

Галерэя чалавечай думкі

Фрыдрых Вільгельм Ёзэф Шэлінг

**ФІЛАСОФСКІЯ ДАСЛЕДАВАННІ
ПРА СУТНАСЦЬ ЧАЛАВЕЧАЙ СВАБОДЫ**

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

**Philosophische Untersuchungen
über das Wesen
der menschlichen Freiheit**

Landshut
Krüll
1809

Фрыдрых Вільгельм Ёзэф Шэлінг

**Філасофскія даследаванні
пра сутнасць
чалавечай свабоды**

Пераклад з нямецкай
Лявона Баршчэўскага

Мінск
УП «Энцыклапедыкс»
2023

УДК 123
ББК 87.5(4Гем)
Ш98

Серыя заснаваная ў 2001 годзе

Пераклад выкананы паводле крыніц:
Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung, herausgegeben von M. Schröter, München 1927 ff. Vierter Hauptband. S. 223–308
http://www.fh-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Schelling/sch_frei.html

*На воклады выкарыстана гравюра Андрэя Фядорчанкі
«Шчаслівы альпініст» (карасік 2005).*

Шэлінг, Ф. В. Ё.

Ш98 Філасофскія даследаванні пра сутнасць чалавечай свабоды / Фрыдрых Вільгельм Ёзэф Шэлінг ; пер. з нямецкай Л. Баршчэўскага. — Мінск : УП «Энцыклапедыкс», 2023. — 128 с. — (Галерэя чалавечай думкі).

ISBN 978-985-7247-xx-x.

Фрыдрых Вільгельм Шэлінг (1775–1854) — адзін з пяці галоўных прадстаўнікоў нямецкай класічнай філасофіі, вядучая постаць ідэалізму, адзін з куміраў творцаў-рамантыкаў. У працы, якая тут упершыню публікуецца на беларускай мове, аўтар асэнсоўвае магчымасць прызнання аўтаномнага чалавечага быцця і чалавечай свабоды.

Да перакладу працы далучаны біяграфічная нататка, напісаная вядомым нямецкім гісторыкам філасофіі Карлам Форлендэрам, а таксама складзены перакладчыкам «Слоўнік найважнейшых паняццяў і азначэнняў, ужываных аўтарам».

Адрасуецца ўсім, хто цікавіцца класічнай філасофіяй.

**ББК 87.5(4Гем)
УДК 123**

ISBN 978-985-7247-xx-x ©Баршчэўскі Л. П., пераклад на беларускую мову, 2023
©Афармленне. УП «Энцыклапедыкс», 2023

ФІЛАСОФСКІЯ ДАСЛЕДАВАННІ ПРА СУТНАСЦЬ ЧАЛАВЕЧАЙ СВАБОДЫ

Папярэдняе паведамленне¹

Пра наступную працу аўтар мала што можа паведаміць. Паколькі да сутнасці духоўнай прыроды ў першую чаргу адносяць розум, мысленне і пазнанне, процілегласць паміж прыродай і духам ад пачатку слухна разглядалася з гэтага боку. Цвёрдая вера ў выключна чалавечы розум, перакананасць у поўнай суб'ектыўнасці ўсяго мыслення і пазнання і поўнай адсутнасці розуму і мыслення прыроды, разам з механічным спосабам мыслення, які пануе паўсюль, у якім абуджаная Кантам дынаміка толькі зноў перайшла ў вышэйшае механічнае і ў сваёй тоеснасці з духоўным аніяк не прызнавалася, гэты працэс назірання ў дастатковай меры апраўдваецца. Гэты карань процілегласці цяпер вырваны, і замацаванне больш слухнага разумення можа быць спакойна пакінутае агульнаму паступальнаму руху ў напamкy да лепшага пазнання.

Надышоў час, каб паўстала вышэйшая, ці, дакладней, сапраўдная процілегласць неабходнасці і свабоды, з да-

¹ Гэтыя заўвагі першапачаткова былі напісаныя ў якасці ўступу да 1-га тома *Філасофскіх прац* Шэлінга (Ландсгут, 1809). — *Заўв. перакладчыка.*

памогай якой бярэцца пад увагу толькі самы ўнутраны цэнтральны пункт філасофіі.

Паколькі аўтар пасля першага агульнага прадстаўлення сваёй сістэмы (у часопісе для спекулятыўнай фізікі), працяг якога, на жаль, быў перапынены вонкавымі акалічнасцямі, проста абмежаваўся натурфіласофскімі даследаваннямі; і пасля пачатку, зробленага ў працы «Філасофія і рэлігія», які, вядома, аказаўся невыразным праз хібнасці прадстаўлення, гэты трактат — першы, у якім аўтар паказвае сваю канцэпцыю ідэальнай часткі філасофіі з поўнай вызначанасцю, таму, калі першае прадстаўленне мела нейкае значэнне, ён павінен спачатку скіраваць гэты трактат у той бок, што, праз асаблівасць тэмы, павінен змяшчаць больш глыбокія тлумачэнні што да сістэмы ў цэлым, чым любыя, больш засяроджваюцца на дэталях працы.

Нягледзячы на тое, што аўтар нідзе не растлумачыў асноўныя моманты, якія абмяркоўваюцца ў ім, пра свабоду волі, дабро і зло, асобу і г. д. (з выняткам адзінага твора «Філасофія і рэлігія»), гэта не перашкодзіла сямую-таму нават змест гэтага — як здаецца, цалкам праігнараванага — твора рабіць так, каб паводле свайго меркавання прыпісваць аўтару зусім недарэчныя меркаванні пра яго. Таксама няпрошаныя так званыя прыхільнікі, нібыта ў адпаведнасці з прынцыпамі аўтара, выказваліся шмат у чым няслушна пра розныя рэчы, а таксама пра гэтыя.

Аднак прыхільнікаў у сапраўдным сэнсе гэтага слова, здаецца, магла б мець толькі гатовая, завершаная сістэма. Аўтар жа дагэтуль не выклаў нічога падобнага, а паказаў толькі паасобныя старонкі яе (і тое часта толькі ў адным, напрыклад, палемічным стаўленні); такім чынам абвешча-

ючы свае творы фрагментамі цэлага, каб бачыць іх сувязь, выявіць больш тонкую назіральнасць, чым у назойлівых паслядоўнікаў, і лепшую волю, чым яна звычайна бывае ў апанентаў. Адзінае навуковае прадстаўленне яго сістэмы, паколькі яно не было завершаным, не была ўспрынята нікім або амаль што нікім у адпаведнасці з яе рэальнай тэндэнцыяй. Адразу пасля з'яўлення гэтага фрагмента пачаліся паклёпы і фальсіфікацыі з аднаго боку, а з другога — тлумачэнні, перапрацоўкі ды пераклады, прычым найгорш выглядалі перастварэнні на нібыта больш геніяльнай мове (бо якраз у гэты час шмат каго апанавала зусім некантраляванае паэтычнае шаленства) . Цяпер, здаецца, зноў надышоў здаравейшы час. Зноў узнікла імкненне да дакладнага, руплівага, інтымнага. Пачынаецца распазнаванне пустэчы тых, хто выстаўляў сябе напамінак з максімамі новай філасофіі, як тыя героі французскага тэатра або як акрабаты на канаце, якімі яны і ёсць у сапраўднасці; у той самы час іншыя, якія спявалі пра навіну, якую яны ўхапілі на ўсіх рынках, нібы пад гранне катрынкі, урэшце выклікалі такую ўсеагульную агіду, што ўжо цяпер хутка не знойдуць сабе аўдыторыі; пагатоў, калі кожная незразумелая рапсодыя, у якой сабраныя разам некалькі фразеалагізмаў вядомага пісьменніка, не ацэньваецца крытыкамі, зрэшты, нязлосна, так, нібыта яна складзена паводле іх прынцыпаў. Хутчэй варта ставіцца да кожнага такога як да арыгінальнага творцы, якім, у прынцыпе, кожны хоча быць, і якіх пэўным сэнсе досыць шмат.

Вось жа, няхай гэтая праца паслужыць пераадоленню шматлікіх забабонаў, з аднаго боку, і вынікаў вольнай і пустой балбатні, з другога.

Урэшце, мы б жадалі, каб тыя, хто з гэтага боку адкрыта ці прыхавана нападаў на аўтара, цяпер выказалі сваю думку гэтак жа сама адкрыта, як гэта зроблена тут. Калі дасканалае засвойванне прадмета дае магчымасць свабодна і па-мастацку развіваць яго, то штучныя перышетыі палемікі не могуць быць формай філасофіі. Але мы б жадалі яшчэ мацней, каб дух супольных намаганняў усё больш умацоўваўся і каб сектанцкі дух, які занадта часта пануе сярод немцаў, не перашкаджаў здабыццю ведаў і поглядаў, дасканалая распрацоўка якіх спаконвечна здавалася быць наканаванай для іх, і, бадай, ім ніколі не было бліжэй да іх, чым ёсць цяпер.

Мюнхен, 31 сакавіка 1809 г.

Філасофскія даследаванні аб сутнасці чалавечай свабоды могуць, з аднаго боку, займацца фармуляваннем яе слушнага паняцця, бо, як бы пачуццё свабоды ні было непасрэдным здабыткам кожнага чалавека, яно зусім не ляжыць на паверхні свядомасці, і нават дзеля таго, каб проста выказаць яго ў словах, патрабуецца больш, чым звычайная чысціня і глыбіня мыслення; з другога боку, гэтыя даследаванні могуць быць накіраваныя на ўзаемасувязь гэтага паняцця з навуковым светапоглядам у яго цэласнасці. Паколькі ж ніякае паняцце не можа быць вызначана ў яго адзінкавасці і набывае поўную навуковую завершанасць толькі праз усталяванне яго сувязі з цэлым, прычым гэта, у першую чаргу, адносіцца да паняцця свабоды, якое, калі яно наогул стасуецца з рэальнасцю, павінна быць не толькі другарадным або падпарадкаваным паняццем, але і адным з дамінантных цэнтральных пунктаў сістэмы — то абодва названыя бакі даследавання тут, як і паўсюды, супадаюць. Што праўда, у адпаведнасці са старажытным, але зусім не забытым паданнем, паняцце свабоды наогул несумяшчальнае з сістэмай, і любая філасофія, якая прэтэндуе на адзінства і цэласнасць, непазбежна вядзе да адмаўлення свабоды. Аспрэчваць агульныя сцверджанні такога кшталту нялёгка, бо зусім невядома, якія абмежавальныя ўяўленні звязваюцца з самім словам «сістэма», у выніку чаго сцверджанне можа апынуцца наўсцэль дакладным, але выяўляць пры гэтым нешта суцэльна звычайнае. Або гэтае меркаванне можа зводзіцца і да таго, што паняцце

сістэмы наогул і само па сабе супярэчыць паняццю свабоды: тады выглядае дзіўным — паколькі індывідуальная воля ўсё-ткі тым ці іншым спосабам узаемазвязаная са светабудовай у цэлым (незалежна ад таго, ці думаецца яно рэалістычна ці ідэалістычна) — існаванне, хоць бы толькі ў боскай развазе, якой-небудзь сістэмы, нароўні з якой існуе і свабода. Сцвярджаць наогул, што гэтая сістэма ніколі не можа быць спасцігнутая чалавечай развагай, — значыць ізноў нічога не сцвярджаць, бо ў залежнасці ад таго, які сэнс надаецца гэтаму сцверджанню, яно можа быць праўдзівым або непраўдзівым. Усё залежыць ад вызначэння прынцыпу, які ляжыць у падмурку чалавечага пазнання; а для пацверджання магчымасці падобнага пазнання можна прывесці сказанае Сэкстам [Эмпірыкам у яго кнізе «Супраць граматыкаў»] пра Эмпедокла: «Граматык і невук выкажуць здагадку, што такое пазнанне не больш, чым выхваляе ды імкненне бачыць сябе вышэй за іншых — уласцівасці, якія зусім чужыя кожнаму, хто хоць бы крыху займаецца філасофіяй. Той жа, хто зыходзіць з фізічнай тэорыі і ведае, што вучэнне аб пазнанні падобнага праз падобнае вельмі старажытнае (яно прыпісваецца Піфагору, але сустракаецца яшчэ ў Платона, а значна раней было выказана Эмпедоклам), зразумее, што філосаф сцвярджае гэткае (боскае) спазнанне, бо толькі ён адзін, захоўваючы розум чыстым і не кранутым злосцю, спасцігае разам з Богам у самім сабе і Бога па-за сабою». Толькі тыя, хто не мае сапраўднай схільнасці да навукі, звычайна разумеюць яе як нейкія зусім абстрактныя і далёкія ад жыцця веды, падобныя да звычайнай геаметрыі. Прасцей і больш пераканаўча было б адмаўляць наяўнасць сістэмы і ў волі або ў развазе першапачатковай

істоты, сцвярджаць, што існуюць наогул толькі паасобныя волі, кожная з якіх ёсць цэнтрам для самой сябе і, паводле меркавання Фіхтэ, абсалютнай субстанцыйнай кожнага Я. Аднак розум, які імкнецца да адзінства, ды пачуццё, якое сцвярджае свабоду і індывідуальнасць, заўсёды стрымліваюцца толькі гвалтоўнымі патрабаваннямі, якія нядоўга захоўваюць сваю сілу і ўрэшце абвяргаюцца. Гэтак і вучэнне Фіхтэ мусіла засведчыць прызнанне адзінства, хоць і ўва ўбогім абліччы маральнага светапарадку, непасрэдным наступствам чаго сталі яго супярэчнасці і непрымальныя сцверджанні. Таму нам уяўляецца, што, колькі б мы ні выказваліся на карысць падобнага сцверджання, абапіраючыся на чыста гістарычны пункт погляду, г. зн. зыходзячы з папярэдніх сістэм (падстаў, што вынікалі б з сутнасці розуму і пазнання, мы нідзе не выявілі), узаемасувязь паміж паняццем свабоды і светапоглядам у цэлым заўсёды будзе неабходнай задачай, без вырашэння якой само паняцце свабоды застанецца хісткім, а філасофія — пазбаўленай якой-кольвечы каштоўнасці. Бо толькі гэтая вялікая задача ёсць неўсвядомленай і нябачнай рухальнай сілай любога імкнення да пазнання, ад яго найніжэйшых да яго найвышэйшых формаў; без супярэчнасці паміж неабходнасцю і свабодай не толькі філасофія, але і, наогул, усялякая вышэйшая прага духу была б асуджаная на згубу, што ўласціва для тых навук, у якіх гэтая супярэчнасць не знаходзіць сабе ўжытку. Адмова ж ад выканання гэтай задачы праз адрачэнне ад розуму больш падобная да ўцёкаў, чым да перамогі. Бо з такім самым поспехам нехта мог бы павярнуцца спінай да свабоды, кінуўшыся ў абдымкі да розуму і неабходнасці, і як у тым, так і ў другім выпадку не было б падставы для трыумфу.

Гэтая самая думка была больш пэўна выказаная ў сказе: адзіна магчымая сістэма розуму — пантэізм, але гэта непазбежна фаталізм¹. Гэта, бяспрэчна, цудоўнае вынаходніцтва што да такіх агульных назваў, якімі абазначаюцца адразу цэлыя сістэмы поглядаў. Пасля таго, як вы знайшлі слушную назву для сістэмы, астатняе рушыць услед само сабою, і вы вызваляецеся ад клопату больш дэталёва вывучаць яе асаблівасці. Нават прафан можа, як толькі яму дадзеныя гэтыя найменні, выказваць свае меркаванні пра найглыбейшыя ў чалавечым мысленні рэчы. Аднак пры фармуляванні такога надзвычай важнага сцверджання патрэбнае ўсё ж такі больш дакладнае вызначэнне паняцця. Бо наўрад ці можна было б адмаўляць, што, калі пантэізм азначае не што іншае, як вучэнне аб іманентнасці рэчаў у Богу, то кожны разумны погляд павінен у тым ці іншым сэнсе імкнуцца да гэтага вучэння. Аднак менавіта сэнс і складае тут адрозненне. Тое, што з пантэізмам можа быць звязана і фаталістычнае меркаванне, адмаўляць немагчыма; аднак тое, што яно істотным чынам не звязана з ім, вынікае з таго, што шмат хто прыйшоў да яго менавіта ў выніку ўласцівага яму самага жывога пачуцця свабоды. Большасць, калі б яна хацела быць шчыраю, прызналася б у тым, што ў адпаведнасці з яе ўяўленнямі індывідуальная свабода супярэчыць ледзьве не ўсім уласцівасцям найвышэйшай істоты, напрыклад, яе ўсёмагутнасці. Прызнанне

¹ Ранейшыя сцверджанні такога кшталту вядомыя. Ці можа выказванне Ф. Шлегеля ў яго працы «Пра мову і мудрасць індыйцаў» наконт таго, што «пантэізм ёсць сістэмай чыстага розуму», мець іншы сэнс, мы тут разглядаць не будзем. — *Заўв. аўтара.*

свабоды прымушае прызнаваць па-за боскай сілай і разам з ёю сілу, паводле свайго пачатку не абумоўленую, якая, у адпаведнасці з гэтымі паняццямі, неймаверная. Падобна да таго, як Сонца тушыць на небасхіле ўсе нябесныя свяцілы, гэтак жа, і яшчэ ў большай ступені, бяскончая сіла тлуміць кожную канечную сілу. Абсалютная каўзальнасць у Адзінай Істоце пакідае ўсім астатнім толькі безумоўную пасіўнасць. Да гэтага далучаецца залежнасць усіх істот свету ад Бога і тая акалічнасць, што нават сам працяг іх існавання ёсць толькі тварэннем, якое ўвесь час аднаўляецца і ў якім канечная істота вытвараецца не як нейкае нявызначанае ўсеагульнае, а як гэтае вызначанае адзінкавае з такімі, а не іншымі думкамі, памкненнямі ды ўчынкамі. Сцверджанне, што Бог устрымліваецца ад праявы сваёй усёмагутнасці, каб чалавек мог дзейнічаць, або што ён дапускае свабоду, нічога не тлумачыць: калі б Бог хоць на імгненне ўстрымаўся ад праявы сваёй усёмагутнасці, чалавек перастаў бы быць. Ці існуе на-суперак гэткай аргументацыі якое-небудзь іншае выйсце, акрамя ўпэўненасці ў тым, што выратаваць чалавека і яго свабоду, паколькі яго свабода не мысліцца ў процілегласці з усёмагутнасцю Бога, можна, толькі ўводзячы чалавека і яго свабоду ў самую боскую істоту, сцвярджаючы, што чалавек ёсць не па-за Богам, а ў Богу і што сама яго дзейнасць належыць да жыцця Бога? Грунтуючыся якраз на гэтым пункце погляду, містыкі і рэлігійныя розумы ўсіх часоў дасягалі веры ў яднанне чалавека з Богам, якая, відаць, унутранаму пачуццю неабходная гэтак жа сама, як розуму і абстракту, калі не больш. Само Святое Пісанне бачыць менавіта ў святomasці свабоды адбітак і падмурак веры ў тое, што мы жывём і ёсць у Богу. Як жа можа

неабходным чынам супярэчыць свабодзе тое вучэнне, якое так шмат хто ўжываў датычна чалавека менавіта дзеля таго, каб выратаваць свабоду?

Іншае, як звычайна мяркуюць, больш слушнае, тлумачэнне пантэізму, аднак, зводзіцца да таго, што ён палягае ў поўным атаесамленні Бога з рэчамі, у змешванні старэння з Творцам, з чаго яшчэ выводзіцца мноства іншых, рэзкіх і непрымальных сцверджанняў. Тым часам наўрад ці можна знайсці больш поўнае адрозніванне рэчаў ад Бога, чым тое, якое мы выяўляем у класічных працах Спінозы, чыё вучэнне прынята лічыць класічным узорам пантэізму. Бог ёсць тым, што ёсць у сабе і спасцігаецца толькі з самога сябе; канечнае ж — тое, што неабходным чынам ёсць у іншым і можа быць зразуметым толькі зыходзячы з гэтага іншага. Адпаведна гэтаму адрозніванню відавочна, што рэчы адрозніваюцца ад Бога не паводле ступені або паводле сваіх абмежаванняў, як магло б падацца пры павярхоўна ўспрынятым вучэнні аб мадыфікацыях, а *toto genere*¹. Зрэшты, якім бы ні быў стасунак рэчаў да Бога, яны абсалютна аддзеленыя ад Бога тым, што могуць быць толькі ў іншым і пасля іншага (а менавіта ў Ім і пасля Яго), што іх паняцце вытворнае, якое было б зусім немагчымым без паняцця Бога; наадварот, Бог ёсць адзіным і першапачаткова самастойным, які сам сябе сцвярджае, да якога ўсё астатняе ставіцца толькі як сцвярджае, як вынік да прычыны. Толькі пры такой перадумове маюць значэнне іншыя ўласцівасці рэчаў, напрыклад, іх вечнасць. Бог вечны паводле сваёй прыроды, рэчы ж — толькі разам з ім і як наступства яго тут-быцця, г. зн.

