструировать ее из воздействия на него других тел. Вот с каким ограничением надо понимать наши слова, что тело – это непосредственно объект.

В остальном, согласно сказанному, все животные тела являются непосредственными объектами, то есть исходными точками созерцания мира для всепознающего и поэтому никогда не познаваемого объекта. *Познание*, вместе с обусловленным им движением по мотивам, составляет поэтому истинный *характер животности*, подобно тому как движение по раздражителям составляет характер растений; неорганическое же не имеет другого движения, кроме вызванного действительными причинами, в самом узком смысле этого слова.

**Из сказанного выходит, что все животные, даже самые несовершенные, обладают рассудком, ибо все они познают объекты, и это познание как мотив определяет их движение.** Рассудок у всех животных и всех людей один и тот же, всюду имеет одну и ту же простую форму – познание причинности, переход от действия к причине и от причины к действию, и больше ничего. Но степени его остроты и пределы его познавательной сферы крайне разнообразны и расположены по многообразным ступеням, начиная с низшей, где познается причинное отношение между непосредственным объектом и косвенным, то есть где интеллекта хватает только на то, что бы от воздействия, испытываемого телом, переходить к его причине и созерцать его как объект в пространстве, – и кончая высшими степенями познания причинной связи между одними косвенными объектами, которое доходит до проникновения в самые

сложные сочетания причин и действий в природе. Ибо и это высокое познание тоже относится еще к рассудку, а не к разуму, абстрактные понятия которого могут служить только для восприятия, закрепления и объединения непосредственно понятого рассудком, но вовсе не могут создать самого понимания. Всякая сила и всякий закон природы, каждый случай, в котором они проявляются, сначала должны быть непосредственно познаны рассудком, интуитивно восприняты, прежде чем *абстрактно* войти для разума в рефлексивное сознание. Интуитивным, непосредственным восприятием рассудка было открытие Р. Гуком<sup>37</sup> закона тяготения и поведение под этот единый закон множества великих явлений, что впоследствии подтвердилось вычислениями Ньютона; тем же было и открытие Лавуазье<sup>38</sup> кислорода и его важной роли в природе; тем же было и открытие Гёте происхождения физических цветов. Все эти открытия есть не что иное, как правильный непосредственный переход от действия к причине, который вскоре влечет за собою познание тождества силы природы, проявляющейся во всех причинах той же категории. И постижение всего этого есть отличающееся только степенью проявление той же единственной функции рассудка, посредством которой и животное созерцает причину, действующую на его тело, как объект в пространстве. Вот почему и все эти великие открытия, подобно созерцанию и всем проявлениям рассудка, тоже представляют собой непосредственное усмотрение и как таковое суть создания минуты, *идеи*, догадки, а не продукт длинной цепи абстрактных умозаключений; последние же служат для того, чтобы фиксировать непосредственно познанное рассудком в абстрактных понятиях разума, то есть уяснить его, делать его пригодным для истолкования другим.

**Острота рассудка в восприятии причинных отношений между косвенно познаваемыми объектами находит себе применение не только в естествознании (всеми своими открытиями обязанном ей), но и в практической жизни, где она называется умом;** между тем как в первом ее приложении уместнее называть ее остроумием, пронизательностью, прозорливостью. В точном смысле слова ум обозначает исключительно рассудок, состоящий на службе у воли. Впрочем, нельзя провести определенных границ между этими понятиями, ибо перед нами все та же функция того же рассудка, уже действующего во всяком животном при созерцании объектов в пространстве; на высших ступенях своей силы эта функция то правильно находит в явлениях природы по данному действию неизвестную причину и таким образом дает разуму материал для установления всеобщих правил как законов природы; то, приспособляя известные причины к целесообразным действиям, изобретает сложные и остроумные машины; то, обращаясь к мотивации, усматривает тонкие интриги и махинации и расстраивает их, или же точно распределяет людей соответственно тем мотивам, которым подчиняется всякий из них, и потом по собственному желанию приводит их в движение, как машины посредством рычагов и колес, и направляет их к определенным целям. Недостаток рассудка в собственном смысле называется *глупостью*; это – именно *тупость в применении причинного закона*, неспособность к непосредственному восприятию сочетаний между причиной и действием, мотивом и поступком. **Глупец не видит связи естественных явлений – ни там, где они представлены сами себе, ни там, где ими планомерно пользуются, то есть в машинах; вот почему он охотно верит в колдовство и чудеса.** Глупец не замечает, что отдельные лица, на вид независимые друг от друга, в действительности поступают по предварительному уговору между собой; вот почему его легко мистифицировать и интриговать: он не замечает скрытых мотивов в предлагаемых ему советах, в высказываемых суждениях и тому подобном. Всегда недостает ему одного: остроты, быстроты, легкости в применении причинного закона, то есть недостает силы рассудка. Величайший, и в рассматриваемом смысле самый поучительный, пример глупости, какой мне приходилось когда-либо видеть, представ-