¹ Цалкам (лац.).

вытворна. Менавіта праз гэтае адрозненне ўсе адзінкавыя рэчы, узятыя ў сваёй сукупнасці, не могуць, як звычайна мяркуецца, у выніку скласці Бога, бо няма такога злучэння, з дапамогай якога тое, што паводле сваёй прыроды вытворнае, здольна перайсці ў тое, што паводле сваёй прыроды першапачатковае; гэтак жа сама як адзінкавыя кропкі акружнасці, узятыя ў сваёй сукупнасці, не могуць скласці акружнасць, паколькі яна як цэлае неабходным чынам папярэднічае ім паводле свайго паняцця. Яшчэ больш недарэчная выснова, нібыта ў вучэнні Спінозы нават асобная рэч павінна быць роўнаю Богу. Бо нават калі б мы і знайшлі ў Спінозы моцны выраз, што кожная рэч ёсць мадыфікацыяй Бога, то элементы гэтага паняцця настолькі супярэчлівыя, што яно распадаецца непасрэдна ў сваім асэнсаванні. Мадыфікаваны, г. зн. вытворны, бог не ёсць Богам ува ўласным, выбітным сэнсе; з дапамогай гэтага адзінага дадатку рэч зноў займае сваё месца, праз якое яна вечна аддзеленая ад Бога. Прычына такога кшталту няслушных тлумачэнняў, з якімі ў вялікай ступені сутыкнуліся таксама іншыя сістэмы, палягае ў агульным неразуменні закона тоеснасці або сэнсу звязкі ў суджэнні. Бо нават дзіцяці можна растлумачыць, што ні ў адным магчымым выказванні, у якім у адпаведнасці з прынятым тлумачэннем выяўляецца аднолькавасць суб'екта і прэдыката, тым самым не сцвярджаецца поўнае супадзенне або нават непасрэдная сувязь таго і іншага: напрыклад, выказванне «гэтае цела сіняе» не азначае, што цела сіняе ў тым і з дапамогай таго, у чым і з дапамогай чаго яно ёсць целам, а толькі наступнае: тое, што ёсць гэтае цела, ёсць і сіняе, хоць і не ў такім самым значэнні; аднак такое меркаванне, якое сведчыць пра поўнае няведанне таго, у чым палягае

сутнасць звязкі, пастаянна выказваецца, калі гаворка ідзе пра вышэйшае ўжыванне закона тоеснасці ў наш час. Калі, напрыклад, прапануецца сцверджанне: «Дасканалае — гэта недасканалае», то сэнс яго такі: недасканалае ёсць не праз тое, што і ў чым яно недасканалае, а праз дасканалае, якое ў ім ёсць; у наш жа час сэнс гэтага сцверджання такі: дасканалае і недасканалае — гэта адно і тое самае, усё роўна адно аднаму, найгоршае і найлепшае, дурнота і мудрасць. Або сцверджанне: «дабро — гэта зло», што азначае: зло не мае здольнасці быць параз сябе самое; існае ў ім — гэта (трактаванае само па сабе і для сябе) дабро; гэтае сцверджанне тлумачыцца наступным чынам: вечнае адрозненне паміж справядлівасцю і несправядлівасцю, дабрадзейнасцю і заганнасцю адмаўляецца: мяркуецца, што лагічна яны адно і тое самае. Або калі робіцца сцверджанне, што неабходнае і свабоднае адзіныя, сэнс якога палягае ў тым, што тое, што (у канчатковай інстанцыі) ёсць сутнасцю маральнага свету, ёсць і сутнасцю прыроды, — гэта разумеецца наступным чынам: свабоднае — гэта не што іншае, як сіла прыроды, спружына, якая, як і любая іншая, падпарадкаваная механізму. Тое самае адбываецца і са сцверджаннем, паводле якога душа і цела адзіныя; яго тлумачаць такім чынам: душа матэрыяльная, яна ёсць паветрам, эфірам, сокам нерваў і да т. п., бо зваротнае — што цела ёсць душою, або як у папярэднім сцверджанні ўяўна неабходнае ёсць само па сабе вольным, хоць яно гэтак жа сама паспяхова можа быць выведзенае з дадзенага сцверджання, — прадбачліва не заўважаецца. Гэтакага кшталту непаразумеўні, калі яны ненаўмыслныя, сведчаць пра такую ступень дыялектычнай няспеласці, за межы якой грэцкая філасофія выйшла ледзьве не з першых сваіх

крокаў, і прымушаюць нас лічыць сваім пільным абавязкам настойліва рэкамендаваць грунтоўнае вывучэнне логікі. Старая глыбакадумная логіка адрознівала суб'ект і прэдыкат як папярэдняе і наступнае (*antecedens et consequens*) і выяўляла гэтым рэальны сэнс закона тоеснасці. Гэты стасунак захоўваецца нават у таўталагічным сцверджанні, калі яно не дарэшты бессэнсоўнае. Той, хто кажа: «Цела ёсць цела», думае датычна суб'екта выказвання безумоўна іншае, чым адносна прэдыката, а менавіта: першае — як адзінства, другое — як асобныя ўласцівасці, што змяшчаюцца ў паняцці цела і маюць стасунак да яго як *antecedens* да *consequens*. Такі сэнс і іншага даўнейшага тлумачэння, паводле якога суб'ект і прэдыкат проціпастаўляюцца адзін аднаму як згорнутае і разгорнутае (*implicitum et explicitum*).

[Нават сп. Райнгальд¹, які хацеў пераўтварыць усю філасофію з дапамогай логікі, але, здаецца, не ведае, што сказаў Ляйбніц, паслядоўнікам якога ён сябе ўяўляе, пра значэнне звязкі ў адказ на заўвагі Вішаватага², усё яшчэ працуе на пераадоленне сваёй памылкі, паводле якой ён блытае тоеснасць з аднолькавасцю. На старонцы, што разгорнутая перад намі, ёсць наступны ўрываек

¹ Карл Леангард Райнгальд (1757–1823) быў прафесарам філасофіі ў Ене і Кілі, пазней акадэмікам мюнхенскай акадэміі, сярод іншага прысвяціў свае працы растлумачэнню філасофскай сістэмы Канта.

² Анджэй Вішаваты (1608–1678) — польскі філосаф, тэолаг, рэлігійны ідэолаг сацыніянаў, у сувязі з чым быў выгнаны з Рэчы Паспалітай, якую ён пакінуў у 1660 г. Шэраг яго сілагізмаў пра Святую Тройцу быў абвергнуты, сярод іншага, Ляйбніцам.

з яго: «Згодна з вымаганнямі Платона і Ляйбніца, задача філасофіі палягае ў выяўленні падпарадкавання канечнага бясконцаму, у адпаведнасці з патрабаваннямі Ксэнафана, Бруна, Спінозы, Шэлінга — у выяўленні іх безумоўнага адзінства». Паколькі адзінства, паводле кантрасу, відавочна павінна азначаць роўнасць, я запэўніваю сп. Райнгальда, што ён памыляецца, прынамсі, у тым, што тычыцца дзвюх апошніх згаданых ім асоб. Дзе яшчэ можна знайсці больш выразнае выказванне, чым прыведзенае вышэй сцверджанне Спінозы, пра падпарадкаванне канечнага бясконцаму? Жывыя павінны клапаціцца пра тых, каго ўжо з намі няма, баронячы іх ад паклёпаў; і мы чакаем, што гэтак жа сама тыя, хто жыве пасля нас, будуць рабіць у дачыненні да нас. Я кажу толькі пра Спінозу і стаўлю пытанне, як назваць гэты метаад сцверджання добрага ў сістэмах, калі не ведаеш іх дасканаласці, як быццам гэта проста дробязь — прыпісваць ім тое або іншае? У звычайным маральным грамадстве гэта было б названа *беспрынцыпным*. Згодна з іншым урыўкам, змешчаным на тым жа аркушы, для сп. Райнгальда асноўная памылка ўсёй сучаснай філасофіі, як і ранейшай, палягае ў не-адрозненні (блытанні) адзінства (тоеснасці) з сувяззю (пехус), а таксама неаднолькавасці (дыверсіфікацыі) з адрозненнем. Гэта не першы прыклад таго, што сп. Райнгальд знаходзіць у сваіх апанентах тыя хібны, якія ён сам ім прыпісаў. Здаецца, гэта спосаб, які ён выкарыстоўвае для сябе як неабходных *medicina mentis*¹; бо вядомыя выпадкі, калі людзі з моцна раздражняльным уяўленнем вылечваюцца з дапамогай лекаў, якія яны прымуслі іншых прымаць

¹ Лекі для розуму (лац.).

замест сябе. Бо хто ў дачыненні да больш старой і новай філасофіі здзяйсняе гэтую памылку, блытаючы тое, што ён называе адзінствам, што ёсць адным і тым самым, з сувязцю — больш дакладна, чым сам сп. Райнгальд, які інтэрпрэтуе канцэпцыю рэчаў у Богу (як яно ёсць паводле Спінозы) як сцверджанне *роўнасці* рэчаў і Бога і які наогул прымае не-адрозненне (з гледзішча субстанцыі або сутнасці) за адсутнасць розніцы (з гледзішча формы або лагічнага паняцця). Калі Спінозу сапраўды разумець, як яго сп. Райнгальд інтэрпрэтуе, то вядомую тэзу, што рэч і паняцце рэчы аднолькавыя, трэба таксама разумець так, як калі б ворага можна было, напрыклад, разбіць паняццем войска, а не самім войскам і г. д., высновы, якія сур'ёзны і ўдумлівы чалавек, безумоўна, палічыў бы занадта радыкальнымі].

Аднак, скажучь нам прыхільнікі названага вышэй сцверджання, у крытыцы пантэізму гаворка ідзе наогул не пра тое, што Бог ёсць усім (пры звычайным разуменні яго ўласцівасцяў не атрымаецца пазбегнуць прызнання гэтага), а пра тое, што рэчы — гэта нішто і што гэтая сістэма знішчае ўсякую індывідуальнасць. Здаецца, гэтае новае вызначэнне нібы супярэчыць ранейшаму; бо калі гэта — нішто, дык як жа можна змешваць з імі Бога? Тады паўсюль ёсць толькі чыстае, нескаламучанае бовства. Або калі па-за Богам (не толькі *extra*, але і *praeter Deum*¹) няма нічога, то як жа Ён ёсць усім не проста на словах; такім чынам, усё паняцце ў цэлым як бы распадаецца і, здаецца, ператвараецца ў нішто. І наогул узнікае пытанне, ці шмат што дасягаецца праз адраджэнне такіх агуль-

¹ Па-за Богам, апроч Бога (*лац.*).

ных найменняў, якія, магчыма, і маюць вялікае значэнне ў гісторыі ерасяў, але ў дачыненні да стварэнняў духу, дзе гэтак жа, як у з'явах прыроды, малаважныя вызначэнні вядуць да істотных змен, здаецца, выглядаюць толькі грубым сродкам. Прытым вельмі сумнеўна, ці прыведзенае намі апошняе вызначэнне дастасавальнае нават да таго ж Спінозы. Бо нават калі ён акрамя (*praeter*) субстанцыі прызнае толькі яе станы ўзбуджэння, якімі ён тлумачыць рэчы, то гэта, вядома ж, паняцце чыста негатыўнае, якое не выяўляе нічога істотнага або пазітыўнага, аднак яно служыць таму, каб вызначыць стасунак рэчаў да Бога, а не таму, у якасці чаго яны могуць быць разгледжаныя для сябе. З непаўнаты гэтага вызначэння нельга рабіць выснову, што, паводле гэтага вучэння, рэчы наогул не ўтрымліваюць у сабе нічога пазітыўнага (хоць і заўсёды вытворнага паводле свайго характару). Найбольш рэзка Спіноза выказвае сваю думку наступным чынам: адзінкавая істота ёсць самой субстанцыяй, разгледжанай у адной з яе мадыфікацый, г. зн. вынікаў. Калі мы пазначым бясконцую субстанцыю як A , бясконцую ж субстанцыю, разгледжаную ў адным з яе вынікаў, — як A/a , то пазітыўнае ў A/a , вядома, ёсць A ; аднак з гэтага не вынікае, што $A/a = A$, г. зн. што бясконцая субстанцыя, разгледжаная ў яе выніку, *аднолькавая* з бясконцай субстанцыяй як такой; інакш кажучы, адсюль не вынікае, што A/a не ёсць адмысловай субстанцыяй (хоць бы яна і была вынікам A). Гэтага, праўда, няма ў Спінозы; аднак, па-першае, гаворка тут ідзе пра пантэізм наогул; потым варта задаць пытанне: ці сапраўды гэты погляд несумяшчальны са спіназізмам самім па сабе? Наўрад хтосьці будзе гэта сцвярджаць, паколькі прызнана, што лаябніцаўскія манады, якія цалкам

адпавядаюць таму, што ў прыведзеным вышэй выразе ёсць А/а, не могуць разглядацца як вырашалны сродак абвяржэння спіналізму. Зусім загадкавымі без такога кшталту дапаўнення застаюцца паасобныя выказванні Спінозы: напрыклад, пра тое, што сутнасць чалавечай душы ёсць жывым паняццем Бога, якое разумеецца як вечнае (а не як пераходнае). Таму, калі б субстанцыя і знаходзілася ў іншых сваіх выніках А/а, А/с... толькі часова, то ў тым выніку, у чалавечай душы = а, яна знаходзілася б вечна і таму вечна і пастаянна была б аддзеленая ў якасці А/а ад самой сябе у якасці А.

Калі ж тлумачыць адметнасць пантэізму адмаўленнем не індывідуальнасці, а свабоды, то пад гэтае паняцце патрапяць шмат якія сістэмы, якія ў астатнім істотна ад пантэізму адрозніваюцца. Бо да таго, як быў адкрыты ідэалізм, сапраўднае паняцце свабоды адсутнічае ўва ўсіх навейшых сістэмах — як у лыйбніцаўскай, так і ў спінозаўскай; што ж да свабоды, як яе мысліў шмат хто сярод нас, прытым выхваляючыся, што мае самае жывое яе адчуванне, — свабоды, якая ў іх зводзіцца проста да дамінавання разумовага пачатку над пачуццёвым пачаткам і поцягамі, — то такую свабоду яшчэ можна без асаблівых намаганняў зусім лёгка і нават з большай дакладнасцю вывесці з сістэмы Спінозы. Вось жа, здаецца, адмаўленне свабоды або яе сцверджанне грунтуецца наогул на чымсьці зусім іншым, чым на прыманні або непрыманні пантэізму (іманентнасці рэчаў у Богу). Бо, калі на першы погляд і можа здавацца, нібыта свабода, якая ў процілегласці Богу не магла вытрымаць, апускаецца тут у тоеснасць, то можна ўсё ж казаць, што гэтая ўяўнасць ёсць толькі вынікам недасканалы і пустога ўяўлення пра закон

тоеснасці. Гэты прынцып дае выраз не таму адзінству, якое, круцячыся ў коле аднолькавасці, не прагрэсіруе і таму само неўспрымальнае і нежывое. Адзінства гэтага закона непасрэдна творчае. Ужо ў стасунку суб'екта да прэдыката мы выявілі стасунак прычыны да выніку, і закон прычыны таму гэткі самы першапачатковы, як і закон тоеснасці. У сувязі з гэтым вечнае павінна быць непасрэдна такім, якое яно ёсць у самім сабе, а таксама і прычынай. Тое, прычынай чаго яно ёсць праз сваю сутнасць, такім чынам уяўляе сабой залежнае і тое, што з гледзішча іманентнасці таксама бытнае ў ім. Аднак залежнасць не скасоўвае самастойнасці, не скасоўвае нават свабоды. Яна не вызначае сутнасць, а толькі сцвярджае, што залежнае, якім бы яно ні было, можа быць толькі вынікам таго, ад чаго яно залежыць; яна не кажа нам, чым гэта залежнае ёсць і чым яно не ёсць. Кожны арганічны індывід тым, што ён стаў, абавязаны толькі іншаму і ў такой меры станаўленню, але зусім не быццю. Няма нічога нязгоднага, кажа Ляйбніц, у тым, што той, хто ёсць Богам, быў народжаны адначасова, або, наадварот, гэтак сама мала ёсць супярэчнасці ў тым, што той, хто ёсць сынам чалавека, і сам ёсць чалавекам. Наадварот, калі б залежнае або тое, што ёсць вынікам, не было б самастойным, то гэта было б нашмат больш супярэчлівым. Тады гэта была б залежнасць без залежнага, вынік без наступнага (*consequentia absque consequente*), і таму гэта не быў бы сапраўдны вынік, г. зн. усё паяццё само скасавала б сябе. Тое самае ёсць актуальным датычна бытнага ў іншым. Асобны орган, як, напрыклад, вока, магчымы толькі ў цэласнасці арганізма; тым не менш, аднак, ён мае жыццё для сябе, нават пэўнага кшталту свабоду, наяўнасць якой выразна

даказваецца хваробай, да якой ён схільны. Калі б бытнае ў іншым само не было жывым, то бытнасць была б без бытнага, г. зн. наогул нішто б не было бытным. Нашмат больш высокі пункт погляду стварае такі разгляд самай боскай істоты, чыёй ідэі цалкам супярэчыў бы вынік, які не ёсць спараджэннем, г. зн. устанаўленне самастойнага. Бог ёсць не Богам мёртвых, а Богам жывых. Немагчыма зразумець, як самая дасканалая істота на свеце магла б знаходзіць задавальненне ў машыне, няхай нават самай дасканалай. Як бы ні думаць пра від вынікання людзей з Бога, апошняе ніколі не можа быць механічным, простым уздзеяннем або здзяйсненнем, пры якім аб'ект ўздзеяння для самога сябе ёсць нічым; нельга лічыць гэта і эманцыяй, пры якой тое, што выцякае, застаецца такім самым, як тое, з чаго яно выцякае, г. зн. не ёсць нечым уласным, самастойным. Выніканне рэчаў з Бога ёсць самаадкрыццём Бога. Але Бог можа стаць адкрытым сабе толькі ў тым, што падобнае да яго, у свабодных істотах, якія дзейнічаюць з саміх сябе і для быцця якіх няма іншай падставы, акрамя Бога, але якія ёсць гэтак сама, як ёсць Бог. Ён кажа, і яны ёсць. Калі б усе істоты свету нават былі толькі думкамі боскай душы, то ўжо праз адно гэта яны былі б жывымі. Гэтак думкі, напэўна, спараджаюцца душой; аднак спароджаная думка — незалежная сіла, якая дзейнічае для сябе; ды нават яна так вырастае ў чалавечай душы, што перамагае ўласную маці і падпарадкоўвае яе сабе. А вось боскае ўяўленне, якое служыць прычынай своеасаблівасці сусветных істот, не гэтакае, як чалавечае, што надае сваім стварэнням толькі ідэальную рэчаіснасць. Рэпрэзентанты боства могуць быць толькі самастойнымі істотамі; бо што *такое* абмяжоўвае нашы ўяўленні, калі

не тое, што мы бачым несамастойнае? Бог сузірае рэчы самі па сабе. Па сабе існуе толькі вечнае, тое, што грунтуецца на самім сабе, воля, свабода. Паняцце вытворнай абсалютнасці ці боскасці настолькі мала супярэчлівае, што нават ёсць цэнтральным паняццем усёй філасофіі. Гэткая боскасць уласцівая прыродзе. Іманентнасць у Богу і свабода настолькі мала супярэчаць адна адной, што менавіта толькі свабоднае, і ў той ступені, у якой яно свабоднае, ёсць у Богу; несвабоднае, і ў той ступені, у якой яно несвабоднае, неабходным чынам існуе па-за Богам.

Хоць гэтак сама па сабе агульная дэдукцыя і не можа, вядома, задаволіць таго, хто імкнецца да глыбейшага разумення, яна, у кожным разе, паказвае, што адмаўленне фармальнай свабоды не абавязкова звязанае з пантэізмам. Мы не чакаем, што нам проціпаставяць спіназізм. Патрэбна немалая рашучасць, каб сцвярджаць, быццам якая-небудзь сістэма, якая склалася ў розуме чалавека, ёсць пераважна (καθ' ἐξοχήν¹) сістэмай розуму. Дык што ўсё ж разумеюць пад спіназізмам? Ці гэта ўсё вучэнне, выкладзенае ў працах яго заснавальніка — у тым ліку, напрыклад, і яго механістычная фізіка? Або, калі не, то паводле якога прынцыпу мяркуюць нешта аддзяляць і адрозніваць там, дзе ўсё гэтак напоўнена надзвычайнай і выключнай паслядоўнасцю? У гісторыі нямецкага духоўнага развіцця назаўсёды застанецца ў якасці дзіўнага феномену тое, што некалі сцвердзілася магчымасць казаць, нібыта сістэма, якая змешвае Бога з рэчамі, г. зн. створанае з творцам (так яна была зразуметая), і якая ўсё падпарадкоўвае сляпой, бяздумнай неабходнасці, ёсць адзінай дапушчальнай

¹ Пераважна (ст.-грэцк.).

для розуму сістэмай, што павінна выводзіцца з чыстага розуму! Дзеля таго каб гэта зразумець, неабходна ўявіць сабе дух, які панаваў у мінулую эпоху. У той час усімі розумамі валодала механістычнае мысленне, якое дасягнула вяршыні сваёй гнюснасці ў французскім атэізме; у Нямеччыне таксама сталі лічыць гэтую разнавіднасць бачання і разумення сапраўднай, адзінай філасофіяй. Аднак, паколькі спрадвечная нямецкая душа ніколі не магла прыняць наступстваў, што вынікаюць з гэтага вучэння, то перш за ўсё ўзнік характэрны для філасофскай літаратуры Новага часу разлад паміж розумам і сэрцам: наступствы гэткага ладу мыслення выклікалі агіду, але вызвалілі ад яго падставы або ўзвысілі да лепшага не атрымлівалася. Гэтым наступствам хацелі даць пэўную назву; а паколькі нямецкі дух мог спасцігнуць механістычную філасофію толькі ў яе (уяўна) найвышэйшай праяве, то тым самым была выказана жаклівая праўда: любая філасофія, любая, без выняткаў чыста разумовая філасофія або ёсць спіназізмам, або зробіцца ім! Цяпер усе былі папярэджаныя пра пагрозлівую для іх прорву, якая паўстала перад вачыма; з прычыны гэтага звярнуліся да адзінага, які здаваўся яшчэ магчымым, сродку: гэтае адважнае слова магло прывесці да крызісу і наогул адпалохаць немцаў ад гэткай згубнай філасофіі, вярнуць іх да рухаў сэрца, унутранага пачуцця ды веры. У наш час, калі гэты лад мыслення даўно адышоў у мінулае і перад намі ззяе больш высокае святло ідэалізму, падобнае сцверджанне не напаткала б такога разумення і не прывяло б да гэткіх наступстваў.

[Парада, якую Ф. Шлегель дае Фіхтэ ў рэцэнзіі на яго апошнія працы («Heidelbergische Jahrbücher der

Literatur», Jg. 1. Hf. 6, S. 139)¹, — скіроўваць сваю палеміку выключна супраць сістэмы Спінозы, бо толькі ў яго пададзена завершаная ў сваёй форме і паслядоўнасці сістэма пантэізму (якая, паводле прыведзенага вышэй выказвання, і ёсць сістэмай чыстага розуму), — гэтая парада можа, што праўда, даць вядомыя перавагі, але падаецца дзіўнай, паколькі сп. Фіхтэ, без сумневу, мяркуе, што сваім навукавучэннем ён ужо абверг спіназізм (як такі), у чым ён цалкам мае рацыю. Ці, можа, ідэалізм не ёсць твораў розуму і ўяўны сумны гонар быць сістэмай розуму сапраўды належыць толькі пантэізму і спіназізму?].

Выкажам цяпер раз і назаўсёды нашу вызначаную думку пра спіназізм! Гэтая сістэма не ёсць фаталізмам, бо дазваляе сцвярджаць, што рэчы маюць бытнасць у Богу; паколькі, як мы паказалі, пантэізм не выключае магчымасці хоць бы фармальнай свабоды; вось жа, фаталізм Спінозы павінен мець зусім іншую, не залежную ад гэтага падставу. Памылка яго сістэмы палягае зусім не ў тым, што ён мяркуе рэчы ў *Богу*, а ў тым, што гэта *рэчы* — у абстрактным паняцці істот свету, больш за тое — самай бясконцай субстанцыі, якая для яго таксама ёсць рэччу. Таму ягоныя аргументы супраць свабоды маюць зусім дэтэрмінісцкі, і ні ў якім разе не пантэістычны, характар. Ён волю разглядае таксама як рэч і зусім натуральна спрабуе давесці, што ў любым яе дзеянні яна павінна вызначацца іншай рэччу, якая ў сваю чаргу вызначаецца

¹ Фрыдрых Шлегель змясціў у «Гайдэльбергскіх гадавіках літаратуры» (1808, сш. 6) рэцэнзіі на тры апублікаваныя ў 1806 г. кнігі Ё. Г. Фіхтэ: «Пра сутнасць вучонага», «Галоўныя рысы сучаснай эпохі» і «Вучэнне аб рэлігіі».

іншай і г. д. да бясконцасці. Адгэтуль нежыццёвасць яго сістэмы, бяздушнасць формы, убоства паняццяў і выразаў, непакісная калянасць вызначэнняў, якая цалкам адпавядае абстрактнаму характару разгляду; адсюль — і зусім паслядоўна — яго механістычны погляд на прыроду. Хіба можна сумнявацца ў тым, што ўжо дынамічнае ўяўленне аб прыродзе павінна было б істотна змяніць асноўныя пастулаты спіназізму? Калі вучэнне пра бытнасць рэчаў у Богу складае падмурак усёй сістэмы, то яго трэба напачатку ажывіць і адарваць ад абстракцыі, перш чым яно здолее стаць прынцыпам сістэмы розуму. Наколькі агульны характар маюць выказванні, што канчатковыя істоты ёсць мадыфікацыямі або наступствамі Бога — якую ж прорву трэба тут запоўніць і на колькі пытанняў яшчэ даць адказ! Спіназізм можна было б прыпадобніць у яго закалянеласці да статуі Пігмаліёна, якую трэба было адухавіць цёплым подыхам кахання; аднак і гэтае параўнанне не зусім слушнае, бо спіназізм хутчэй падобны да стварэння, накіданага толькі ў агульных рысах, у якім, калі б яно было адухоўленае, можна было б выявіць мноства адсутных там і незавершаных рыс. Яго можна, хутчэй, параўнаць з найстаражытнейшымі выявамі бостваў, якія, чым менш ім было нададзена індывідуальных жывых рыс, тым больш таямнічымі здаваліся. Карацей кажучы, гэта — аднабакова рэалістычная сістэма, прычым такое вызначэнне, якое даецца ўжо не ўпершыню, гучыць менш загання, чым пантэізм, а прытым нашмат больш слушна адлюстроўвае своеасаблівасць спіназізму і таксама не цяпер ужываецца першы раз. Было б прыкра паўтараць тут мноства тлумачэнняў гэтай праблемы, якія можна знайсці ў першых працах аўтара. Паказаць узаемапрапінненне

рэалізму і ідэалізму было мэтай яго выразнага імкнення. Асноўнае паняцце Спінозы, адухоўленае прынцыпам ідэалізму (і змененае ў адным істотным пункце), здабыло ў больш высокім разглядзе прыроды ды спазнанага дынамічнага адзінства душэўнага і духоўнага свой жывы базіс, з чаго ўзнікла натурфіласофія, якая магла б існаваць і для сябе ў якасці чыстай фізікі, але ў межах філасофіі ў цэлым заўсёды разглядалася толькі як адна, а менавіта рэальная яе частка, здольная толькі праз дапаўненне яе ідэальнай часткай, у якой пануе свабода, узяцця да сапраўднай сістэмы розуму. Як сцвярджалася: маўляў, у ёй (у свабодзе), знаходзіцца апошні патэнцыявальны акт, з дапамогай якога ўся прырода ператвараецца ў адчуванне, у інтэлект, нарэшце, у волю. — У апошняй, вышэйшай інстанцыі няма іншага быцця, акрамя хацэння. Хацэнне ёсць спрадвечным быццём, і толькі да волі стасуюцца ўсе прэдыкаты гэтага спрадвечнага быцця: беспадстаўнасць, вечнасць, незалежнасць ад часу, самасцверджанне. Уся філасофія імкнецца толькі да таго, каб знайсці гэты найвышэйшы выраз.

Да гэтага філасофія ўзнятая ў наш час ідэалізмам; толькі ў межах яго мы можам па-сапраўднаму пачаць даследаванне нашага прадмета, бо ў наш намер зусім не ўваходзіць браць пад увагу ўсе тыя цяжкасці, якія могуць быць звязаныя і звязваліся з паняццем свабоды, калі зыходзіць з аднабакова-рэалістычнай ці дагматычнай сістэмы. Аднак якіх бы вяршыняў мы ні дасягнулі ў гэтай галіне дзякуючы ідэалізму і наколькі ні ёсць несумненным тое, што мы яму абавязаны першым дасканалым паняццем фармальнай свабоды, але і ідэалізм для сябе зусім не ёсць завершанай сістэмай, і, як толькі мы хо-

чам прыйсці ў вучэнні аб свабодзе да больш дакладнага і пэўнага разумення, у гэтым ён усё ж такі бездапаможны. У першым дачыненні заўважым, што для ідэалізму, развітага ў сістэму, зусім недастаткова сцвярджаць, што «праўдзіва сапраўднымі ёсць толькі дзейнасць, жыццё і свабода», прытым можа існаваць таксама суб'ектыўны (які няслушна сам сябе разумее) ідэалізм Фіхтэ; тут, хутчэй, патрабуецца паказаць і адваротнае, а менавіта — што ўсё сапраўднае (прырода, свет рэчаў) мае ў сваім падмурку дзейнасць, жыццё і свабоду, або, карыстаючыся тэрміналогіяй Фіхтэ, што не толькі Я-існае ёсць усім, але і, наадварот, усё ёсць Я-існым. Думка зрабіць свабоду адзіным і ўсім для філасофіі вызваліла чалавечы дух наогул — не толькі ў дачыненні да самога сябе — і зрабіла ўва ўсіх галінах навукі больш дзейсны пераварот, чым якая-кольвечы з папярэдніх рэвалюцый. Ідэалістычнае паняцце ёсць сапраўдным хростам (Weihe) для вышэйшай філасофіі нашага часу і асабліва яе вышэйшага рэалізму. Няхай жа тыя, хто дае яму ацэнку або прыўлашчвае яго, падумаюць пра тое, што найглыбейшай яго перадумовай ёсць свабода, і ў якім іншым святле яны б тады разглядалі і спасцігалі яго! Толькі той, хто пакаштаваў свабоды, мае патрэбу прыпадобніць ёй усё, распаўсюдзіць яе на ўвесь універсум. Той, хто прыходзіць да філасофіі не гэтым шляхам, толькі ідзе следам за іншымі ды іх пераймае у іхніх дзеяннях, не адчуваючы, чым гэтыя дзеянні выкліканыя. Заўсёды, аднак, будзе выклікаць здзіўленне, што Кант — які адрозніваў спачатку рэчы самі па сабе ад з'яў толькі негатыўна, праз іх незалежнасць ад часу, пазней разглядаў у метафізічных тлумачэннях сваёй «Крытыкі практычнага розуму» незалежнасць ад часу і свабоду сапраўды

як карэлятыўныя паняцці — так і не прыйшоў да думкі распаўсюдзіць гэта адзіна магчымае пазітыўнае паняцце быцця самога па сабе таксама на рэчы, што дазволіла б яму ў сваім разглядзе непасрэдна ўзвысіцца да больш высокага гледзішча і пераадолець тую негатыўнасць, якая характарызуе яго тэарэтычную філасофію. Аднак, з іншага боку, калі свабода ёсць наогул пазітыўным паняццем быцця самога па сабе, то даследаванне чалавечай свабоды зноў адкідаецца ў сферу ўсеагульнага, паколькі інтэлігібельнае, на якім яна толькі і грунтуецца, ёсць таксама сутнасцю рэчаў саміх па сабе. Каб, такім чынам, выявіць спецыфічнае адрозненне чалавечай свабоды, г. зн. менавіта тое, што яе вызначае, аднаго ідэалізму будзе недастаткова. Памылкай было б таксама меркаваць, што пантэізм скасоўваецца і знішчаецца ідэалізмам — меркаванне, якое магло ўзнікнуць толькі ў выніку змешвання пантэізму з аднабаковым рэалізмам. Бо тое, ці змяшчаюцца або ў абсалютнай субстанцыі рэчы, або адзінкавыя волі ў такой жа колькасці спрадвечнай волі, з гледзішча пантэізму як такога зусім абыякава. У першым выпадку ён рэалістычны, у другім — ідэалістычны, але падставае паняцце застаецца нязменным. Менавіта з гэтага ўжо робіцца відавочным, што самыя істотныя цяжкасці, якія змяшчаюцца ў паняцці свабоды, гэтак жа сама мала могуць быць вырашаныя самім ідэалізмам, як і любой іншай аднабаковай сістэмай. Ідэалізм якраз дае, з аднаго боку, толькі самае агульнае, з другога — толькі фармальнае паняцце свабоды. Рэальнае ж і жывое паняцце свабоды палягае ў тым, што яна ёсць здольнасцю да добра і зла.

Тут знаходзіцца пункт найбольшай цяжкасці ўсяго вучэння аб свабодзе, якая адчувалася з даўніх часоў

і ўласцівая не толькі той або іншай сістэме, але і ў большай ці меншай ступені ўсім¹: з найбольшай жа відавочнасцю яна праяўляе сябе ў сувязі з паняццем іманентнасці, паколькі або сапраўднае зло дапускаецца, і тады зло непазбежна даводзіцца змясціць у бясконцую субстанцыю або ў спрадвечную волю — што цалкам разбурае паняцце ўседасканалай істоты, або трэба якім-небудзь чынам адмаўляць рэальнасць зла, у выніку чаго, аднак, адначасова знікае і рэальнае паняцце свабоды. Не меншая цяжкасць узнікае і ў тым выпадку, калі паміж Богам і істотамі свету дапускаецца наяўнасць хоць бы самай аддаленай сувязі; бо нават калі гэтая сувязь абмяжоўваецца толькі так званым *concursum*² або неабходным удзелам Бога ў дзеяннях зямнога стварэння, якое з прычыны істотнай залежнасці яго ад Бога даводзіцца дапусціць, калі нават, зрэшты, сцвярджаецца наяўнасць свабоды, — то Бог непазбежна выяўляе сябе сувінаваўцам зла, прычым дазвол рабіць нейкія дзеянні для цалкам залежнай істоты ўсё ж такі не нашмат лепшы за саўдзел у іх; або і тут таксама трэба тым ці іншым спосабам адмаўляць рэальнасць зла. Выказванне, паводле якога ўсё пазітыўнае ў зямным стварэнні паходзіць ад Бога, павінна сцвярджацца і ў гэтай сістэме. Калі, такім чынам, прыняць, што ў зле ўтрымліваецца нешта пазітыўнае, то

¹ Сп. Ф. Шлегелю належыць заслуга, што ў сваёй працы пра Індыю і ў шэрагу іншых прац ён падкрэсліў гэтую цяжкасць, на якую натыкаецца перш за ўсё пантэізм; шкада толькі, што гэты глыбакадумны навуковец не палічыў патрэбным выказаць свой уласны погляд на паходжанне зла і яго стасунак да дабра. — *Зайв. аўтара*.

² Спрыяннем (лац.).

і гэтае пазітыўнае ідзе ад Бога. На гэта можна запярэчыць: пазітыўнае зла, у той меры, у якой яно пазітыўнае, ёсць добрым. Тым самым зло не знікае, але, што праўда, і не тлумачыцца. Бо калі існае ў зле ёсць добрым, то адкуль бярэцца тое, у чым ёсць гэта існае, *базіс*, які, уласна кажучы, і складае зло? Зусім адрознае ад гэтага сцверджання (хоць яно часта, прычым і ў нядаўні час, змешвалася з ім) тое, што ў зле наогул няма нічога пазітыўнага або, інакш кажучы, што яно наогул не існуе (не існуе і разам з іншым пазітыўным або ў ім), але што ўсе дзеянні ў большай ці меншай ступені пазітыўныя і адрозненне паміж імі ёсць простым плюсам і мінусам дасканаласці, праз што няма ніякага абгрунтавання процілегласці і, такім чынам, тое зло дарэшты знікае. Гэта другі магчымы пункт погляду, датычны сцверджання, што ўсё пазітыўнае паходзіць ад Бога. У гэтым выпадку сіла, якая праяўляецца ў зле, хоць параўнальна больш недасканалая, чым тая, што праяўляецца ў дабры, разгляданая сама па сабе, аднак, або па-за межамі параўнання, ёсць усё ж такі дасканаласцю, якая, такім чынам, як і любая іншая, павінна быць выведзеная з Бога. Тое, што мы называем у ёй злом, ёсць толькі меншай ступенню дасканаласці, якая выступае як недахоп толькі ў нашым параўнанні, а ў прыродзе такім не ёсць. Няможна адмаўляць, што гэта і ёсць сапраўднае меркаванне Спінозы. Хтосьці мог бы паспрабаваць пазбегнуць гэтай дылемы, даўшы такі адказ: пазітыўнае, што ідзе ад Бога, — гэта свабода, сама па сабе індывідуальная да зла і дабра. Аднак калі думаць гэтую індывідуальнасць не проста адмоўна, а як жывую пазітыўную здольнасць да дабра і да зла, то немагчыма зразумець, якім чынам з Бога, які разглядаецца як суцэльнае добрае, можа вынікаць здольнасць да зла.