---

<sup>37</sup> Роберт Гук (1635–1703) – английский естествоиспытатель, ученый-энциклопедист.

<sup>38</sup> Антуан Лоран Лавуазье (1743–1794) – французский естествоиспытатель, основатель современной химии.

лял совершенно тупоумный мальчик лет одиннадцати в доме умалишенных. Разум у него был, ибо он говорил и понимал; но по рассудку он стоял ниже многих животных. Когда бы я ни приходил, он рассматривал висевший у меня на шее монокль, в котором отражались комнатные окна и вершины поднимавшихся за ним деревьев; это зрелище приводило его каждый раз в большое удивление и восторг, и он не уставал изумляться ему, – он не понимал этой непосредственной причинности отражения.

Как у разных людей степень остроты рассудка бывает очень неодинакова, так еще больше различается она между разными породами животных. Однако у всех, даже наиболее близких к растениям, рассудка хватает настолько, сколько надо для перехода от действия в непосредственном объекте к опосредованному как причине, то есть к созерцанию, восприятию объекта; ибо последнее именно и делает их животными, так как оно дает им возможность двигаться по мотивам и потому отыскивать или, по крайней мере, схватывать пищу, – между тем как растения двигаются только по раздражителям и должны либо дожидаться их непосредственного воздействия, либо изнемогать, искать же или улавливать их они не в состоянии. Мы удивляемся большой смысленности самых совершенных животных, – например, собаки, слона, обезьяны, ум которой столь мастерски описал Бюффон<sup>39</sup>. По этим наиболее умным животным мы можем с достаточной точностью измерить, насколько силен рассудок без помощи разума<sup>40</sup>, то есть без отвлеченного познания в понятиях: мы не можем так хорошо узнать это на себе самих, ибо в нас рассудок и разум всегда поддерживают друг друга. **Вот почему проявления рассудка у животных часто оказываются то выше нашего ожидания, то ниже его.** С одной стороны, нас поражает смысленность того слона, который, перейдя уже множество мостов во время путешествия по Европе, однажды отказался вступить на мост, показавшийся ему слишком неустойчивым для его тяжести, хотя и видел, как по обыкновению проходил через него остальной кортеж людей и лошадей. С другой стороны, нас удивляет, что умные орангутанги не подкладывают дров, чтобы поддержать найденный ими костер, у которого они греются; последнее доказывает, что здесь требуется уже такая сообразительность, которая невозможна без абстрактных понятий. Познание причины и действия как общая операция рассудка даже *a priori* присуща животным; это вполне видно уже из того, что для них, как и для нас, оно служит предварительным условием всякого наглядного познания внешнего мира. Если же угодно еще одно подтверждение этого, то стоит только припомнить, что, например, даже щенок при всем своем желании не решается спрыгнуть со стола, ибо он предвидит действие тяжести своего тела, хотя и не имеет соответственного данному случаю опыта. Однако при обсуждении рассудка животных мы должны остерегаться приписывать ему то, что служит проявлением инстинкта – способности, вполне отличающейся по своему действию как от рассудка, так и от разума, но часто весьма похожей на соединенную деятельность обоих. Впрочем, разъяснение этого вопроса здесь неуместно.

Недостаток *рассудка* мы назвали *глупостью*; позже мы увидим, что недостаток применения *разума* на практике – это *наивность*; недостаток способности *суждения* – *ограниченность*; наконец, частичный или полный недостаток *памяти* – *тупоумие*. Но о каждом будет сказано в своем месте.