З гэтага, заўважым мімаходзь, высвятляецца: калі свабода сапраўды ёсць тым, чым яна павінна быць паводле гэтага паняцця (а яна безумоўна такая), то зробленая вышэй спроба вывесці свабоду з Бога таксама не можа быць прызнана слушнай; бо калі свабода ёсць здольнасцю да зла, то яе карані мусяць быць незалежнымі ад Бога. Прыйшоўшы да гэтага, можна паспрабаваць кінуцца ў абдоймы да дуалізму. Але сістэма дуалізму, калі яна сапраўды думаецца як вучэнне аб двух абсалютна розных і незалежных адзін ад аднаго пачатках, ёсць толькі сістэмай унутранай разарванасці і роспачы розуму. Калі ж думаць падставовую сутнасць зла ў якім-небудзь сэнсе як залежную ад падставовай сутнасці добра, то ўся складанасць паходжання зла з добра, хоць і сканцэнтраваная ў Адной Сутнасці, праз гэта хутчэй павялічыцца, чым паменшыцца. Нават калі дапусціць, што гэтая другая сутнасць была спачатку створана добрай і адпала ад спрадвечнай сутнасці з уласнай віны, то першая праява здольнасці да Богасупраціўнага Учынку ўсё ж застаецца невытлумачальнай ува ўсіх папярэдніх сістэмах. Таму нават калі прыбраць не толькі тоеснасць, але і якую-кольвечы сувязь істот свету з Богам і разглядаць іх усё сучаснае тут-быццё і тым самым тут-быццё свету як аддаленне ад Бога, то гэта толькі б у нейкай ступені адсунула цяжкасць, але не ліквідавала б яе. Бо дзеля таго каб паходзіць з Бога, істоты свету мусілі б ужо якім-небудзь чынам існаваць да гэтага — такім чынам, вучэнне аб эманцыі ніяк не можа быць проціпастаўлена пантэізму, бо яно мяркуе першапачатковае існаванне рэчаў у Богу і праз гэта, відавочна, мяркуе пантэізм. Аддаленне свету ад Бога можа быць растлумачана толькі наступным чынам: або яно адбываецца міжволі з боку рэчаў, але

не з боку Бога — тады рэчы ўведзены ў стан згубнасці і злосці Богам; такім чынам, Бог — вінаваўца гэтага стану; або яно адбываецца міжволі для абодвух бакоў, выкліканае, як сцвярджаюць некаторыя, свайго кшталту лішкам сутнасці — і гэта зусім хісткае ўяўленне; або, нарэшце, яно адвольна здзейсненае рэчамі, якія адарваліся ад Бога, г. зн. наступства віны, за якой рушыць услед усё больш глыбокае падзенне — тады гэтая першая віна ўжо сама ёсць злом і не дае, гэтакім чынам, тлумачэння свайго паходжання. Але без гэтай дапаможнай здагадкі, якая, тлумачачы паходжанне зла ў свеце, цалкам знішчае дабро і замяняе пантэізм пандэманізмам, у сістэме эманатыі цалкам знікае процілегласць паміж добром і злом: першае, праз пераадоленне незлічоных прамежкавых ступеняў і паступовае аслабленне, губляецца ў тым, у чым ужо няма нават пробліску добра, прыкладна так, як дасціпна, але недастаткова пераканаўча апісвае Плацін¹: пераход першапачатковага добра ў матэрыю і зло. А менавіта: у працэсе пастаяннага падпарадкавання і аддалення ўзнікае нешта апошняе, па-за межамі якога ўжо нічога не можа паўстаць, і менавіта гэта (не здольнае да далейшага прадуквання) ёсць злом. Інакш кажучы: калі ёсць нешта пасля першага, тое павінна быць нечым апошнім, у якім ужо няма нічога ад першага, і якраз гэта — матэрыя і неабходнасць зла.

Згодна з гэтымі меркаваннямі, не здаецца справядлівым ускладаць увесь цяжар гэтай цяжкасці толькі на адну сістэму, пагатоў і меркавана больш высокая, проціпастаўленая ёй сістэма таксама вельмі малазадавальняльная. Не могуць тут дапамагчы і агульныя месцы ідэалізму. Э дапамагай гэтых

¹ Плацін. Энеады I, кн. VIII, раздзел 8.

абстрактных паняццяў пра Бога — такіх, як *actus purissimus*¹, ці накішталт тых, што вылучала даўнейшая філасофія, або тых, якія ўвесь час стварае новая філасофія ў сваім імкненні клапатліва аддаліць Бога ад прыроды, — дасягнуць нічога нельга. Бог ёсць нечым больш рэальным, чым простая маральная светабудова, і нясе ў сабе зусім іншыя і больш жывыя рухальныя сілы за тыя, якія прыпісваюць яму абстрактныя ідэалісты з іх мізэрнай хітрамудрасцю. Агіда да ўсяго рэальнага, якая мае на ўвазе, што духоўнае можа быць апаганенае любым судатыкненнем з ім, павінна, вядома, схаваць ад позірку таксама і паходжанне зла. Ідэалізм, калі ён у якасці базісу не атрымлівае жывога рэалізму, робіцца такой жа пустой і абстрактнай сістэмай, як ляйбніцаўская, спінозаўская і кожная іншая дагматычная сістэма. Агульны недахоп усёй новай еўрапейскай філасофіі з самага пачатку (праз Дэкарта) палягае ў тым, што прырода для яе не існуе і што яна пазбаўлена жывой падставы. Таму рэалізм Спінозы гэткі самы абстрактны, як ідэалізм Ляйбніца. Ідэалізм — гэта душа філасофіі, рэалізм — яе цела; толькі разам яны складаюць жывое цэлае. Рэалізм ніколі не дасць філасофіі яе пачатку, але ён павінен быць падставай і сродкам, тым, у чым ідэалізм ажыццяўляецца, робіцца плошчю і крывёю. Калі нейкай філасофіі не хапае гэтага жывога падмурка, — а гэта звычайна ёсць знакам таго, што ідэальны пачатак ад самых вытокаў таксама быў толькі слаба дзейсны ў ёй, — то яна пачынае губляцца ў тых сістэмах, чые абстрактныя паняцці самаспароджанага існавання, мадыфікацый і г. д. рэзка кантрастуюць з жыццёвай сілай і паўнотой рэчаіснасці. Аднак там, дзе ідэальны пачатак сапраўды моцна дзейсны, але не

¹ Найчысцейшы акт.

можа знайсці базісу замірэння і апасродкавання, ён спараджае змрочны і дзікі энтузіязм, які знаходзіць свой выраз у самараздзіранні (Selbsterfleischung) або ў самакастрацыі, як у жрацоў фрыгійскай багіні; гэта робіцца ў філасофіі ў выніку адмовы ад розуму і навукі.

Нам падалося неабходным пачаць наша даследаванне з выпраўлення сутнасці тых істотных паняццяў, якія здаўна, і асабліва апошнім часам, нязменна скажаюцца. Таму ўсе папярэднія заўвагі трэба разглядаць толькі як уступ уласна да нашага даследавання. Мы ўжо патлумачылі: толькі з прынцыпаў сапраўднай натурфіласофіі можа быць выведзена меркаванне, цалкам адпаведнае пастаўленай тут задачы. Мы, у сувязі з гэтым, не адмаўляем, што гэтае слушнае меркаванне было вядомае паасобным мыслярам. Менавіта яны, не баючыся здаўна ужыванай датычна любой рэальнай філасофіі лаянкі, матэрыялізму, пантэізму і г. д., шукалі жывую падставу прыроды, у адрозненне ад дагматыкаў і абстрактных ідэалістаў, якія адпрэчвалі іх як містыкаў, былі (у абодвух разуменнях гэтага слова) натурфілосафамі.

Натурфіласофія нашага часу ўпершыню ўсталявала ў навуцы адрозненне паміж сутнасцю, паколькі яна існуе, і сутнасцю, паколькі яна ёсць толькі падставай існавання. Гэтае адрозненне існуе з часу яго першай навуковай фармулёўкі¹. Нягледзячы на тое што менавіта ў гэтым пункце натурфіласофія найболей рашуча збочвае

¹ Гл. тое ж самае ў: *Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. II, Heft 2, § 54, заўв. [вышэй: Bd. II, 350], а таксама заўвагу 1 да § 93 і тлумачэнне, с. 114. [вышэй: Т. II, 407]. — *Заўв. аўтара*. Аўтар падае адсылкі да «Выкладу сістэмы філасофіі» Шэлінга. — *Заўв. перакладчыка*.

са шляху Спінозы, у Нямеччыне аж да нядаўняга часу сцвярджалі, што яе метафізічныя падставы цалкам супадаюць з прынцыпамі Спінозы; і, хоць менавіта гэтае адрозніванне вядзе да самага пэўнага адрознівання Бога і прыроды, гэта не перашкодзіла вінаваціць яе ў змешванні Бога з прыродай. Паколькі сапраўднае даследаванне засноўваецца менавіта на гэтым адрозніванні, мы падамо тут тут наступнае тлумачэнне.

Паколькі да Бога ці па-за Богам няма нічога, ён мусіць мець падставу свайго існавання у сабе самім. Гэта сцвярджаюць усе філосафы; аднак яны кажуць пра гэтую падставу толькі як пра паняцце, не ператвараючы яе ў нешта рэальнае і сапраўднае. Гэтая падстава існавання Бога, якую Бог мае ў сабе, не ёсць Богам у абсалютным разглядзе, г. зн. паколькі ён існуе; бо гэта ж толькі падстава яго існавання. Яна ёсць *прыродай* — у Богу, неадлучнай ад яго, але ўсё ж адрознай ад яго сутнасці. Аналагічна гэты стасунак можна растлумачыць са стасункам паміж сілай цяжару і святлом у прыродзе. Сіла цяжару папярэднічае святлу як яго вечна цёмная падстава, якая сама не ёсць *actu*¹⁾ і знікае ў ночы, як толькі ўзыходзіць святло (існае). Нават святло цалкам не здымае пятатку, пад якой яна замкнёная²⁾. Менавіта таму яна не ёсць ані чыстай сутнасцю, ані актуальным быццём абсалютнай тоеснасці, але толькі вынікае з яго прыроды³⁾; ці яна ёсць гэтай тоеснасцю, разгледжанай у вызначанай

¹⁾ Актуальна (*лац.*).

²⁾ Гл.: *Zeitschrift für spekulative Physik*, с. 59, 60. — *Заўв. аўтара.*

³⁾ Гл.: *Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd. II, Heft 2, с. 41. — *Заўв. аўтара.*

патэнцыі: бо і тое, што выяўляе сябе ў дачыненні да сілы цяжару як існае, само па сабе ў сваю чаргу прыналежнае падставе, і таму прырода ў цэлым — гэта ўсё, што знаходзіцца па той бок абсалютнага быцця абсалютнай тоеснасці¹. Зрэшты, што да згаданага папярэднічання, то гэта не належыць думаць ані як папярэднічанне ў часе, ані як прыярытэт сутнасці. У коле, з якога ўсё ўзнікае, не ёсць супярэчнасцю, што тое, з дапамогай чаго спараджаецца адно, само, у сваю чаргу, спараджаецца ім. Тут няма ні першага, ні апошняга, бо ўсё ўзаемна адно адно мяркуе, адно не ёсць іншым і тым не менш не ёсць без іншага. Бог мае ў сабе ўнутраную падставу свайго існавання, якая тым самым папярэднічае яму як існаму; аднак разам з тым Бог ёсць *origo*² асновы, паколькі падстава, і як такая, не магла б быць першасным, калі б Бог не існаваў асту.

Да такога ж адрознівання прыводзіць нас разважанне, якое выходзіць ад рэчаў. Спачатку варта цалкам скасаваць паняцце іманентнасці, паколькі з дапамогай гэтага паняцця выяўляецца мёртвая бытнасць рэчаў у Богу. Мы, наадварот, мяркуем, што паняцце станаўлення — адзінае паняцце, якое адпавядае прыродзе рэчаў. Аднак у Богу іх станаўленне немагчымае, калі глядзець на гэта з абсалютнага гледзішча, бо яны *toto genere*³, ці, больш слушна было б сказаць, бясконца, адрозніваюцца ад яго. Дзеля таго каб быць аддзеленымі ад Бога, іх станаўленне павінна паходзіць з адрознай ад яго падста-

¹ Гл. тамсама, с. 114. — *Зайв. аўтара*.

² Першасным (*лац.*).

³ Сваім паходжаннем цалкам (*лац.*).

вы. Але, як што па-за Богам нічога быць не можа, то гэтую супярэчнасць можна зняць толькі праз тое, што падстава рэчаў палягае ў тым, што ў самім Богу *не ёсць Ён Сам*¹, г. зн. у тым, што ёсць падставай яго існавання. Калі мы хочам зрабіць гэтую сутнасць больш зразумелай з чалавечага гледзішча, то варта сказаць: гэта — цяга (Sehnsucht) да спараджэння самога сябе, якое адчувае вечнае Адно. Такая цяга не ёсць самім Адным, але яна гэткая самая вечная, як яно. Яна хоча спараджаць Бога, г. зн. неспасціжнае адзінства, аднак тым самым у ёй самой яшчэ няма адзінства. Разглядаемая для сябе, яна ёсць таму таксама і воляй; але воляй, у якой няма развагі (Verstand), і таму не самастойная і не дасканалая воля, бо развага ёсць па сутнасці воляй у волі. Тым не менш яна ёсць воляй развагі, г. зн. яго цягай і поцягам; не свядомая, а каральная воля, чым пакараннем ёсць развага. Мы гаворым пра сутнасць цягі, разгледжанай самой па сабе і для сябе; яе, відаць, трэба мець на ўвазе, хоць яна даўно выцесненая тым больш высокім, якое паднялося з яе, і хоць мы можам пазнаць яе не праз пачуцці, а толькі духам і думкай. З прычыны вечнага чыну самаадкрыцця ў свеце, якім мы яго цяпер бачым,

¹ Гэта адзіна слушны дуалізм, а менавіта той, які адначасова дапускае адзінства. Вышэй гаворка ішла пра мадыфікаваны дуалізм, паводле якога злы пачатак не спадарожнічае добраму пачатку, а падпарадкаваны яму. Наўрад ці варта асперагацца, што хтосьці зблытае ўсталяваныя тут стасункі з тым дуалізмам, у якім падпарадкаванае заўсёды ёсць сутнасна-злым пачаткам, у выніку чаго яго боскае паходжанне застаецца зусім незразумелым. — *Зайв. аўтара.*

усё ёсць правілам, парадкам і формай; аднак у аснове яго ляжыць бязладнае, і здаецца, што яно калі-небудзь можа зноў вырвацца вонкі; няма ўпэўненасці ў тым, што дзе-небудзь парадак і форма першапачатковыя; а здаецца, нібыта ўпарадкаванае толькі нешта ад пачатку бязладнае. Гэта і ёсць неспасціжная аснова рэальнасці рэчаў; рэшта, якая ніколі не знікае; тое, што нават коштам найвялікшых намаганняў не можа растварыцца ў развазе, але вечна застаецца ў падставе рэчаў. З гэтага безразважнага спароджаная развага ўва ўласным сэнсе слова. Без гэтай папярэдняй цемры няма рэальнасці жывога стварэння; змрок — яе неабходная частка спадчыны. Толькі Бог, сам Бог Існы, існуе ў чыстым святле, бо толькі ён адзін паходзіць з самога сябе. Пыха чалавека бунтуе супраць такой ідэі аб сваім паходжанні з падставы і спрабуе нават проціпаставіць гэтаму маральныя аргументы. Тым часам мы не ведаем нічога, што магло б больш заахвоціць чалавека ўсімі сіламі імкнуцца да святла, чым усведамленне глыбокай ночы, з якой ён быў узняты да тут-быцця. Бабскія нараканні на тое, што тым самым безразважнае робіцца каранем развагі, ноч — пачаткам святла, збольшага заснаваныя, што праўда, на неразуменні справы (адсутнічае разуменне таго, як пры гэтым бачанні можа ўсё ж захоўвацца паводле свайго паняцця прыярытэт развагі і сутнасці); аднак, разам з тым, у гэтым выяўляецца сапраўдная сістэма сённяшніх філосафаў, якія ахвотна зрабілі б *futurum ex fulgore*¹, дзеля чаго, аднак, недастаткова нават найгвалтоўнейшай паспешлівасці Фіхтэ. Кожнае нараджэнне ёсць нараджэннем з цем-

¹ Дым з бліскавіцы (лац.).

ры на святло; зярнятка насення павінна быць закапана ў зямлю і памерці ў змроку, каб пад промнямі сонца магла ўзняцца і раскрыцца прыгажэйшая светлая выява. Чалавек фарміруецца ўва ўлонні маці, і толькі з цемры безразважнага (з пачуцця, з цягі — выдатнай маці пазнання) вырастаюць светлыя думкі. Вось жа, мы павінны ўяўляць сабе першапачатковую цягу, што скіроўваецца да развагі, якой яна яшчэ не ведае, падобна да таго, як мы патрабуем, адчуваючы цягу, невядомага, безназоўнага добра; і яна помсліва рухаецца, як бурлівае штармавое мора, падобна да матэрыі ў Платона, паводле цёмнага, невядомага закона, не здольная стварыць штосьці трывалае, неперароднае для сябе. Аднак у адпаведнасці з цягай, якая ў якасці яшчэ цёмнай падставы ёсць першай праявай боскага тут-быцця, у самім Богу зараджаецца ўнутранае рэфлексійнае ўяўленне, з дапамогай якога, паколькі яно не можа мець ніякага іншага прадмета, акрамя Бога, Бог сузірае сябе ў сваім падабенстве. Гэта ўяўленне ёсць тым Першым, у чым Бог, які разглядаецца абсалютна, здзейснены, хоць толькі ў сабе самім; яно спачатку ў Бога і ёсць самім народжаным у Богу Богам. Гэтае ўяўленне ёсць адначасова развагай — словам той цягі¹; і вечны дух — які адчувае слова ў сабе і адначасова бясконцую цягу, рухомую любоўю, якую ёсць ён сам, — вымаўляе слова; цяпер развага робіцца, разам з цягай, вольна стваральнай, усёмагутнай воляй і творыць у першапачаткова бязладнай прыродзе, як у сваёй стыхіі або як з дапамогай сваёй прылады. Першая дзея развагі ў прыродзе — падзел сіл, бо толькі гэтак яна можа раскрыць адзінства, якое

¹ У тым сэнсе, як кажуць: словам загадкі. — *Зайв. аўтара.*

змяшчаецца ў ёй неўсвядомлена, як у насенні, і тым не менш неабходным чынам, падобна да таго, як у цёмную цягу чалавека штосьці ствараць праходзіць святло, калі ў хаатычным нагрувашчванні думак, што ўзаемазвязаныя адна з адной, але замінаюць адна адной выявіцца, гэтыя думкі раз'ядноўваюцца, і цяпер выступае адзінства, прыхаванае ў падставе, што ахоплівае іх усіх; ці падобна да таго, як у расліне ў варунках разгортвання і пашырэння сіл спадаюць цёмныя путы цяжару і фарміруецца адзінства, прыхаванае ў падзеленай матэрыі. Паколькі менавіта гэтая сутнасць (пачатковай прыроды) — гэта не што іншае, як вечная падстава існавання Бога, яна павінна ў сабе самой утрымліваць, хоць і замкнёнай, сутнасць Бога, падобна да нейкага пробліску жыцця (Lebensblick), які свеціцца ў цямрэчы глыбіні. Але цяга, узбуджаная развагаю, цяпер імкнецца захаваць захоплены ёй пробліск жыцця і замкнуцца ў самой сабе, каб заўсёды заставалася падстава. Такім чынам — па меры таго, як развага або пакладзенае ў пачатковую прыроду святло, якое ўзбуджае цягу, што імкнецца вярнуцца ў саму сябе, да падзелу сіл (да адрачэння ад цемры), але якраз у гэтым падзеле спрыяе з'яўленню замкнёнага ў падзеленым адзінстве прыхаванага пробліску святла — найперш узнікае нешта спасціжнае ды адзінкавае, прычым не з дапамогай вонкавага ўяўлення, а з дапамогай сапраўднага, як ёсць, *у-яўлення*, бо тое, што ўзнікае, убудоўваецца ў прыроду — больш слушна было б сказаць — з дапамогай абуджэння, паколькі развага абуджае да жыцця схаванае ў падзеленай аснове адзінства або ідэю. Адлучаныя ў гэтым падзеле (але не зусім раз'яднаныя) сілы ўтвараюць матэрыял, з якога пасля фармуецца цела; аднак жывая

поязь, якая ўзнікае ў падзеле, г. зн. з глыбіні прыроднай падставы, у якасці цэнтру сіл, ёсць душою. Паколькі першапачатковая развага вылучае душу з незалежнай ад падставы развагі як нешта ўнутранае, душа застаецца незалежнай ад яе ў якасці асаблівай і для сябе існай сутнасці.

Нескладана зразумець, што пры наяўнасці процідзеяння цягі, неабходнага для дасканалага нараджэння, найглыбейшая поязь сіл распадаецца толькі падчас паступовага разгортвання і што на кожнай прыступцы падзелу сіл з прыроды ўзнікае новая істота, чыя душа тым больш дасканалая, чым у большай ступені ў гэтай істоце утрымліваецца падзеленым тое, што яшчэ непадзельнае ў іншых. Паказаць, якім чынам кожны наступны працэс усё больш набліжаецца да сутнасці прыроды, пакуль нарэшце пры найвышэйшым падзеле сіл не адчыняецца найглыбейшы ўнутраны цэнтр, — гэта задача завершанай натурфіласофіі. Для актуальнай мэты істотным ёсць толькі наступнае. Кожная сярод істот, што ўзніклі ў прыродзе паказаным спосабам, змяшчае ў сабе падвойны прынцып, які ў сутнасці ёсць адным, разгледаным з двух магчымых бакоў. Першы пачатак — гэта тое, з дапамогай чаго яны аддзелены ад Бога або ў выніку чаго іх сутнасць ёсць толькі ў падставе; аднак паколькі між тым, што перадутворана ў падставе, і тым, што перадутворана ў развазе, існуе першапачатковае адзінства і працэс тварэння палягае толькі ўва ўнутраным ператварэнні або праясненні (Transmutation oder Verklärung) пачаткова цёмнага пачатку ў святло (бо развага або пакладзенае ў прыроду святло сутнасна шукае, уласна кажучы, толькі роднаснае яму, скіраванае ўнутр святло), то цёмны паводле сваёй прыро-

ды пачатак ёсць менавіта тым, які адначасова праясняецца ў святло, і абодва пачаткі, няхай толькі ў вызначанай ступені, адзіныя ў кожнай прыроднай істоце. Пачатак, паколькі ён паходзіць з падставы і ёсць цёмным, — гэта свавольства жывога стварэння; гэтае свавольства, аднак, паколькі яно яшчэ не ўзнятае да поўнага адзінства са святлом (у якасці пачатку развагі), яшчэ не ахоплівае яго, ёсць толькі прагай або поцягам, г. зн. сляпой воляй. Гэтаму свавольству жывога стварэння процістаіць развага ў якасці ўніверсальнай волі, якая карыстаецца гэтым свавольствам і падпарадкоўвае яго сабе як простую прыладу. Калі ж нарэшце з дапамогай паступальнага ператварэння і падзелу ўсіх сіл найпатаемнейшы і найглыбейшы пункт пачатковага цёмнага ў нейкай істоце цалкам праясняецца святлом, то воля гэтай істоты, якая, паколькі яна адзінкавая, таксама ёсць партыкулярнай воляй, сама па сабе або ў якасці цэнтру ўсіх іншых партыкулярных воляў, робіцца адзінай з першапачатковай воляй ці з развагай, гэтак што з абедзвюх узнікае адзінае цэлае. Гэтае узвышэнне найглыбейшага цэнтру ў святле здзяйсняецца сярод усіх бачных для нас жывых стварэнняў толькі ў чалавеку. У чалавеку ўтрымліваецца ўся моц цёмнага пачатку, і ў ім адначасна — уся сіла святла. У ім — найглыбейшая бездань і найвышэйшае неба, або абодва цэнтры. Воля чалавека — гэта схаваны ў вечнай цязе зародак Бога, які існуе яшчэ толькі ў падставе, схаваны ў глыбіні пробліск боскага жыцця, якое ўбачыў Бог, калі ён атрымаў волю да прыроды. У ім адным (у чалавеку) Бог палюбіў свет; і менавіта гэтае падабенства Божае было ахоплена ў цэнтры цягай, калі яна ўступіла ў супярэчнасць са святлом. Праз тое, што чалавек узнікае

з падставы (што ён мае ўласцівасці жывога стварэння), ён змяшчае ў сабе адносна незалежны ад Бога пачатак; аднак у выніку таго, што менавіта гэты пачатак зменены ў святло — не перастаючы праз гэта быць цёмным у сваёй падставе — у ім адначасова зараджаецца нешта вышэйшае, *дух*. Бо вечны дух прамаўляе адзінства, або слова, у прыроду. Але сказанае (рэальнае) слова ёсць толькі ў адзінстве святла і цемры (галосных і зычных). Абодва гэтыя пачаткі існуюць, што праўда, ува ўсіх рэчах, аднак не ў поўным сугуччы з прычыны недасканаласці таго, што ўзвысілася з падставы. Вось жа, толькі ў чалавеку цалкам выказваецца слова, якое стрымліваецца і не цалкам выказанае ў іншых рэчах. Але ў выказаным слове адкрывае сябе дух, г. зн. Бог як існы *actu*. Як жывая тоеснасць абодвух пачаткаў душа ёсць духам, а дух ёсць у Богу. Калі б у духу чалавека тоеснасць абодвух пачаткаў была гэткай самай непарыўнай, як у Богу, то не было б адрознення, г. зн. Бог не адкрываў бы сябе як дух. Вось жа, тое адзінства, якое ў Богу непадзельнае, павінна быць у чалавеку падзельным — гэта і ёсць магчымасць добра і зла.

Мы выразна кажам пра магчымасць зла і паспрабуем спачатку растлумачыць падзельнасць абодвух пачаткаў. Рэчаіснасць зла — прадмет зусім іншага даследавання. Узняты з падставы прыроды пачатак, які аддзяляе чалавека ад Бога, ёсць у ім самасцю, якая, аднак, у яднанні з ідэальным пачаткам становіцца *духам*. Самасць як такая ёсць духам, або чалавек ёсць духам у якасці самаснай, асаблівай (аддзеленай ад Бога) істоты: гэтая сувязь якраз фарміруе асобу. Але дзякуючы таму, што самасць ёсць духам, яна разам з тым узнятая з уласцівасці жывых

стварэнняў у іх над-уласціваць, яна ёсць воляй, якая бачыць сябе ў поўнай свабодзе; яна ўжо не прылада стваральнай у прыродзе ўніверсальнай волі, а стаіць па-над усёй прыродай і па-за ёю. Дух вышэйшы за святло, бо ён узвышаецца ў прыродзе над адзінствам святла і цёмнага пачатку. Такім чынам, у якасці духу самасць вольная ад абодвух пачаткаў. Аднак яна, або самавольства, толькі таму ёсць духам і тым самым вольная і ўзвышаецца над прыродай, што сапраўды ператвораная ў першапачатковую волю (святло); так што, хоць яна (у якасці свавольства) яшчэ застаецца ў падставе (бо падстава заўсёды павінна быць), яна — падобна да таго, як у празрыстым целе ўзвышаная да тоеснасці са святлом матэрыя не перастае ад гэтага быць матэрыяй (цёмным пачаткам) — застаецца ў ёй толькі як носьбіт і ёмішча вышэйшага пачатку святла. Дзякуючы таму, аднак, што яна мае ў сабе дух (паколькі дух пануе над святлом і змрокам), самасць можа — калі гэты дух не ёсць духам вечнай любові — аддзяліцца ад святла, або свавольства можа імкнуцца да таго, каб у якасці партыкулярнай волі быць тым, што яно ёсць толькі ў тоеснасці з універсальнай воляй; быць тым, што яно ёсць толькі ў той меры, у якой яно застаецца ў цэнтры (так, як спакойная воля ў ціхай падставе прыроды і ёсць універсальнай воляй менавіта таму, што яна застаецца ў падставе) і на перыферыі або ў якасці створанага (бо воля жывых стварэнняў, вядома, па-за падставай, але тым самым ёсць толькі прыватнай воляй, якая не вольная, а звязаная). Вось жа, такім чынам у волі чалавека адбываецца аддзяленне сталай духоўнай самасці (паколькі дух вышэйшы за святло) ад святла, г. зн. падзел пачаткаў, непарыўна злучаных у Богу. Калі ж, наадварот, свавольства чалавека застаецца ў якасці цэнтраль-

най волі ў падставе, так што існуе боскі стасунак пачаткаў (падобна да таго, як у цэнтры прыроды воля ніколі не ўзвышаецца над святлом, але застаецца пад ім у падставе як базіс) і калі замест духу разладу, які хоча аддзяліць уласны пачатак ад усеагульнага, у ім пануе дух любові, тады воля ў боскім выглядзе і парадку. — Аднак тое, што менавіта названае ўзвышэнне свавольства ёсць злом, вынікае з наступнага. Воля, якая выступае са сваёй надпрыроднасці, каб у якасці ўсеагульнай волі зрабіць сябе таксама партыкулярнай і ўласцівай жывым стварэнням, імкнецца перавярнуць стасунак пачаткаў, узвысіць падставу над прычынай, выкарыстоўваць дух, які яна атрымала толькі для цэнтру, па-за ім і супраць жывога стварэння, з чаго ўзнікае разбурэнне ў самой волі і па-за ёй. Волю чалавека трэба разглядаць як сувязь паміж жывымі сіламі; да таго часу, пакуль яна сама застаецца ў сваім адзінстве з універсальнай воляй, гэтыя сілы таксама існуюць у боскай меры і раўнавазе. Але як толькі свавольства адхіляецца ад цэнтру як ад прызначанага яму месца, знікае таксама сувязь гэтых сіл; замест яе цяпер пануе толькі партыкулярная воля, якая ўжо не здольная, падобна да першапачатковай волі, аб'яднаць і падпарадкаваць сабе сілы, а таму павінна імкнуцца сфарміраваць або скласці з сіл, якія адхіліліся адна ад адной, разгневанае войска поцягаў і жаданняў (бо кожная адзінкавая сіла ёсць таксама прагай і жаданнем), уласнае і адасобленае жыццё, якое магчымае, бо ў эле ўсё яшчэ захоўваецца першая сувязь сіл, падстава прыроды. Але паколькі гэтае жыццё ўсё ж не можа быць сапраўдным — яно магло б быць такім толькі пры першапачатковых стасунках, — то ўзнікае, што праўда, уласнае, але фальшывае жыццё, жыццё ў хлусні, нарасць (ein Gewächs) турботы

і згубы. Найбольш трапным параўнаннем да яго выступае хвароба, якая, як бязладдзе, прыўнесенае ў прыроду праз злоўжыванне свабодай, ёсць сапраўдным падабенствам зла або граху. Універсальнай хваробы ніколі не бывае без таго, каб на паверхню не выйшлі прыхаваныя сілы падставы: яна ўзнікае тады, калі раздражняльны пачатак, які павінен панаваць у цішы глыбіняў у якасці найбольш дзейснай унутранай сувязі сіл, актывізуецца або калі ўзбуджаны архей¹ пакідае сваё прыстанішча ў цэнтры і сыходзіць на перыферыю. Гэтак, як, наадварот, усякае карэннае лячэнне палягае ўва ўзнаўленні стасунку перыферыі да цэнтру, так і пераход хваробы да здоровага стану можа, уласна кажучы, здзейсніцца толькі з дапамогай процілеглага, а менавіта праз вяртанне аддзеленага і адзінкавага жыцця ўва ўнутраны пробліск святла сутнасці, дзе зноў адбываецца падзел (крызіс). Партыкулярная хвароба таксама ўзнікае, адно калі тое, што мае сваю свабоду або жыццё толькі дзеля таго, каб заставацца ў межах цэлага, імкнецца быць для сябе. Гэтак, як хвароба, вядома, не ёсць нечым сутнасным, уласна кажучы, яна — не больш чым бачнасць жыцця, як бы мімалётная яго з'ява, падобнае метэору, ваганне паміж быццём і нябытам, а тым не менш для пачуцця яна выяўляе сябе як нешта цалкам рэальнае — такі стасунак яна мае са злом. Гэтае адзіна слушнае паняцце зла, згодна з якім яно заснаванае на пазітыўнай абсурднасці або перакручванні пачаткаў, нядаўна зноў высунуў і растлумачыў глыбокімі фізіялагічнымі аналогіямі, у прыватнасці аналогіяй з хваробай, перш за ўсё

¹ У натурфіласофіі архей — жыватворная сіла, іманентная любові прыроднаму цэлу. — *Зайв. перакладчыка.*

Франц Бадэр¹. Усе іншыя тлумачэнні зла пакідаюць развагу і маральную свядомасць аднолькава незадаволенымі.

¹ У працах «Über die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft sein kann». — Morgenblatt, 1807, Nr. 197 і «Über Starres und Fließendes». — Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft. Bd 3, Hf. 2. Дзеля параўнання і далейшага тлумачэння прывядзем заўвагу, што адносіцца да нашага тлумачэння ў канцы апошняга артыкула на с. 203: «Павучальным прыкладам можа служыць звычайны агонь (у якасці дзікага, пажыральнага, знішчальнага полымя), у адрозненне ад так званага арганічнага, дабратворнага жыццёвага агню; тут агонь і вада аб'ядноўваюцца ў нейкай падставе (якая ўзрастае) або ўтвараюць злучнасць, тады як там яны раз'ядноўваюцца ў разладзе. Аднак у арганічным працэсе ані агонь, ані вада не былі ў якасці такіх, г. зн. у якасці падзеленых сфер; агонь быў цэнтрам (mysterium), або вада, як нешта адкрытае, была перыферыяй, і, толькі калі раскрывалася, узвышалася, запальвалася першае і адначасова закрывалася другое, надыходзіла хвароба і смерць. Так, наогул, Я-існае, індывідуальнасць, ёсць, вядома, базісам, падмуркам або натуральным цэнтрам кожнага створанага жыцця; аднак, як толькі яно перастае служыць дапаможным цэнтрам і ўладна адступае на перыферыю, у ім запальваецца зласлівае танталава сябелюбства і эгаізм (запаленага Я-існага). О ператвараецца ў О, а гэта значыць: у адным-адзіным месцы планетнай сістэмы замкнёны цёмны, латэнтны цэнтр прыроды, і менавіта таму ён у якасці носьбіта святла служыць пранікненню вышэйшай сістэмы (выпраямленню святла або адкрыццю ідэальнага). Менавіта таму, такім чынам, гэтае месца ёсць адкрытым пунктам (сонцам — сэрцам — вокам) у сістэме — а калі б і тут узняўся або адкрыўся таксама змрочны цэнтр прыроды, то eo ipso (тым самым) згас бы светлы пункт, і святло стала б у сістэме змрокам або згасла б сонца!». — *Заўв. аўтара*.

Разам узятыя, яны ў сутнасці грунтуюцца на знішчэнні зла як пазітыўнай процілегласці і на звяззенні яго да так званага *malum metaphysicum*¹ або да адмаўляльнага паняцця недасканаласці жывога стварэння. Не было магчымым, кажа Ляйбніц, каб Бог даў чалавеку поўную дасканаласць, не ператварыўшы яго тым самым у Бога; тое самае датычыцца створаных істот наогул; таму і неабходныя былі розныя ступені дасканаласці і ўсе віды яе абмежавання. Калі ж паставіць пытанне, адкуль бярэцца зло, адказ будзе наступны: з ідэальнай прыроды жывога стварэння, у той меры, у якой яна залежыць ад вечных праўдаў, якія змяшчаюцца ў боскай развазе, а не ад волі Бога. Абсяг вечных праўдаў ёсць ідэальнай прычынаю зла і добра, і яго варта паставіць на месца матэрыі ў старажытных мысляроў². Ёсць, што праўда, кажа Ляйбніц у іншым месцы, два пачаткі, але абодва яны ў Богу: развага і воля. Развага выдае нам пачатак зла, хоць сама яна не робіцца праз гэта злою; бо яна выяўляе прыродныя істоты такімі, якія яны ёсць у адпаведнасці з вечнымі праўдамі; у ёй змяшчаецца падстава таго, што зло дапускаецца, аднак воля скіраваная толькі на дабро³. Гэтая адзіная магчымасць зла не створаная Богам, бо развага не ёсць яго ўласнай прычынай⁴. Хоць гэтае адрозніванне развагі ды волі як двух пачаткаў у Богу,

¹ Метафізічнае зло (лац.).

² Tentam theod. Opp., t. 1, с. 136. — *Заўв. аўтара*. (Спасылка на «Тэадыцэю» Ляйбніца ў: Opera omnia. Geneva, 1768. — *Заўв. перакладчыка*).

³ Тамсама, § 149. — *Заўв. аўтара*.

⁴ Тамсама, § 380. — *Заўв. аўтара*.

дзякуючы чаму першасная магчымасць зла становіцца незалежнай ад боскай волі і адпавядае глыбокаму мысленню гэтага чалавека; і хоць уяўленне пра развагу (пра боскую мудрасць) як пра нешта, дзе Бог выступае хутчэй як пакутны, чым дзейны, і паказвае на нешта глыбейшае, аднак зло, якое можа паходзіць з гэтай чыста ідэальнай падставы, зноў зводзіцца да чагосьці толькі пасіўнага, да абмежавання, недахопу, пазбаўлення — да паняццяў, цалкам супярэчных уласнай прыродзе зла. Бо ўжо адно тое меркаванне, што да зла здольны толькі чалавек — найдасканалейшае з усіх бачных жывых стварэнняў, — можа служыць аргументам на карысць таго, што падстава зла ніяк не можа палягаць у недастатковасці або ў пазбаўленні. Д'ябал быў, на хрысціянскую думку, не найбольш абмежаваным, але, наадварот, самым неабмежаваным з усіх жывых стварэнняў¹.

¹ У сувязі з гэтым дзіўна, што не толькі схаласты, але і яшчэ пэўныя айцы царквы ранняга перыяду, у першую чаргу Аўгустын, лічылі зло проста прывацыяй. Асабліва выдатнае з гэтага гледзішча наступнае месца: *Querunt ex nobis, unde sit malum? Respondemus ex bono, sed non summo, ex bonis igitur orta sunt mala. Mala enim omnia participant ex bono, merum enim et ex omni parte tali dari repugnat. — Haud vero difficulter omnia expediet, qui conceptum mali semel recte formaverit, eumque semper defectum aliquem involvere attenderit, perfectionem autem omnimodum incommunicabiliter possidere Deum; neque magis possibile esse, creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum* (Contr. Jul. L. 1, С. III). *Заўв. аўтара.* (Пераклад з лац.: «У нас пытаюцца, адкуль зло? Адказваем: з добра, але не з найвышэйшага; вось жа, з добра паходзіць зло. Такім чынам, усё зло датычнае да добра; аднак чыстае і поўнае дабро адмаўляецца перайсці ў зло. Вось жа, таму,

Недасканаласць у агульным метафізічным сэнсе не ёсць звычайнай уласцівасцю зла, бо яна часта выступае ў спалучэнні з такой выдатнасцю асобных сіл, якая нашмат радзей суправаджае дабро. Вось жа, падстава зла павінна знаходзіцца не толькі ў нечым пазітыўным наогул, але, хутчэй, у найвышэйшым пазітыўным, якое ўтрымліваецца ў прыродзе, што і адпавядае нашаму меркаванню, бо гэтая падстава ляжыць у цэнтры, што стаў адкрытым, або ў першапачатковай волі першай падставы. Ляйбніц усяляк спрабуе растлумачыць, якім чынам з прыроднай хібнасці можа ўзнікнуць зло. Воля, кажа ён, імкнецца да дабра ўва ўсеагульным і павінна вымагаць дасканаласці, найвышэйшая мера якой ёсць у Богу; але калі воля пераплятаецца ў пачуццёвых асалодах са стратай вышэйшых даброў, то менавіта гэтая хібнасць далейшага імкнення і ёсць той прывацыяй, у якой палягае зло. У астатнім, мяркую ён, зло гэтак жа сама мала вымагае асаблівага пачатку, як холад або змрок. Тое, што ёсць у зле сцвярджалым, толькі прыходзіць у яго следам, як сіла і дзейнасць у холад; вада пры замярзанні ўзрывае знутры самы трывалы посуд, у якім яна змяшчаецца, і тым не менш, холад палягае, уласна кажучы, у змяншэнні руху¹. Аднак паколькі пазбаўленне для сябе — гэта зусім нішто і дзеля таго, каб стаць прык-

хто адразу ж слухна ўявіць сабе зло і звяза яго з пэўнай хібнасцю, няцяжка будзе ўсё растлумачыць; поўнай жа дасканаласцю нязменна валодае Бог; і стварыць неабмежаванае і незалежнае жывое стварэнне гэтак жа сама немагчыма, як немагчыма стварыць іншага Бога».)