Правильно познанное *разумом* – *истина*, то есть абстрактное суждение с достаточным основанием; правильно познанное *рассудком* – *реальность*, то есть правильный переход от действия в непосредственном объекте к его причине. *Истине* противоположно *заблуждение* как обман *разума*; *реальности* противоположна *видимость* как обман *рассудка*.

---

<sup>39</sup> Жорж-Луи Леклерк, граф де Бюффон (1707–1788) – французский натуралист, биолог, математик, естествоиспытатель и писатель.

<sup>40</sup> В настоящее время в физиологии используется термин *элементарная рассудочная деятельность*.

*Видимость* возникает тогда, когда одно и то же действие могло быть вызвано двумя совершенно различными причинами, из которых одна действует очень часто, а другая – редко: рассудок, не имея данных для распознавания, какая из двух причин здесь действует (ибо действие совсем одинаково), всегда предполагает обычную причину, и так как он действует не рефлексивно<sup>41</sup> и не дискурсивно<sup>42</sup>, но прямо и непосредственно, то эта ложная причина предстает нам как созерцаемый объект, каковой и есть ложная видимость. Как этим путем возникает двойное видение и двойное осязание, если органы чувств приведены в ненормальное положение, – это я выяснил в указанном месте и тем самым дал неопровержимое доказательство того, что созерцание существует только через рассудок и для рассудка. Другие примеры такого умственного обмана, или видимости, – это погруженная в воду палка, которая кажется переломленной; изображения в сферических зеркалах, при выпуклой поверхности являющиеся несколько позади нее, а при вогнутой значительно впереди. Сюда же относится мнимо больший объем луны на горизонте, чем в зените, что вовсе не есть оптическое явление, ибо, как показывает микрометр, глаз воспринимает луну в зените даже под несколько большим зрительным углом, чем на горизонте, но рассудок, который считает причиной ослабления лунного и звездного блеска на горизонте большую отдаленность луны и всех звезд, измеряя ее, как и земные предметы, воздушной перспективой, принимает поэтому луну на горизонте гораздо большей, чем в зените, и самый свод небесный горизонта – более раздвинутым, то есть сплюснутым. Это же неправильное измерение по воздушной перспективе заставляет нас считать очень высокие горы, вершина которых, только и видная нам, лежит в чистом, прозрачном воздухе, – считать их более близкими, чем это есть в действительности, в ущерб их высоте; таков Монблан, если смотреть на него из Салланша.

И все эти обманчивые явления стоят перед нами в нашем непосредственном созерцании, которого нельзя устранить никаким рассуждением разума. Последнее может предохранить только от заблуждения, то есть от суждения недостаточно обоснованного, противопоставляя ему другое, истинное: например, разум может *абстрактно* признавать, что не большая отдаленность, а большая плотность воздуха на горизонте служит причиной ослабления лунного и звездного блеска, но видимость во всех приведенных случаях остается непоколебимой вопреки всякому абстрактному познанию, ибо рассудок полностью и резко отделен от разума как от познавательной способности, привходящей только у человека, да и у него рассудок сам по себе не разумен. **Разум всегда может только знать; рассудку одному, независимо от влияния разума, остается только созерцание.**

## § 7

По поводу рассмотренного до сих пор надо еще заметить следующее. В своем анализе мы исходили не из объекта и не из субъекта, а из *представления*, которое уже содержит в себе и предполагает их оба, так как распадение на объект и субъект является его первой, самой общей и существенной формой. Поэтому ее мы рассмотрели как таковую прежде всего, а затем подвергли разбору и другие, ей подчиненные формы – время, пространство и причинность, которые свойственны только *объекту*; но так как они существенны для него *как такового*, а объект, в свою очередь, существен для субъекта *как такового*, то они могут быть найдены и из субъекта, то есть познаны *a priori*, и в этом смысле на них можно смотреть как на общую границу обоих. Все же они могут быть сведены к общему выражению – закону основания. Такой прием совершенно отличает нашу точку зрения от всех до сих пор предложенных философами, которые все исходили либо из объекта, либо из субъекта и таким образом старались

---

<sup>41</sup> Рефлексивно – путем изучения себя и своей собственной деятельности.

<sup>42</sup> Дискурсивно – рассудочно, основываясь на предшествующих суждениях.

объяснить один из другого, опираясь при этом на закон основания; мы же, наоборот, освобождаем от власти последнего отношение между объектом и субъектом, отдавая во власть этого закона только объект. Могут, пожалуй, признать, что указанной альтернативы избежала возникшая в наши дни и получившая известность *философия тождества*, так как она принимает своей подлинной исходной точкой не объект и не субъект, а нечто третье – познаваемый *разумным созерцанием* абсолюта, который не есть ни объект, ни субъект, но безразличие обоих. Хотя я, ввиду полного отсутствия у меня всякого «созерцания разумом», не дерзаю рассуждать об этом почтенном безразличии и абсолюте, все же, опираясь только на доступные всем, в том числе и нам, профанам, протоколы «созерцающих разумом», я должен заметить, что и эта философия не может быть исключена из упомянутой альтернативы двух ошибок. Ибо несмотря на то, что тождество субъекта и объекта не мыслится в ней, а интеллектуально созерцается и постигается через погружение в него, она не избегает обеих этих ошибок; наоборот, скорее соединяет в себе их обе, так как сама распадается на две дисциплины, а именно, во-первых, *трансцендентальный идеализм*, каковым является учение Фихте о *Я* и который по закону основания выводит или извлекает объект из субъекта, и, во-вторых, на *натурфилософию*<sup>43</sup>, которая таким же образом из объекта постепенно делает субъект с помощью метода, называемого конструкцией (мне о нем очень мало известно, но ясно все же, что он представляет собой поступательное движение по закону основания в ряде форм). От глубокой мудрости, которая таится в той «конструкции», я заранее отрекаюсь, потому что для меня, совершенно лишённого «созерцания разумом», все учения, предполагающие его, должны быть книгой за семью печатями. И действительно, подобные глубокомысленные теории – странно сказать – производят на меня такое впечатление, будто я слышу только ужасное и крайне скучное пустозвонство. Хотя системы, исходящие из объекта, всегда имеют своей проблемой весь наглядный мир и его строй, но объект, который они выбирают исходной точкой, не всегда является этим миром или его основным элементом – материей. Скорее эти системы поддаются делению согласно четырем классам возможных объектов, установленным в моем вступительном трактате. Так, можно сказать, что первый из этих классов, или реальный мир, был исходным пунктом для Фалеса и ионийцев, Демокрита, Эпикура, Джордано Бруно и французских материалистов<sup>44</sup>. Из второго класса, или абстрактного понятия, исходили Спиноза (именно из чисто абстрактного и существующего лишь в своем узком смысле понятия субстанции), а раньше – элеаты<sup>45</sup>. Из третьего класса, то есть из времени, и, следовательно, – чисел, исходили пифагорейцы и китайская философия в «И-цзин»<sup>46</sup>.

Наконец, четвертый класс, то есть волевой акт, мотивированный познанием, был исходным пунктом схоластиков<sup>47</sup>, учивших о творении из ничего волевым актом потустороннего персонафицированного существа.

Наиболее последовательно и далеко можно провести метод объекта, если он выступает в виде настоящего материализма. Последний предполагает материю, а вместе с нею и время и пространство несомненно существующими и перепрыгивает через отношение к субъекту, тогда как в этом отношении ведь все это только и существует. Он избирает, далее, путеводной нитью для своего поступательного движения закон причинности, считая его самодовлею-

---

<sup>43</sup> Натурфилософия, философия природы – умозрительное истолкование природы, рассматриваемой в ее целостности.

<sup>44</sup> Перечислены философы и школы – от самых древних до современных автору, – изучавшие объекты реальной природы, в противоположность схоластике (см. далее).

<sup>45</sup> Элеаты, или элейцы, – представители элейской школы древнегреческой философии, существовавшей в VI – V вв. до н. э. в Элее.

<sup>46</sup> И-цзин, или Книга Перемен, – наиболее ранний из известных китайских философских текстов. Один из канонов конфуцианского Пятикнижия.

<sup>47</sup> Схоластики – приверженцы одноименной средневековой философии, процветавшей в университетах и разрабатывавшей католическую теологию в сочетании с идеями Аристотеля. Достижения схоластиков отличаются практически абсолютной абстрактностью и оторванностью от реальной жизни.