¹ Вышэй цытаванае выд. «Тэадыцэі» Ляйбніца, с. 242. — *Зайв. аўтара.*

метным, яму патрэбнае нешта пазітыўнае, у якім яно сябе выяўляла б, то ўзнікае наступная цяжкасць: растлумачыць тое пазітыўнае, якое ўсё ж такі варта заўважаць у зле. Паколькі Ляйбніц можа вывесці зло толькі з Бога, ён вымушаны лічыць Бога прычынай матэрыяльнага ў граху і прыпісваць першапачатковай абмежаванасці жывога стварэння толькі яго фармальны бок. Гэты стасунак ён спрабуе растлумачыць з дапамогай адкрытага Кеплерам паняцця натуральнай сілы інерцыі матэрыі. Маўляў, яна, кажа Ляйбніц, ёсць дасканалай выявай першапачатковай (папярэдняй да любой дзейнасці) абмежаванасці жывога стварэння. Калі два розныя сваёй масай цэлы, прыведзеныя ў рух аднолькавым імпульсам, перамяшчаюцца з рознай хуткасцю, то падстава павольнасці руху аднаго з іх палягае не ў гэтым імпульсе, а ўва ўласцівай матэрыі адмысловай схільнасці да інерцыі, г. зн. ува ўнутранай абмежаванасці або ў недасканаласці матэрыі¹. Аднак пры гэтым варта заўважыць, што саму гэтую інерцыю не трэба думаць проста як пазбаўленне, але і як штосьці пазітыўнае, а менавіта як выраз унутранай самасці цэла, сілы, з дапамогай якой ён імкнецца сцвердзіцца ў сваёй самастойнасці. Мы не адмаўляем таго, што гэткамі спосабам можна растлумачыць метафізічную канечнасць; аднак мы адмаўляем тое, што канечнасць для сябе самой — гэта зло².

¹ Вышэй цытаванае выд. «Тэадыцэі» Ляйбніца, § 30. — *Заўв. аўтара*.

² З гэтай самай прычыны для тлумачэння зла неадстатковае і любое іншае тлумачэнне канечнасці: напрыклад, тое, якое зыходзіць з паняцця адносінаў. Зло ўзнікае не з канечнасці самой па сабе, а з канечнасці, збудаванай да самабыцця.

Гэты спосаб тлумачыць, наогул, вынікае з безжыццёвага паняцця пазітыўнага, паводле якога апошняму можа процістаяць толькі пазбаўленне. Аднак існуе і сярэдняе паняцце, якое ўтварае рэальную процілегласць пазітыўнаму і вельмі далёкае ад паняцця проста адмаўлянага. Гэтае паняцце ўзнікае са стасункаў цэлага да адзінкавага, адзінства да мноства або як бы яшчэ яго ні выказваць. Пазітыўнае ёсць заўсёды цэлым, або адзінствам; процілеглае яму — гэта раз'яднанне цэлага, дысгармонія, атаксія¹ сіл. У раз'яднаным цэлым ёсць тры самыя элементы, што былі ў адзіным цэлым; матэрыяльнае ў іх аднолькавае (з гэтага боку зло не больш абмежаванае і не горшае за дабро), але фармальнае ў іх зусім рознае; само гэтае фармальнае, аднак, паходзіць з самой сутнасці або з пазітыўнага. Таму як у эле, так і ў дабры неабходнаю павінна быць сутнасць, але ў эле гэта сутнасць проціпастаўленая дабру і ператварае прысутную ў апошнім энергію ў адсутнасць энергіі (*Temperatur in Distemperatur*). Дагматычная філасофія не здольная зразумець гэтую сутнасць, бо ёй невядомае паняцце асобы, г. зн. узнятай да духоўнасці самасці, і яна ўжывае толькі абстрактныя паняцці канечнага і бясконцага. Таму калі б хто-небудзь запярэчыў нам, што дысгармонія і ёсць прывацый, а менавіта пазбаўленнем адзінства, то, нават калі б у агульным паняцці пазбаўлення і змяшчалася паняцце зняцця або раз'яднання адзінства, дык гэтае паняцце ўсё ж такі было б само па сабе нездавальняльным. Бо дысгармонія — гэта не раз'яднанне сіл само па сабе, а іх фальшывае адзінства, якое можна называць раз'яднаннем толькі ў дачыненні да сапраўднага адзінства. Калі цал-

¹ Бязладдзе, неўпарадкаванасць. — *Заўв. перакладчыка.*

кам знішчаецца адзінства, спыняецца і сама спрэчка. Са смерцю прыходзіць канец хваробы, а асобны гук для сябе ніколі не ўтвораць дысгармоніі. Аднак менавіта дзеля таго, каб растлумачыць фальшывае адзінства, патрэбнае нешта пазітыўнае, якое, такім чынам, неабходна дапусціць у эле, але яно застаецца невытлумачальным, пакуль у незалежнай падставе прыроды не будзе спазнаны карань свабоды.

Пра платонаўскія погляды, у той меры, у якой мы можам пра іх меркаваць, больш слушна будзе весці гаворку пры разглядзе пытання пра рэчаіснасць зла. Уяўленні нашага часу, якія істотна больш легкаважныя ў вырашэнні гэтага пытання і якія даводзяць філантрапію аж да адмаўлення зла, не маюць нават самай аддаленай сувязі з гэткімі ідэямі. У адпаведнасці з імі, адзіная падстава зла знаходзіцца ў пачуццёвасці або ў жывёльнай сутнасці, або ў зямным пачатку, прычым Небу проціпастаўляецца не пекла, як варта было чакаць, а Зямля. Гэтае ўяўленне ёсць натуральным наступствам вучэння, паводле якога свабода палягае ў простым панаванні разумовага пачатку над пачуццёвымі поцягамі ды схільнасцямі, а дабро вынікае з чыстага розуму, у выніку, само сабой зразумела, што для зла не можа быць свабоды (бо тут дамінуюць пачуццёвыя схільнасці); кажучы дакладней, зло цалкам знішчаецца. Бо слабасць або нядзейснасць развагавага пачатку хоць і можа быць падставай дэфіцыту добрых або дабрадзейных дзеянняў, але ні ў якім разе не падставай пазітыўна-злых і скіраваных супраць цноты. Калі, аднак, дапусціць, што пачуццёвасць або пакутлівае стаўленне да вонкавых уражанняў выклікалі б з пэўнага кшталту неабходнасцю злыя дзеянні, то чалавек, здзяйсняючы іх, сам быў бы толькі ў стане пакутаў, г. зн. зло датычна яго,

г. зн. суб'ектыўна, не мела б значэння; і, паколькі тое, што вынікае з прызначэння прыроды, аб'ектыўна таксама не можа быць злом, тое зло не мела б ніякага значэння наогул. Калі ж нам кажуць, што разумовы пачатак у эле нядзейсны, то і гэта не можа само па сабе быць падставай. Бо чаму ж тады зло не здзяйсняе сваю ўладу? Калі яно хоча быць нядзейсным, то падстава зла палягае ў гэтай волі, а не ў пачуццёвасці. Або, калі яно ніяк не можа пераадолець супраціў апошняй, то тут прысутнічаюць толькі слабасць і хібнасць, а ніякім чынам не зло. Таму, паводле такога тлумачэння, існуе толькі Адзіная (калі можна іначай яе так назваць), а не дваістая воля, і цяпер, калі ў філасофскую крытыку ўжо паспяхова ўведзена найменне арыян і іншых ерэтыкоў, прыхільнікам гэтага тлумачэння таксама можна было б даць найменне, узятае з гісторыі царквы, толькі ў іншым яго значэнні — а менавіта назваць іх монатэлітамі¹. Аднак гэтак, як інтэлектуальны пачатак, або пачатак святла, не існуе сам па сабе, а злучаны з самасцю, г. зн. узняты да духу, што дзейнічае ў дабры, так і зло вынікае не з пачатку канечнасці для сябе, а з цёмнага пачатку, або пачатку самасці, прыведзенага ў інтымны стасунак з цэнтрам; і гэтак жа, як існуе энтузіязм да добра, існуе і натхненне зла. У жывёле, як і наогул у кожнай прыроднай істоце, што праўда, таксама дзейнічае той цёмны пачатак, аднак у ім ён яшчэ не нарадзіўся на свет, як у чалавеку; ён яшчэ не ёсць *духам* і развагай, а сляпой прагай і поця-

¹ Монатэліты — паслядоўнікі царкоўнай секты, якая прызнавала дзве прыроды Хрыста, але толькі адзін спосаб дзеяння, адну Боскую волю, насуперак хрысціянскай дактрыне, згодна з якой Хрыстос мае дзве волі. *Заўв. перакладчыка.*

гам; карацей кажучы, немагчымае адпадзенне, раз'яднанне пачаткаў тут, дзе яшчэ няма абсалютнага, або асобаснага, адзінства. Несвядомае і свядомае з'яднання ў інстынкце жывёлы толькі адным вядомым і вызначаным спосабам, які менавіта таму і нязменны. Бо якраз з той прычыны, што яны ёсць толькі адноснымі выразамі адзінства, яны падпарадкаваныя яму, і дзейная ў падставе сіла атрымлівае прызначанае ім адзінства пачаткаў заўсёды ў роўных суадносінах. Жывёла ніколі не можа выйсці з адзінства, у той час як чалавек можа адвольна разарваць вечную сувязь сіл. Таму Ф. Бадэр справядліва заўважае: было б пажадана, каб сапсаванасць чалавека не ішла далей за яго прыпадабненне жывёле; але на жаль, чалавек можа быць толькі або ніжэйшы за жывёлу, або вышэйшы за яе¹.

Мы меліся вывесці паняцце зла і яго магчымасць з першаасноў, а таксама спрабавалі выявіць агульны падмурак гэтага вучэння, які палягае ў адрозніванні паміж існым і тым, што ёсць падставай існавання². Аднак маг-

¹ У згаданай вышэй працы, апублікаванай у: *Morgenblatt*, 1807, с. 786. — *Заўв. аўтара*.

² Аўгустін выказваецца супраць эманцыі: з субстанцыі Бога не можа паўстаць нішто, акрамя Бога; таму жывое стварэнне створана з нічога, адкуль паходзіць яго сапсаванасць і недастатковасць [*De lib. arb.*, («Пра свабоду волі»), L. I, C. 2]. Тое нішто даўно ўжо стала крыжам развагі. Выраз у Святым Пісанні дае тлумачэнне: чалавек ёсць *ἐκ τῶν μὴ ὄντων* (створаны з таго, чаго няма), гэтак жа, як славыты *μὴ ὄν* (нябыт) старажытных, які, як стварэнне з нічога, упершыню, дзякуючы зробленаму вышэй адрозненню, набывае пазітыўны сэнс.

чымасць яшчэ не змяшчае рэчаіснасці, між тым менавіта апошняя стварае найважнейшы прадмет гэтага пытання. Бо трэба растлумачыць не тое, якім чынам зло становіцца сапраўдным у асобным чалавеку, а тое, каб выявіць яго ўніверсальную дзейнасць або паказаць, як яно ў якасці пачатку, бясспрэчна ўсеагульнага, які знаходзіцца паўсюль у змаганні з добром, магло з'явіцца ў стварэнні. Паколькі немагчыма адмаўляць, што яно — прынамсі, у якасці ўсеагульнай процілегласці — сапраўднае, то можна загадзя сказаць, і гэта не выклікае сумневу, што яно было неабходнае для аб'яўлення Бога; менавіта гэта і вынікае са сказанага раней. Бо калі Бог у якасці духу ёсць непадзельным адзінствам абодвух пачаткаў і тое ж адзінства сапраўднае толькі ў духу чалавека, то, калі б яно было ў чалавеку такім самым непарыўным, як у Богу, чалавек нічым бы не адрозніваўся ад Бога; ён бы растварыўся ў Богу, і не існавала б ні аб'яўлення, ні рухомасці любові. Бо кожная сутнасць можа адкрыцца толькі ў сваёй процілегласці: каханне толькі ў нянавісці, адзінства — у спрэчцы. Калі б не было раз'яднання пачаткаў, адзінства не магло б выявіць сваю ўсёмагутнасць; калі б не было разладу, не магла б стаць сапраўднай любоў. Чалавек узнесены на такую вяршыню, на якой ён у роўнай ступені мае ў сабе крыніцу свайго руху ў бок добра і ў бок зла; сувязь пачаткаў у ім не неабходная, а свабодная. Ён знаходзіцца на ростанях: што б ён ні абраў, гэта будзе яго чынам, але не прыняць рашэння ён не можа, паколькі Бог неабходным чынам павінен адкрыцца і паколькі ў тварэнні наогул не можа заставацца нічога двухсэнсоўнага. І ўсё ж такі, здаецца, ён як быццам і не можа сысці са сваёй нерашучасці менавіта таму, што яна такая. Таму павінна быць нейкая

агульная падстава спакушэння грахом (Sollizitation), спакусай учыніць зло, хоць бы дзеля таго, каб зрабіць абодва пачаткі ў ім жывымі, г. зн. давесці да ягонай свядомасці. Аднак спакушэнне грахом зла, здаецца, можа зыходзіць толькі з нейкай падставовай сутнасці зла, таму прызнанне яе неапазбежнае; як і цалкам дакладнае тлумачэнне матэрыі ў Платона, паводле якога яна ёсць той, якая першапачаткова процідзейнічае Богу, і таму самой па сабе злою сутнасцю. Аднак вынесці пэўнае суджэнне ў дадзеным пытанні немагчыма датуль, пакуль гэтая частка вучэння Платона застаецца па-ранейшаму цёмнай.

[Няхай калі-небудзь яна будзе асветленая выдатным тлумачальнікам Платона¹, або яшчэ раней — адважным Бёкам², які ўжо абудзіў найлепшыя спадзяванні на гэта прыз свае каментары з нагоды выкладзенай ім Платонавай гармоніі і прыз абвестку аб сваім выданні «Тымея», што рыхтуецца.] Аднак тое, у якім сэнсе можна казаць пра ірацыянальны пачатак, што ён супраціўляецца развазе або адзінству і парадку, не разглядаючы яго пры гэтым як *злую* падставовую сутнасць, вынікае з папярэдняга выкладу. У межах гэтага тлумачэння можна растлумачыць і выказванне Платона: зло паходзіць са *старажытнай*

¹ Тут, відаць, маецца на ўвазе вядомы філосаф-рамантык Фрыдрых Шляермахер, які зрабіў класічныя пераклады твораў Платона на нямецкую мову, якія былі апублікаваныя ў шасці тамах на працягу 1804–1809 гг. — *Заўв. перакладчыка*.

² Аўгуст Бёк (1785–1867) быў нямецкім філалагам і гісторыкам, які свой каментаваны пераклад «Тымея» Платона падаў у Гайдэльбергскі ўніверсітэт у якасці дысертацыі.

прыроды; бо любое зло імкнецца вярнуцца ў хаос, г. зн. у стан, калі першапачатковы цэнтр яшчэ не быў падпарадкаваны святлу і ёсць узбурэннем цэнтру яшчэ безразважнай цягі. Але ж мы раз і назаўжды давялі, што зло як такое можа ўзнікнуць толькі ў жывым стварэнні, бо толькі ў ім магчымае такое злучэнне святла і змроку або абодвух пачаткаў, якое можа быць раз'яднанае. Пачатковая падставовая сутнасць ніколі не можа быць сама па сабе злою, бо ў ёй няма дваістасці пачаткаў. Але мы не можам выказаць здагадку пра наяўнасць нейкага створанага духу, які, адпаўшы сам, узбудзіў у чалавеку спакусу адпасці, бо якраз у тым, якім чынам у створаным узнікла зло, і палягае пытанне. Вось жа, для тлумачэння зла нам не дадзена нічога, акрамя абодвух пачаткаў у Богу. Бог як дух (вечная сувязь абодвух пачаткаў) ёсць найчысцейшай любоўю, а ў любові ніколі не можа быць волі да зла, пагатоў як і ў ідэальным пачатку. Але і сам Бог, дзеля таго каб ён мог быць, мае патрэбу ў падставе, адно што гэтая падстава знаходзіцца не па-за ім, а ў ім і мае ў сабе *прыроду*, якая, хоць і належыць яму самому, усё ж такі адрозніваецца ад яго. Воля любові і воля падставы — гэта дзве розныя волі, кожная з якіх ёсць для сябе; аднак воля любові не можа ані процістаяць волі падставы, ані знішчыць яе, бо ў адваротным выпадку яна мусіла б процідзеінічаць самой сабе. Бо падстава павінна быць дзейнай, каб любоў магла быць, і быць дзейнай незалежна ад любові, дзеля таго каб любоў рэальна існавала. Калі б любоў захацела зламаць волю падставы, ёй бы давялося спрачацца з самой сабою, яна б апынулася ў разладзе з самой сабою і перастала б быць любоўю. Гэта прыняцце дзейнічання падставы — адзіна дапушчальнае мажлівае

паняцце, якое пры звычайным аднясенні яго да чалавека зусім непрымальнае. Вядома, воля падставы таксама не можа зламаць любоў і не вымагае гэтага, хоць яно часта так можа здавацца; бо яна, адварнуўшыся ад любові, павінна быць уласнай, асаблівай воляй, каб любоў, калі яна ўсё ж прабіваецца праз яе, як святло праз цемру, з'яўлялася б у сваёй усёмагутнасці. Падстава ёсць толькі воляй да аб'яўлення, але якраз дзеля таго, каб аб'яўленне было, яна павінна выклікаць асаблівасць і процілегласць. Вось жа, воля любові і воля падставы становяцца адзінымі менавіта праз тое, што яны падзеленыя і кожная з іх ад самага пачатку дзейнічае для сябе. Таму воля падставы адразу ж у першым тварэнні ўзбуджае свавольства жывога стварэння, каб дух, выступаючы як воля любові, знайшоў нешта супраціўнае яму, у чым ён мог бы здзейсніцца.

Выгляд усёй прыроды пераконвае нас у тым, што адбылося падобнае ўзбуджэнне, з дапамогай якога жыццё толькі і здабыла апошнюю ступень выразнасці і вызначанасці. Ірацыянальнае і выпадковае, якое ў фармаванні істот, асабліва арганічных, выступае ў сувязі з неабходным, даказвае, што тут не проста маецца геаметрычная неабходнасць, але паўдзельнічалі таксама свабода, дух і свавольства. Што праўда, паўсюль, дзе ёсць жаданне (Lust) і поцяг, выяўляецца і свайго кшталту свабода сама па сабе, і наўрад ці хто-небудзь будзе меркаваць, што поцяг, які складае падставу кожнага асаблівага жыцця ў прыродзе, і імкненне захаваць сябе не толькі наогул, а ў гэтым вызначаным тут-быцці, толькі нададзены ўжо створанай істоце, а не былі ў ёй самім стваральным пачаткам. Эмпірычна знойдзенае паняцце базісу, якое будзе адыгрываць істотную ролю ўва ўсім прыродазнаўстве,

павінна, атрымаўшы навуковае прызнанне, прывесці да паняцця самасці і паняцця Я-існага. Аднак у прыродзе гэта — выпадковыя вызначэнні, якія могуць быць растлумачаныя толькі з узрушанасці ірацыянальнага, якая адбылася ў самым першым акце тварэння, або змрочнага пачатку стварэння — толькі з актывізаванай самасці.

Адкуль тады ў прыродзе нароўні з папярэдне ўтворанымі маральнымі стасункамі несумнеўныя прыкметы зла, калі ўлада яго абуджаная толькі чалавекам; адкуль з’явы, якія і незалежна ад таго, што яны небяспечныя для чалавека, узбуджаюць усеагульную агіду¹? Тое, што ўсе арганічныя істоты рухаюцца насустрач свайму распаду, можа цалкам разглядацца не як першапачатковая неабходнасць; сувязь сіл, якія складаюць жыццё, магла б паводле сваёй прыроды быць таксама непарыўнай, і калі чаму-небудзь — таму стварэнню, якое ўласнымі сіламі папаўняе тое, што ў ім сталася памылкова — здаецца, прызначана быць *perpetuum mobile*. Тым часам зло абвяшчае пра сябе ў прыродзе толькі ў сваім дзеянні; само яно ў сваёй непасрэднай праяве можа

¹ Безумоўна, не выпадкова ўва ўяўленні ўсіх народаў, асабліва ў паданнях і рэлігіях Усходу, зло трывала звязана са змяёй. Поўнае развіццё дапаможных органаў, якое дасягае сваёй вяршыні ў чалавеку, ужо паказвае на незалежнасць волі ад поцягаў або на адзіна сапраўды здаровы стасунак паміж цэнтрам і перыферыяй: у ім цэнтр адступіў у сваю волю і разважлівасць і аддзяліўся ад таго, што ёсць толькі прыладавым (перыферычным). Наадварот, там, дзе дапаможныя органы не развітыя ці наогул адсутнічаюць, цэнтр уступае ў перыферыю і ўтвараецца пазбаўленае цэнтру кольца, пра якое гаворыцца ў прыведзеным вышэй (у заўвазе) месцы ў працы Ф. Бадэра. — *Заўв. аўтара*.