щим порядком вещей, *вечной истиной*, перепрыгивая таким образом через рассудок, в котором и для которого только и существует причинность. Затем он пытается найти первичное, простейшее состояние материи и развить из него все другие, восходя от чистого механизма к химизму, к полярности, растительности, животности; и если бы ему это удалось, то последним звеном цепи оказалась бы животная чувствительность – познание, которое явилось бы лишь простой модификацией материи, ее состоянием, вызванным причинностью. И вот, если бы мы последовали за материализмом наглядными представлениями, то, достигнув вместе с ним его вершины, мы почувствовали бы внезапный порыв неудержимого олимпийского смеха, так как, словно пробужденные ото сна, заметили бы вдруг, что его последний, с таким трудом достигнутый результат – познание – предполагался как неизбежное условие уже в первой исходной точке, чистой материи; и хотя мы с ним воображали, что мыслим материю, но на самом деле разумели не что иное, как субъект, представляющий материю: глаз, который ее видит, руку, которая ее осязает, рассудок, который ее познает. Таким образом неожиданно разверзлось бы огромное *предвосхищение основания*, ибо последнее звено вдруг оказалось бы тем опорным пунктом, на котором висело уже первое, и цепь обратилась бы в круг, а материалист уподобился бы барону Мюнхгаузену, который, плавая верхом в воде, обхватывает ногами свою лошадь и вытягивает себя самого за собственную косичку, оставшуюся на поверхности. Поэтому коренная нелепость материализма состоит в том, что он, исходя из *объективного*, принимает за последний объясняющий принцип *объективное же*, – будет ли это *абстрактная*, лишь *мыслимая* материя или материя, уже вступившая в форму, эмпирически данная, то есть *вещество*, – например, химические элементы с их ближайшими соединениями.

Все это он принимает за существующее само по себе и абсолютно, чтобы вывести отсюда и органическую природу, и, наконец, познающий субъект и таким образом вполне объяснить их. Между тем в действительности все объективное уже как таковое многообразно обусловлено познающим субъектом, формами его познания, имея их своей предпосылкой, и поэтому совершенно исчезает, если устранить мысль о субъекте. Материализм, таким образом, является попыткой объяснить непосредственно данное нам из данного косвенно. Все объективное, протяженное, действующее, словом – все материальное, которое материализм считает настолько прочным фундаментом своих объяснений, что ссыла на него (в особенности если она сводится в конце концов к толчку и противодействию) не оставляет в его глазах желать ничего другого, – все это, говорю я, представляет собой только в высшей степени косвенно и условно данное и потому только относительно существующее. Ибо оно прошло через механику и фабрикацию мозга и оттого вошло в ее формы – время, пространство и причинность, – лишь благодаря которым оно и является как протяженное в пространстве и как действующее во времени. Из такого данного материализм хочет объяснить даже непосредственно данное: представление (где все это содержится) и, в конце концов, самую волю, между тем как на самом деле, наоборот, именно из воли надо объяснять все те основные силы, которые обнаруживаются по путеводной нити причинности и потому закономерны. Утверждению, что познание есть модификация материи, с одинаковым правом всегда противопоставляется обратное утверждение, что всякая материя – это только модификация познания субъекта как его представление. Тем не менее цель и идеал всякого естествознания в основе своей – это полностью прослеженный материализм. То, что мы признаем здесь его очевидно невозможным, подтверждается другой истиной, которая выяснится в дальнейшем ходе исследования. Она гласит, что **ни одна наука в подлинном смысле (я разумею под этим систематическое познание, руководимое законом основания) никогда не может достигнуть конечной цели и дать вполне удовлетворительного объяснения, ибо она никогда не постигает внутреннего существа мира, никогда не выходит за пределы представления** и в сущности знакомит только с взаимоотношениями одного представления к другому. Каждая наука всегда исходит из двух главных данных. Одно из них – это непременно закон основания в какой-нибудь своей

форме в качестве инструмента; другое – ее особый объект как проблема. Так, например, геометрия имеет пространство своей проблемой, а основание бытия в нем – своим органом; для арифметики проблема – время, а основание бытия в нем – органон; для логики сочетания понятий как таковые являются проблемой, а основа познания – органом, проблема истории – совершившиеся деяния людей в великом и в массе, закон мотивации – ее органон; наконец, для естествознания материя составляет проблему, а закон причинности – органон, и поэтому его цель и замысел состоит в том, чтобы, руководствуясь причинностью, свести все возможные состояния материи друг к другу и, наконец, к одному, а затем опять вывести их друг из друга и, наконец, из одного. Поэтому в естествознании противопоставляются два предельных состояния материи: состояние, где она менее всего, и состояние, где она более всего служит непосредственным объектом субъекта; иначе говоря: самая мертвая и грубая материя, первичное вещество и человеческий организм.

Первого доискивается естествознание в качестве химии, второго – в качестве физиологии. Но до сих пор не достигнута ни одна из этих крайностей, и только между ними обеими нечто познано. Да и расчеты на будущее довольно безнадежны. Химики, исходя из предположения, что качественное деление материи не простирается, подобно количественному, до бесконечности, стараются все более и более сокращать число ее элементов, насчитывающих теперь уже менее шестидесяти; и если бы в своих изысканиях они дошли до двух элементов, то пожелали бы свести их к одному. Ибо закон однородности наводит на гипотезу о первичном химическом состоянии материи, свойственном ей как таковой и предшествовавшем всем другим состояниям, которые не существенны для материи как таковой, а являются только ее случайными формами и качествами. С другой стороны, нельзя понять, как могло это состояние подвергнуться какому-нибудь химическому изменению, когда не было еще другого состояния, которое бы на него воздействовало. Это создает для химического объяснения то самое затруднение, на которое в механическом наткнулся Эпикур, когда ему надлежало истолковать, каким образом единственный атом впервые вышел из первоначального направления своего движения. Это само собой раскрывающееся, неизбежное и неразрешимое противоречие можно рассматривать прямо как химическую *антиномию*<sup>48</sup>: как оно обнаруживается здесь, у первого из двух естественных полюсов естествознания, так нам явится соответствующий антипод и у второго. На достижение этого другого полюса естествознания также мало надежды, ибо все более и более становится ясным, что химическое никогда нельзя будет свести к механическому, а органическое – к химическому или электрическому. Тот, кто в наши дни опять пускается по этой старой ложной дороге, скоро сойдет с нее неприметно и сконфуженно – подобно своим предшественникам. Мельком упомянутые здесь затруднения встают перед естествознанием в его собственной сфере. Взятое же в качестве философии, оно предстает как материализм; однако последний, как мы видели, носит уже от рождения смерть в своем сердце, ибо он перепрыгивает через субъект и формы познания, между тем как последние так же предполагаются уже для грубейшей материи, с которой ему хотелось бы начать, как и для организма, куда он желал бы прийти. Ибо **«нет объекта без субъекта» – вот положение, которое навсегда делает невозможным всякий материализм.** Солнце и планеты, если нет глаза, который их видит, и рассудка, который их познает, можно назвать словами; но для представления слова эти – пустой звук. С другой стороны, однако, закон причинности и идущие по его стопам наблюдение и исследование природы неизбежно приводят нас к достоверной гипотезе, что каждое высокоорганизованное состояние материи следовало во времени лишь за более грубым, что животные были раньше людей, рыбы – раньше животных суши, растения – раньше последних, неоргани-

---

<sup>48</sup> Антиномия – ситуация, в которой противоречащие друг другу высказывания об одном и том же объекте имеют логически равноправное обоснование.

ческое существовало раньше всего органического; что, следовательно, первоначальная масса должна была пройти длинный ряд изменений, прежде чем мог раскрыться первый глаз.