яскрава выявіцца толькі каля мэты прыроды. Бо, падобна да таго, як у пачатковым тварэнні, якое ёсць не чым іншым, як нараджэннем святла, змрочны пачатак мусіць быць падставай, каб з яго (як з простаў патэнцыі да actus) магло быць узнесенае святло, то павінна быць іншая падстава і для нараджэння духу, і таму другі пачатак змроку, павінен быць настолькі вышэйшым за першы, наколькі дух вышэйшы за святло. Гэты пачатак і ёсць абуджаным у стварэнні праз узбуджэнне цёмнай падставы прыроды духам зла, г. зн. *раздваеннем* святла і змроку, якому дух любові гэтак, як раней ён проціпастаўляў бязладнаму руху першапачатковай прыроды святло, проціпастаўляе цяпер вышэйшы ідэальны пачатак. Бо гэтак жа як самасць у зле прыўлашчыла святло, або слова, і менавіта таму выяўляе сябе як больш высокая падстава змроку, і вымаўленне ў свет у процілегласць злу слова павінна прыняць чалавечую прыроду, або самасць, і само зрабіцца асобай. Гэта адбываецца толькі праз аб'яўленне ў самым пэўным сэнсе слова; гэтае аб'яўленне павінна мець тыя самыя ступені, як першая праява ў прыродзе, а менавіта каб і тут абсалютнай вяршыняй аб'яўлення быў чалавек, але чалавек у сваім першапачатку і боскасці, той, які быў спачатку ў Бога і ў якім створаныя ўсе астатнія рэчы і сам чалавек. Нараджэнне духу ёсць імперыяй гісторыі, падобна да таго, як нараджэнне святла ёсць імперыяй прыроды. Тыя ж перыяды тварэння, якія ёсць у адной, ёсць і ў другой, і кожная з іх — гэта падабенства і тлумачэнне другой. Той самы пачатак, які быў у першым тварэнні падставай, ёсць і тут — толькі ў больш высокім вобразе — гэта парастак і насенне, з якога развіваецца вышэйшы свет. Бо зло ёсць, папраўдзе, не чым іншым, як першапачатковай падставай існавання, паколькі яна імкнецца ў створанай істоце да

актуалізацыі і, такім чынам, у сапраўднасці ёсць толькі больш высокая патэнцыйная дзейнасць у прыродзе падставы. Але падобна да таго, як яна вечна застаецца толькі падставай, не маючы свайго быцця, так і зло ніколі не можа дасягнуць здзяйснення і служыць толькі падставай для таго, каб дабро, развіваючыся з яго ўласнымі сіламі, было праз сваю падставу незалежным і аддзеленым ад Бога, тым, у чым Бог мае і пазнае самога сябе і што ў якасці такога (у якасці незалежнага) ёсць у ім. Аднак як непадзельная ўлада пачатковай падставы толькі ў чалавеку пазнаецца як нешта ўнутранае (базіс або цэнтр) адзінкавага, так і ў гісторыі зло напачатку застаецца яшчэ схаваным у падставе, і эпасе віны і граху папярэднічае час нявіннасці або недасведчанасці датычна граху. Гэткім самым чынам, як першааснова прыроды, магчыма, доўгі час дзейнічала самастойна і з дапамогай прысутных у ёй боскіх сіл спрабавала здзейсніць для сябе тварэнне, якое, аднак (паколькі ў ім бракавала сувязі любові), у выніку заўсёды вярталася ў хаос (на што, быццё можа, паказваюць тыя шэрагі пакаленняў, якія загінулі да цяперашняга стварэння і якія не вярнуліся) датуль, пакуль не выказана было слова любові і з ім не паўстала тварэнне, якое доўжыцца — так і ў гісторыі дух любові адкрыўся не адразу; але паколькі Бог адчуваў волю падставы як волю да свайго аб'яўлення і спазнаў паводле свайго провіду, што незалежная ад яго (у якасці духу) падстава неабходная для яго існавання, ён даў падставе дзейнічаць у яе незалежнасці, або, інакш кажучы, ён сам дзейнічаў толькі згодна са сваёй прыродай, а не паводле свайго сэрца або любові. Паколькі і падстава змяшчала ў сабе ўсю боскую сутнасць, толькі не як адзінства, то ў гэтай для-сябе-дзейнасці падставы маглі выступаць толькі адзінкавыя боскія сутнасці. Таму найстара-

жытнейшы час пачынаецца з залатога веку, цёмны ўспамін пра які сучасны чалавечы род захаваў толькі ў легендзе; гэта — час шчаслівай нявызначанасці, калі не было ні добра, ні зла; за ім услед рушыў час панавання багоў і герояў або ўсёмагутнасці прыроды, калі падстава паказала, на што яна здольная для сябе. У тыя часы развага і мудрасць прыходзілі да людзей толькі з глыбіні; іх жыццё накіроўвалася і фармавалася ўладай аракулаў, якія выйшлі з нетраў Зямлі; усе боскія сілы падставы ўладарылі на Зямлі і ў якасці магутных уладароў трывала сядзелі на сваіх тронах. Надышоў час найвышэйшага ўслаўлення прыроды ў відочнай прыгажосці багоў і ўсім бляску мастацтва ды глыбокай навукі, аж пакуль дзейны ў падставе пачатак не выступіў нарэшце як пачатак, які заваёўвае, імкнучыся падпарадкаваць сабе, усё і заснаваць трывалы ды ўстойлівы свет. Аднак, паколькі сутнасць падставы ніколі не можа спарадзіць для сябе сапраўднае і дасканалое адзінства, непазбежна прыходзіць час, калі ўся гэтая пышнасць распадаецца, выдатнае цела існага свету гіне, нібы ад жахлівай хваробы, і ў выніку зноў узнікае хаос. Яшчэ перад гэтым, перад надыходам поўнага заняпаду, сілы, што пануюць у гэтым цэле, перараджаюцца ў злых духаў, гэтак як сілы, якія ў перыяд здароўя былі дабрадзейнымі духамі, захавальнікамі жыцця, робяцца падчас набліжэння распаду шкоднымі і атрутнымі. Вера ў багоў знікае, і фальшывая магія з яе заклёнамі і тэургічнымі¹ формуламі імкнецца вярнуць тых, хто кідаецца наўцёкі, і ўлагодзіць злых духаў. Усё больш вызначана выяўляе сябе прыцягненне падставы, якая, прадчуваючы набліжэнне святла, загадзя

¹ Г. зн. магічнымі, скіраванымі на падпарадкаванне дзеянняў багоў і духаў сваёй волі. — *Зайв. перакладчыка.*

выводзіць усе сілы са стану нерашучасці, каб сустрэць яго з поўным рыштункам. Гэтак сама як навальніца выклікаецца апасродкавана Сонцам, а не непасрэдна процідзейнай сілай Зямлі, так і дух зла (метэарычную прыроду якога мы ўжо растлумачылі раней) узбуджаецца набліжэннем добра, не з дапамогай нейкага паведамлення яму сілы, а хутчэй, з дапамогай размеркавання сіл. Таму толькі тады, калі рашуча выступае добро, выступае цалкам рашуча і ў якасці такога таксама зло (не таму, што яно ўзнікла толькі цяпер, а таму, што толькі цяпер дадзена процілегласць, у якой яно можа з'явіцца цалкам і ў якасці такога); гэтак жа сама і момант, калі Зямля другі раз зробіцца бязлюднай і пустою, з'явіцца зноў момант нараджэння вышэйшага святла духу, які спрад-веку быў у свеце, але заставаўся не зразуметым дзейным для сябе змрокам і знаходзіўся ў замкнёным і абмежаваным аб'ёўленні; і каб процістаяць асобаснаму і духоўнаму злу, ён выяўляе сябе таксама ў асобаснай, чалавечай постаці ў якасці пасярэдніка, каб аднавіць на найвышэйшай прыступцы ўзаемяны тварэння з Богам. Бо вылучыць асобаснае можа толькі асобасным, і Бог павінен стаць чалавекам, каб чалавек вярнуўся да Бога. Толькі з узноўленым дачыненнем падставы да Бога магчымасць ацалення (збавення) зноў дадзеная. Пачатак ацалення — стан празорлівасці, які даецца боскім провідам асобным людзям (як абраным для гэтага органам), час знакаў і цудаў, калі боскія сілы процідзейнічаюць усюдыісным дэманічным сілам, улагоджвальнаму адзінству размеркавання сіл. Урэшце адбываўся крызіс у *turba gentium*¹, затапляецца падстава першабытнага свету, гэтак як некалі воды пачатку зноў залілі ўсе тварэнні прадаўняга часу, каб

¹ Змяшэнне моў (падчас пабудовы Вавілонскай вежы, *лац.*).

зробіць магчымым другое тварэнне — новы падзел народаў і моў, новую імперыю, у якой жывое слова выступае як трывалы і пастаянны цэнтр у змаганні з хаосам і пачынаецца адкрытая барацьба добра і зла, якая доўжыцца дагэтуль і ў якой Бог сапраўды адкрывае сябе як дух, г. зн. як асц¹.

Такім чынам існуе *ўсеагульнае*, хоць і не пачатковае, а ад самага пачатку абуджанае ў аб'яўленні Бога рэакцыяй асновы зло, якое, праўда, ніколі не дасягае ажыццяўлення, але ўвесь час да яго імкнецца. Толькі спазнаўшы *ўсеагульнае* зло, можна таксама зразумець дабро і зло ў чалавеку. Калі ўжо ў першым тварэнні было адначасова ўзбуджанае зло, якое праз для-сябе-дзеінасць асновы ператварылася ў выніку ў *ўсеагульны* пачатак, то гэтым, відаць, можа быць растлумачана прыродная схільнасць чалавека да зла, бо ўзніклая аднойчы ў жывым стварэнні праз абуджэнне свавольства бязладнасць сіл паведамляецца чалавеку яшчэ пры нараджэнні. Аднак падстава надалей дзейнічае таксама ў асобным чалавеку, узбуджаючы асаблівасць і асаблівую волю, менавіта дзеля таго, каб у процілегласць ёй магла ўзрасці воля любові. Воля Бога палягае ў тым, каб усё ўніверсалаваць, узяць да адзінства са святлом або захаваць у ім; воля ж падставы — у тым, каб усё адасобіць або зрабіць уласцівым жывым стварэнням. Яна

¹ Параўнайце з усім гэтым раздзелам аўтарскія Лекцыі пра метады акадэмічнага навучання (Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Stuttgart — Tübingen, 1803), лекцыя VIII пра гістарычнае канструюванне хрысціянства [вышэй: II, с. 616 і далей]. *Заўв. аўтара*.

хоча толькі няроўнасці, каб роўнасць пачала адчуваць сябе і адчувацца ёю самой. Таму воля падставы неабходным чынам рэагуе на свабоду як на нешта звышупасцівае жывым стварэнням і абуджае ў ёй жаданне да ўласцівага — гэтак як чалавеку, які стаіць на вяршыні высокай стромай гары й адчувае галавакружэнне, здаецца, нібыта нейкі таемны голас заклікае яго кінуцца ўніз, або, як, паводле старажытнага падання, чароўныя спевы сірэн, якія гучаць з глыбіні водаў, зацягваюць у вір таго, хто праплывае паўз іх. Ужо само па сабе злучэнне ў чалавеку ўсеагульнай волі й волі асаблівай ўяўляецца супярэчнасцю, вырашэнне якой цяжкое, калі не немагчымае. Сам страх жыцця праганяе чалавека з цэнтру, для знаходжання ў якім ён створаны; бо гэты цэнтр у якасці найчысцейшай сутнасці любой волі ёсць усёпажыральным агнём для кожнай асаблівай волі; каб магчы жыць у ім, у чалавеку мусіць адмерці кожная асаблівасць, таму спроба выйсці з цэнтру на перыферыю і шукаць там спакой для сваёй самасці яму амаль неабходная. Адсюль і ўсеагульная неабходнасць граху ды смерці як сапраўднага адмірання асаблівасці, прайсці праз якое, як праз агонь, павінна, каб ачысціцца, кожная чалавечая воля. Нягледзячы на гэтую ўсеагульную неабходнасць, зло заўсёды застаецца ўласным выбарам чалавека; зло як такое тварыць падставу не можа, і кожнае жывое стварэнне заўсёды гіне з уласнай віны. Аднак тое, якім чынам чалавек прымае рашэнне трымацца зла або добра, яшчэ цалкам ахутана цемрай і, здаецца, патрабуе асобнага даследавання.

Мы дагэтуль наогул надавалі менш увагі фармальнай сутнасці свабоды, хоць разуменне яе звязана з не меншымі цяжкасцямі, чым тлумачэнне яе рэальнага паняцця.

Бо хоць звычайнае паняцце свабоды, паводле якога яна змяшчаецца ў зусім нявызначаную здольнасць хацець без вызначальных падстаў тую ці другую з дзвюх контрадыкторных процілегласцяў, хацець проста з прычыны хацання як такога, пацвярджаецца, што праўда, паводле ідэі для сябе першапачатковай нерашучасцю чалавечай істоты, аднак ужытае да асобных дзеянняў гэтае паняцце вядзе да найвялікшых недарэчнасцяў. Адзіны доказ на карысць такога паняцця палягае ў спасылцы на той факт, што кожны можа, напрыклад, паводле свайго волі без паважнай падставы прыціснуць або выцягнуць сваю руку; бо калі сцвярджаць, што ён выцягвае руку, каб давесці сваё самавольства, то ён мог бы даказаць тое самае, прыціснуўшы руку да сябе; зацікаўленасць у доказе гэтага сцверджання магла б яго толькі заахвоціць зрабіць тое або другое; вось жа, тут відавочная раўнавага і г. д.; гэта — надта недасканалы спосаб даказвання, паколькі з прычыны няведання вызначальнай падставы робіцца выснова пра яе неіснаванне, тым часам яна тут мусіла б быць адваротнай; бо якраз там, дзе выяўляецца няведанне, тым больш несумненнай робіцца вызначальнасць. Галоўнае ж тое, што гэтае паняцце ўводзіць суцэльную выпадковасць асобных дзеянняў і з гэтага гледзішча з поўнай падставай параўноўвалася з выпадковым адхіленнем атамаў, якое Эпікур прыдумаў у фізіцы з той жа мэтай, а менавіта — каб пазбегнуць фатуму. Але выпадак немагчымы, ён супярэчыць розуму, як і неабходнаму адзінству цэлага, і калі свабоду можна выратаваць толькі пры поўнай выпадковасці дзеянняў, то яе ўвогуле выратаваць нельга. Гэтай сістэме раўнавагі самавольства, аднак, з поўным правам процістаіць дэтэрмінізм (або пераддэтэрмінізм, паводле Канта), сцвярджаючы

эмпірычную неабходнасць усіх дзеянняў на той падставе, што кожнае з іх, маўляў, вызначана ўяўленнямі або іншымі прычынамі, якія адносяцца да мінулага і падчас дзеяння больш не знаходзяцца ў нашай уладзе. Абедзве сістэмы належаць да аднаго і таго самага пункту погляду, толькі, калі б не існавала больш высокай, то перавагі, бясспрэчна, заслугоўвала б другая. Абедзвюм аднолькава невядомая тая вышэйшая неабходнасць, якая ў роўнай ступені далёкая ад выпадку як прымусу або вонкавай вызначальнасці і ёсць унутранай неабходнасцю, што вынікае з сутнасці самой дзейнай асобы. А ўсе папраўкі, якія спрабавалі ўнесці ў дэтэрмінізм — напрыклад, папраўка Ляйбніца, паводле якой рухальныя прычыны толькі ўплываюць на волю, але не вызначаюць яе — нічога для галоўнай сутнасці не даюць.

Наогул, толькі ідэалізм узвысіў вучэнне аб свабодзе да таго абсягу, дзе яно толькі і ёсць зразумелым. Інтэлігібельная сутнасць кожнай рэчы, і ў першую чаргу чалавека, згодна з гэтым вучэннем, знаходзіцца па-за любой прычыннай сувяззю, а таксама па-за любым часам або па-над ім. Таму яна ніколі не можа быць вызначана чым-небудзь папярэднім да яе, бо яна сама папярэднічае ўсяму, што ў ёй ёсць або робіцца — не паводле часу, а паводле паняцця — у якасці абсалютнага адзінства, якое заўсёды павінна быць ужо цэласным і завершаным, каб адзінкавае дзеянне або вызначэнне было ў ім магчымым. Мы якраз выкладаем кантаўскае паняцце не ў поўнай адпаведнасці з яго словамі, а такім чынам, як яго, на нашу думку, трэба сфармуляваць, каб зрабіць яго зразумелым. Калі ж прыняць гэтае паняцце, то трэба, відавочна, лічыць слухным і наступнае. Свабоднае дзеянне вынікае непасрэдна з інтэлігібельнага ў чалавеку. Але яно неабходным чынам

ёсць вызначаным дзеяннем, напрыклад, каб прывесці найбліжэйшае, добрае або злое. Аднак ад абсалютна нявызначанага да вызначанага няма ніякага пераходу. Калі выказаць здагадку, што інтэлігібельная сутнасць вызначае сябе без усялякай падставы з чыстай суцэльнай нявызначанасці, гэта прывядзе нас зноў да разгледжанай вышэй сістэмы абьякавасці самавольства. Дзея таго каб вызначыць саму сябе, яна павінна ўжо быць вызначана ў сабе, і не звонку, што супярэчыць яе прыродзе, і не знутры праз якую-небудзь выпадковую або эмпірычную неабходнасць, бо ўсё гэта (як псіхалагічнае, так і фізічнае) ніжэйшае за яе; але яна сама ў якасці сваёй сутнасці, г. зн. сваёй уласнай прыроды, мусіла б быць вызначэннем для сябе. Яна ж не ёсць нейкім нявызначаным усеагульным, а напэўна, інтэлігібельнай сутнасцю гэтага чалавека; да такой вызначанасці зусім не адносіцца выслоўе *determinatio est negatio*¹, паколькі гэтая вызначанасць адзіная з пазіцыяй і паняццем самой сутнасці — такім чынам, уласна кажучы, ёсць сутнасцю ў сутнасці. Таму інтэлігібельная сутнасць, дзейнічаючы ў кожным разе свабодна і абсалютна, можа дзейнічаць толькі ў адпаведнасці са сваёй уласнай унутранай прыродай; або, інакш кажучы, дзеянне можа вынікаць з унутранай прыроды сутнасці толькі паводле закона тоеснасці і з абсалютнай неабходнасцю, якая толькі і ёсць абсалютнай свабодай; бо свабоднае толькі тое, што дзейнічае ў адпаведнасці з законамі сваёй уласнай сутнасці і не вызначанае нічым ні ў сабе, ні па-за сабою.

Гэтае ўяўленне выйгрышнае, прынамсі, у адным: пры гэтым здымаецца недарэчнасць выпадковасці ў асобным

¹ Вызначэнне — гэта адмаўленне (лац.).