**И все же от этого первого раскрывшегося глаза, хотя бы он принадлежал насекомому, зависит бытие всего мира как от необходимого посредника знания**, – знания, для которого и в котором мир только и существует и без которого его нельзя даже помыслить, ибо он всецело есть представление и в качестве такового нуждается в познающем субъекте как носителе своего бытия. Даже самый этот долгий период времени, наполненный бесчисленными превращениями, через которые материя восходила от формы к форме, пока, наконец, не возникло первое познающее животное, – даже самое это время мыслимо лишь в тождестве такого сознания, чей ряд представлений, чья форма познания и есть оно, время, и вне них оно теряет всякое значение, обращается в ничто. Таким образом, мы видим, что, с одной стороны, бытие всего мира необходимо зависит от первого познающего существа, как бы несовершенно оно ни было, а с другой – это первое познающее животное также необходимо и всецело зависит от длинной предшествовавшей ему цепи причин и действий, в которую оно само входит как маленькое звено. Эти два противоречивых взгляда, к которым мы действительно приходим с одинаковой неизбежностью, можно, разумеется, назвать другой *антиномией* нашего познания и поставить ее в соответствие с той, которую мы нашли у первого полюса естествознания; наоборот, четыре антиномии Канта – беспочвенная выдумка, как я позже покажу это в критике его философии. Однако это напоследок неизбежно возникающее перед нами противоречие разрешается тем, что, говоря языком Канта, время, пространство и причинность принадлежат не вещи в себе, а только ее явлению, формой которого они служат; на моем же языке это означает, что объективный мир, мир как представление, – не единственная, а только одна, как бы внешняя сторона мира, который имеет еще и совсем другую сторону; она представляет собою его внутреннее существо, его зерно, вещь в себе. Но мир как представление, который только и рассматривается здесь нами, начинается, конечно, лишь тогда, когда раскрывается первый глаз: без этого посредника знания мир не может существовать, следовательно, не существовал он и прежде. Но без этого глаза, то есть помимо познания, не было и *прежде*, не было времени. **Однако не время имеет начало: напротив, всякое начало находится в нем.** Но так как время – это самая общая форма познаваемости, в которую посредством причинной связи укладываются все явления, то вместе с первым познанием возникает и время со всей своей двусторонней бесконечностью; и явление, которое наполняет собою это первое настоящее, должно вместе с тем познаваться как причинно-связанное и зависимое от ряда явлений, бесконечно простирающегося в прошлое, а это прошлое само так же обусловлено этим первым настоящим, как и, наоборот, последнее – первым. Таким образом, первое настоящее, как и прошлое, из которого оно исходит, зависят от познающего субъекта и без него ничего не значат; тем не менее они неизбежно приводят к тому, что это первое настоящее не представляется как первое, то есть как не имеющее своим отцом прошлого, как начало времени: нет, оно представляется следствием прошлого, по закону основания бытия во времени, подобно тому, как и явление, наполняющее это настоящее, оказывается по закону причинности действием прежних состояний, наполнявших это прошлое. Кто любит мифологические толкования, может указанный здесь момент начала безначального времени видеть символизированным в рождении Кроноса: когда этот младший титан оскотил своего отца, прекратились грубые порождения неба и земли, и на сцену выступил род богов и людей.

Такая постановка вопроса, к которой мы пришли по стопам материализма, – этой самой последовательной из философских систем, исходящих из объекта, – делает вместе с тем наглядной необходимую взаимозависимость и в то же время неустранимую противоположность между субъектом и объектом. Познание этого заставляет искать внутренней сущности мира – вещи в себе – уже не в одном из названных двух элементов представления, но, скорее, в

чем-то совершенно отличным от представления, – в том, над чем не тяготеет такое изначальное, коренное и при этом неразрешимое противоречие.

Описанному исхождению от объекта с целью вывести из него субъект противостоит исхождение от субъекта с целью вывести из него объект. Но если первое было очень распространено во всех возникавших до сих пор философских системах, то единственным и притом очень недавним примером второго служит, собственно говоря, только мнимая философия И. Г. Фихте. О нем следует упомянуть в данном отношении, как ни мало истинной ценности и внутреннего содержания заключало в себе его учение; оно вообще было только надувательством, но излагаемое с видом глубокой серьезности, в выдержанном тоне, с живым увлечением, красноречиво защищаемое в полемике со слабым противником, оно могло блистать и казаться чем-то настоящим. Но той действительной серьезности, которая недоступна всем внешним влияниям и неуклонно имеет в виду свою цель, истину, – ее совершенно не доставало Фихте, как и всем подобным философам, приспособляющимся к обстоятельствам. Да иначе и быть не могло. Философом делается каждый непременно в силу удивления, от которого он желает освободиться и которое Платон называет *весьма философским чувством*.

**Но неистинных философов отличает здесь от истинных то, что у последних это удивление возникает от зрелища самого мира, тогда как у первых – только от книги, от готовой системы.** Так было и с Фихте, ибо он сделался философом только благодаря кантовской вещи в себе, а без нее он, вероятно, занялся бы совсем другим делом – и с гораздо большим успехом, – так как у него был значительный риторический талант. Если бы он все-таки глубже вникнул в смысл книги, которая сделала его философом, в «Критику чистого разума», то он понял бы, что главное его учение по своему духу таково: закон основания вовсе не *вечная истина*, как думает вся схоластическая философия, то есть имеет не безусловное значение до мира, вне его и над ним, а только относительное и условное, в пределах одного лишь явления, – все равно, выступает ли он как необходимая связь пространства или времени, или как закон причинности или основы познания; поэтому внутренней сущности мира, вещи в себе, никогда нельзя открыть по путеводной нити этого закона; наоборот, все, к чему он ни приводит, всегда тоже зависимо и относительно, всегда только явление, не вещь в себе; далее, этот закон вовсе не касается субъекта, а служит лишь формой объектов, которые именно поэтому не вещи в себе; с объектом одновременно возникает субъект и наоборот, так что ни объект к субъекту, ни субъект к объекту не могут приводить как следствие к своему основанию. Но все это не произвело ни малейшего впечатления на Фихте: единственно интересным показалось ему *исхождение из субъекта*, избранное Кантом для того, чтобы показать ложность прежнего исхождения из объекта, который таким образом как бы становился вещью в себе. Фихте же принял это исхождение из субъекта за самое главное и по примеру всех подражателей, думая, что если он в данном отношении пойдет дальше Канта, то и превзойдет его, повторил в этом направлении те самые ошибки, которые в противоположном направлении совершал прежний догматизм, именно поэтому и вызвавший критику Канта. Таким образом, **в главном ничего не изменилось, и старая основная ошибка, мысль, будто объект и субъект связаны между собою отношением причины и следствия, осталась как и прежде;** поэтому закон основания сохранил, как и раньше, безусловную силу, а вещь в себе, вместо прежнего пребывания в объекте, была перенесена в субъект познания; совершенная же относительность обоих, показывающая, что вещи в себе, или сущности мира, надо искать не в них, а за их пределами, как и вообще за пределами всего того, что существует лишь относительно, – это по-прежнему осталось непонятым. Закон основания является у Фихте, как он был у всех схоластиков, *вечной истиной*, – словно Кант совсем и не существовал. Подобно тому как над богами древних еще царила вечная судьба, так и над богом схоластиков царили еще

вечные истины, то есть метафизические, математические и металогические<sup>49</sup> истины; а у некоторых еще и власть морального закона. Одни эти *истины* ни от чего не зависели, но в силу их необходимы были и Бог, и мир. Согласно закону основания, как подобной *вечной истине*, у Фихте, таким образом, *Я* служит основой мира, или *не-Я* – объекта, который и является следствием первого, его изделием. Подвергнуть закон основания дальнейшему исследованию или контролю Фихте, конечно, остерегся. Но если бы мне надо было указать ту форму этого закона, согласно которой Фихте заставляет *не-Я* выходить из *Я*, как паутину из паука, то я сказал бы, что это – закон основания бытия в пространстве: ибо только по отношению к нему получают все же некоторое подобие смысла и значения те мучительные дедукции способов, какими *Я* производит и фабрикует из себя *не-Я* и которые составляют содержание бессмысленнейшей и потому скучнейшей книги, когда-либо написанной.

Таким образом, эта фихтевская философия, вообще недостойная и упоминания, интересна нам только как запоздалая настоящая противоположность старинному материализму, который так же последовательно исходил из объекта, как философия Фихте исходит из субъекта. Подобно тому, как материализм не замечал, что вместе с самым простым объектом он тотчас же утверждает и субъект, так не замечал и Фихте, что не только вместе с субъектом (как бы он его ни титуловал) он утверждает уже и объект; ибо без последнего немислим никакой субъект, но не замечал он и того, что всякий вывод *a priori* и всякое доказательство вообще опирается на необходимость, а всякая необходимость опирается только на закон основания, так как быть необходимым и следовать из данного основания – это понятия равнозначные; не замечал он и того, что закон основания – только общая форма объекта как такового и потому уже предполагает объект, а не имеет значения до и помимо него и не может лишь вызвать его и производить своей законодательной силой. Вообще, исхождение из субъекта и описанное выше исхождение из объекта сходятся между собой в одной и той же общей ошибке: оба они заранее полагают то, что думают лишь вывести, то есть предполагают необходимый коррелят своего исходного пункта.

---

<sup>49</sup> Металогический – выходящий за границы формальной логики.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.