дзеянні. Непакісным, таксама і з кожнага вышэйшага гледзішча, павінна быць і тое, што адзінкавае дзеянне вынікае з унутранай неабходнасці свабоднай сутнасці і таму само адбываецца з неабходнасцю, якую толькі не варта, што ўсё яшчэ часта адбываецца, змешваць з эмпірычнай, заснаванай на прымусе неабходнасцю (якая і сама ёсць толькі схаванай выпадковасцю). Але што ж такое сама па сабе гэтая ўнутраная неабходнасць сутнасці? Тут знаходзіцца пункт, у якім неабходнасць і свабода павінны быць паяднанымі, калі іх увогуле можна паяднаць. Калі б тая сутнасць была мёртвым быццём, а датычна да чалавека чымсьці проста дадзеным яму, то, паколькі яго дзеянні маглі б вынікаць толькі з неабходнасцю, любы здаровы сэнс і свабода чалавека былі б выключаныя. Аднак менавіта сама гэтая ўнутраная неабходнасць і ёсць свабодай, сутнасць чалавека істотным чынам ёсць яго ўласным учынкам; неабходнасць і свабода заключаны адна ў адной як Адзіная сутнасць, якая ўяўляе сябе той ці іншай, толькі калі разглядаецца з розных бакоў; сама па сабе яна — свабода, а фармальна — неабходнасць. Я, сцвярджае Фіхтэ, ёсць яго ўласным учынкам; святмасць ёсць самапастуляваннем, але Я не ёсць нечым адрозным ад яго, а менавіта самім гэтым самапастуляваннем. Аднак гэтае ўсведамленне, паколькі яно думаецца толькі як самаспасціжэнне або пазнанне Я, нават не ёсць першым і, як усё, што ёсць толькі пазнаннем, ужо мяркуюе наяўнасць уласна быцця. Гэтае меркаванае да пазнання быццё, аднак, не ёсць быццём, хоць яно не ёсць і пазнаннем; яно ёсць рэальным самапастуляваннем, спрадвечным і падставовым хаценнем, якое само робіць сябе нечым і ёсць падставай

і базісам усялякай істотнасці. Аднак у яшчэ больш вызначаным, чым у гэтым агульным сэнсе, тыя праўды дзейсныя ў непасрэдным дачыненні да чалавека. Чалавек у першапачатковым тварэнні, як мы паказалі вышэй, — гэта, як паказана, істота, якая не прымае рашэнне (што ў міфе можа быць выяўлена як папярэдні да гэтага жыцця стан нявіннасці і пачатковага шчасця); — толькі ён сам здольны прыняць рашэнне. Але гэтае рашэнне не можа ўзнікнуць у часе; яно здзяйсняецца па-за кожным часам і таму супадае з першым тварэннем (хоць і як адрозны ад яго чын). Чалавек хоць і нараджаецца ў часе, але створаны ў пачатку тварэння (у цэнтры). Чын, якім вызначана яго жыццё ў часе, сам належыць не часу, а вечнасці: ён не папярэднічае жыццю ў часе, а праходзіць скрозь час (не ахоплены ім) як вечны паводле сваёй прыроды чын. Праз яго жыццё чалавека дасягае пачатку тварэння; таму праз яго ён таксама — па-за створаным — свабодны і сам ёсць вечным пачаткам. Якой бы неспасціжнай гэтая ідэя ні магла падацца звычайнаму мысленню, тым не менш у кожным чалавеку ёсць адпаведнае гэтаму мысленню адчуванне, што тым, чым ён ёсць, ён ужо быў ад веку, а зусім не стаў такім у часе. Таму, нягледзячы на несумнеўную неабходнасць усіх дзеянняў і нягледзячы на тое, што кожны чалавек, уважлівы да сваіх паводзінаў, павінен сабе прызнацца, што ён зусім не выпадкова і не адвольна злы або добры, — злы чалавек, напрыклад, зусім не адчувае прымусу (бо прымус можа быць адчувальны толькі ў станаўленні, а не ў быцці), — але дзейнічае паводле сваёй волі, а не супраць яе. Таго, што Юда здрадзіў Хрысту, не мог прадухіліць ні ён, ні хто-кольвечы іншы з жывых людзей, і ўсё-такі ён здрадзіў Хрысту не зму-

шана, а добраахвотна і з поўнай свабодай¹. Гэтак жа сама адбываецца і з добрымі ўчынкамі; добры чалавек добры не выпадкова і не адвольна, і тым не менш ён настолькі не адчувае прымусу, што ніякі прымус, нават сама брама пекла, няздольны быў бы змусіць яго змяніць лад сваіх думак. Вядома, у свядомасці, паколькі яна ёсць толькі самаспасціжэннем і толькі ідэальнай, той свабодны чын, які становіцца неабходнасцю, не можа мець месца, бо гэты чын папярэдняе свядомасці, як і сутнасці, *стварае* яе; аднак гэта не значыць, што ў чалавека цалкам сцерлася ўсведамленне свабоднага чыну; бо той, хто, імкнучыся апраўдацца за кепскае дзеянне, кажа: гэткі ўжо я, і, тым не менш, выдатна ўсведамляе, што такі ён праз сваю віну, хоць ён і справядліва лічыць, што не мог бы зрабіць іначай. Як часта бывае так, што чалавек яшчэ з дзяцінства, у час, калі з эмпірычнага гледзішча нельга дапусціць, што ён здольны свабодна дзейнічаць і разважаць, паказвае схільнасць да зла, якую, як загадзя можна прадбачыць, не будзе магчымасці выкараніць ані дысцыплінай, ані выхаваннем і якая пасля сапраўды будзе мець кепскія плады, заўважаныя намі ў зародку; ды ўсё ж такі ніхто не сумняецца ў тым, што гэта павінна быць пастаўлена яму ў віну, і ўсё настолькі ж перакананыя ў яго віне, як былі б перакананыя, калі б яго кожнае асобнае дзеянне знаходзілася ў ягонай уладзе. Гэтая агульная ацэнка зусім не ўсвядомленай паводле свайго паходжання

¹ Так кажа Лютэр у трактате «De servo arbitrio» («Пра не-свабодную свабоду»): гэта слушна, нават калі ён няслушна разумеў спалучэнне такой беспамылковай неабходнасці са свабодай дзеянняў. — *Зайв. аўтара.*

і нават непераадольнай схільнасці да зла як акту свабоды паказвае на чын і, такім чынам, на жыццё перад гэтым жыццём; не трэба толькі думаць яго папярэднім у часе, бо інтэлігібельнае знаходзіцца наогул па-за часам. Паколькі ў тварэнні ёсць найвышэйшая гармонія і нішто не выступае гэтак паасобна і паслядоўна адно за адным, як мы вымушаны гэта выяўляць, а ў ранейшым супольна дзейнічае ўжо і пазнейшае і ўсё адбываецца адначасова ў адным магчымым такце (Schlag), то чалавек, які з'яўляецца тут рашуча і вызначана, прыняў у першым тварэнні пэўную постаць і нараджаецца ў якасці такога, якім ён ёсць спрадвеку, прытым з дапамогай гэтага чыну вызначаецца нават характар і ўласцівасць яго ўцеляснення. З даўніх часоў меркаваная выпадковасць чалавечых дзеянняў у іх стасунку да загадзя наканаванага ў боскай развазе адзінства сусвету была найвялікшай цяжкасцю ў вучэнні аб свабодзе. Адсюль, паколькі адрачыся ад боскага прадбачання і ад уласна боскага провіду было немагчыма, і паходзіць вера ў прадвызначэнне. Стваральнікі гэтага вучэння адчувалі, што дзеянні людзей павінны быць вызначаныя ад веку, але шукалі яны гэтае вызначэнне не ў вечным, адначасовым са стварэннем дзеянні, якое складае саму сутнасць чалавека, а ў абсалютнай, г. зн. зусім неабгрунтаванай, Божай волі, якая прадвызначае аднаму праклён, другому — шчасце, і тым самым знішчылі корань свабоды. Мы таксама сцвярджаем прадвызначэнне, але зусім у іншым сэнсе, а менавіта ў наступным: як чалавек дзейнічае тут, так ён дзейнічаў спрадвеку і ўжо на пачатку тварэння. Яго чыннасць не становіцца, гэтак жа як і ён не становіцца ў якасці маральнай істоты, але паводле сваёй прыроды ёсць веч-

на. Тым самым адпадае і тое пакутлівае пытанне, якое так часта даводзіцца чуць: чаму менавіта гэты чалавек вызначаны быць злым і падступным, а той, другі, наадварот — пабожным і справядлівым у сваіх дзеяннях? Бо дадзенае пытанне заснаванае на дапушчэнні, што чалавек не быў ужо ад пачатку дзеяннем і чынам і што ён у якасці духоўнай істоты мае быццё перад сваёй воляй і незалежна ад яе, а гэта, як мы паказалі, немагчыма.

Пасля таго, як некалі ў тварэнні, праз рэакцыю падставы на аб'яўленне, паўсюдна было ўзбуджана зло, чалавек адвечна зацвердзіў сябе ў асаблівасці й сябелюбстве, а ўсе, хто нараджаецца, нараджаюцца з уласцівым ім змрочным пачаткам зла, хоць сваёй самасвядомасці гэтае зло дасягае адно праз з'яўленне процілегласці. Толькі з гэтага змрочнага пачатку пры цяперашнім стане чалавека можа быць утворанае праз боскае ператварэнне дабро ў якасці святла. Гэтае першапачатковае зло ў чалавеку, адмаўляць якое можа толькі той, хто толькі павярхоўна вывучыў чалавека ў сабе і па-за сабою, ёсць, хоць зусім незалежным ад свабоды ў сваім дачыненні да нашага эмпірычнага жыцця, але ў сваім паходжанні ўласным чынам і толькі таму — першародным грахом, чаго нельга сказаць пра тое, таксама несумнеўнае, бязладдзе сіл, якое пашырылася, як зараза, пасля разбурэння, што пачалося. Бо не страсці самі па сабе ёсць злом, і змагацца нам даводзіцца не толькі з плошцю і крывёю, а са злом унутры нас і па-за намі, якое ёсць духам. Таму радыкальным злом можа называцца толькі здзейсненае праз уласны чын, але ўласцівае ад нараджэння зло; і цікава тое, што Кант, які не ўзвысіўся ў тэорыі да трансцэндэнтальнага чыну, што вызначае ўсё чалавечае быццё, у сваіх пазнейшых

даследаваннях з дапамогай простага пільнага назірання феноменаў маральнага суджэння прыйшоў да прызнання, як ён выказваецца, суб'ектыўнай, папярэдняй да ўсіх пачуццёвых дзеянняў падставы чалавечых учынкаў, якая павінна зноў-такі быць актам свабоды — тады як Фіхтэ, які разгледзеў у спекулятыўным разважанні паняцце такога чыну, у сваім вучэнні аб маральнасці зноў падпарадкаваўся пануючаму філантрапізму і тлумачыў папярэдняе да любога эмпірычнага дзеяння зло толькі інертнасцю чалавечай прыроды.

Супраць прыведзенага тут погляду, здаецца, ёсць толькі адна падстава запярэчыць, а менавіта: тое, што ён цалкам адсякае, у кожным разе ў гэтым жыцці, любы паварот чалавека ад зла да добра і наадварот. Аднак няхай нават чалавечая ці боская дапамога (у дапамозе чалавек заўсёды мае патрэбу) вызначае ператварэнне чалавека ў кірунку добра, але ўжо адно тое, што ён дапускае такое ўздзеянне добрага духу, становіцца не замыкаецца ад яго, таксама палягае ў тым пачатковым дзеянні, з дапамогай якога ён ёсць такім, а не іншым. Таму ў чалавеку, у якім яшчэ не адбылося такое ператварэнне, але і не зусім памёр добры пачатак, унутраны голас, датычны яго ўласнай, лепшай, чым ён ёсць цяпер, сутнасці не перастае заклікаць да гэтага; гэтак як толькі сапраўдны і рашучы паварот дае яму ўнутранае супакаенне, і ён, нібы толькі цяпер здабыла сваё задавальненне пачатковая ідэя, адчувае сябе ў замірэнні са сваім духам-ахоўнікам. У самым строгім разуменні праўдай ёсць тое, што, які б ні быў чалавек, дзейнічае не ён сам, але добры або злы дух у ім; і тым не менш гэта ні ў якой меры не прычыняе шкоды яго свабодзе. Бо менавіта гэтае папушчальніцтва-дзеяння-ў-сабе добрага або злага пачатку

ёсць вынікам інтэлігібельнага дзеяння, якое вызначыла яго сутнасць і жыццё.

Вось жа, пасля таго як мы высветлілі пачатак і ўзнікненне зла да яго станаўлення сапраўдным у асобным чалавеку, нам застаецца, відаць, толькі апісаць яго з'яўленне ў чалавеку.

Агульная магчымасць зла палягае, як было паказана, у тым, што чалавек, замест каб зрабіць сваю самасць базісам, органам, здольны імкнуцца ўзвысіць яе да пануючай усёмагутнай волі, духоўнае ж у сабе, наадварот, зрабіць сродкам. Калі ў чалавеку змрочны пачатак самасці і свавольства цалкам прасякнуты святлом і ёсць адзіным з ім, то Бог — як вечная любоў або як сапраўды існае — ёсць у ім сувяззю сіл. Калі ж абодва пачаткі знаходзяцца ў разладзе, то на месца, дзе павінен быў бы быць Бог, узлятае іншы дух, а менавіта адваротны бок Бога, тая ўзбуджаная да актуалізацыі праз аб'яўленне Бога сутнасць, якая ніколі не можа перайсці з патэнцыі ў акт, якая ніколі не ёсць, але заўсёды хоча быць і таму, накшталт матэрыі ў старажытных, можа быць спасцігнутая (актуалізаваная) як сапраўдная не праз дасканалую развагу, а толькі праз фальшывае ўяўленне (*λογισμός νόσος*)¹, што і ёсць грахом; таму такая сутнасць, сама не існая, запазычвае бачнасць у сапраўднага быцця, падобна да таго, як змяя запазычвае фарбы ў святла, імкнучыся з дапамогай люстраных уяўленняў прывесці чалавека да неразумнасці, пры якой яна толькі й можа быць успрынятай і спасцігнутай ім. Таму яе правамерна лічаць не толькі варожай да ўсяго створанага (бо яно існуе толькі дзя-

¹ Выраз Платона[, ужыты ў «Тымею»] (*Timäos*, с. 349. Vol. X, Zweiburg Ausgabe; раней у: *Tim. Loc. de an.mundi*. Тамсама, с. 5). — *Зяўв. аўтара*.

куючы сувязям любові), і перш за ўсё да чалавека, але і яго спакушальніцай, якая зваблівае яго на фальшывыя радасці і ўспрыманне ў сваім уяўленні няіснага; гэта падтрымлівае ўласная схільнасць чалавека да зла, чый погляд, не здольны доўга сузіраць ззянне Боскага і Праўды, заўсёды звяртаецца да няіснага.

Вось жа, пачатак граху палягае ў тым, што чалавек пераходзіць з сапраўднага быцця ў нябыт, з праўды ў хлусню, са святла ў змрок, каб зрабіцца самастваральнай падставай і з дапамогай моцы цэнтру, які ён мае ў сабе, панаваць над усімі рэчамі. Бо нават у таго, хто вымкнуў з цэнтру, усё яшчэ застаецца адчуванне, што ён быў усімі рэчамі, а менавіта быў у Богу і з Богам; таму ён зноў імкнецца да гэтага, але для сябе, а не туды, дзе ён мог быць такім, а менавіта ў Богу. Адгэтуль узнікае голад сябелюбства, якое ў той меры, у якой яно выракаецца цэлага і адзінства, робіцца ўсё больш убогім і вартым жалю, але менавіта таму ўсё больш сквапным, больш галодным, больш атрутным. Супярэчнасць, якая знішчае саму сябе, уласцівая злу, палягае ў тым, што, менавіта знішчаючы сувязь уласцівага жывым стварэнням, яно імкнецца стаць гэтакім і, у сваёй фанабэрыі, спадае ў нябыт. Зрэшты, відавочны грэх, у адрозненне ад простага слабасці і няздольнасці, выклікае не шкадаванне, а страх, жах, пачуццё, якое можа быць растлумачанае толькі тым, што грэх імкнецца парушыць слова, замахнуцца на падставу тварэння і спрафанаваць містэрыю. Аднак і гэта мусіла стаць відавочным, бо толькі ў процілегласці граху адкрываецца тая найінтымнейшая сувязь залежнасці рэчаў, а таксама сутнасць Бога, якая ёсць як бы перад любым

існаваннем (яшчэ не злагоджаная ім) і таму жахлівая. Бо сам Бог ахінае ў жывым стварэнні гэты пачатак, надзяляючы яго любоўю, і ператварае яго ў падставу і як бы ў носьбіта сутнасцяў. Для таго і супраць таго, хто ўзбуджае яго, злоўжываючы ўзнятым да самабыцця свавольствам, ён робіцца актуальным. Бо паколькі Бог не можа быць пахіснуты ці — пагатоў — зняты ў сваім існаванні, то ў адпаведнасці з неабходнымі судачыненнямі, што існуюць паміж Богам і яго падставай, менавіта той пробліск жыцця, які свеціцца ў глыбіні цемры таксама ў кожным чалавеку, запальваецца ў грэшніку знішчальным для яго полымем, падобна да таго, як у жывым арганізме член, які адарваўся ад цэлага, або сістэма адчуваюць нават само адзінства і супольнае дыханне (Konspiration), якім яны сябе проціпастаўляюць, як агонь (= гарачка), і запальваюцца ад унутранай спякоты.

Мы бачылі, як з прычыны фальшывай уявы й пазнання, скіраванага на няіснае, дух чалавека адкрываецца духу хлусні й крывадушнасці і як ён, зачараваны гэтым, неўзабаве губляе пачатковую свабоду. Адсюль вынікае, што, наадварот, сапраўднае дабро можа быць пад уздзеяннем толькі боскай магіяй, а менавіта непасрэднай прысутнасцю існага ў свядомасці і пазнанні. Адвольнае дабро гэтак жа сама немагчымае, як і адвольнае зло. Сапраўдная свабода ёсць у згодзе са святой неабходнасцю, якую мы адчуваем у сутнасным спазнанні, бо дух і сэрца, якія падпарадкоўваюцца толькі свайму ўласнаму закону, добраахвотна сцвярджаюць тое, што неабходна. Калі зло палягае ў разладзе абодвух пачаткаў, то дабро можа палягаць толькі ў найдасканалейшай іх згодзе, і сувязь, якая злучае іх, павінна быць боскай сувяззю, паколькі

яны адзіныя не абумоўленым, а дасканалым і безумоўным спосабам. Таму стасунак абодвух пачаткаў нельга ўяўляць як самаадвольную або ўзніклую з самавызначэння маральнасць. Апошнія паняцце мела б на ўвазе, што яны не адзіныя самі па сабе; але як жа яны могуць стаць адзінымі, калі яны не такія? Акрамя таго, гэтае паняцце вяртае нас да недарэчнай сістэмы раўнавагі самавольства. Стасунак абодвух пачаткаў ёсць стасункам лучнасці змрочнага пачатку (самасці) са святлом. Няхай нам будзе дазволена назваць гэта рэлігійнасцю ў адпаведнасці з першапачатковым значэннем гэтага слова. Пад рэлігійнасцю мы разумеем не тое, што называе гэтым словам хворае эпоха: марныя разважанні, фарысейскую помслівасць або жаданне адчуваць блізкасць Боскага. Таму што Бог ёсць унутры нас ясным пазнаннем або самім духоўным святлом, у якім толькі ё становіцца ясным усё астатняе, зусім не так, што яно можа быць само няясным; і таму, у кім гэта пазнанне ёсць, яно сапраўды не дазваляе быць бяздзейным ці адпачываць. Там, дзе яно ёсць, яно — нешта нашмат больш субстанцыйнае, чым мяркуюць нашыя філосафы пачуцця. Мы разумеем рэлігійнасць у першапачатковым практычным значэнні гэтага слова. Яна ёсць сумленнасцю, або падахвочваннем дзейнічаць паводле сваіх ведаў і не супярэчыць у сваіх дзеяннях святлу пазнання. Чалавека, для якога немагчымасць дзейнічаць іначай вызначаецца не чалавечым, фізічным або псіхалагічным, а боскім чыннікам, завуць рэлігійным, сумленным у найвышэйшым сэнсе гэтага слова. Не той сумленны, хто перад тым, як прыняць у пэўным выпадку рашэнне, павінен, каб дзейнічаць слушна, успомніць спачатку пра наказ абавязку, каб зрабіць так, як патрабуе ад яго абавязак.

Паводле самога значэння слова, рэлігійнасць не дапускае выбару паміж процілегласцямі, не дапускае *aequilibrium arbitrii*¹ (чумы любой маралі), а патрабуе найвышэйшай рашучасці ў тым, што слушна, без якога б там ні было выбару. Сумленнасць не абавязкова і не заўсёды выяўляе сябе як энтузіязм або незвычайнае ўзняццё над самім сабой, якой яе хацеў бы бачыць, пасля таго як стлумленая пыха маральнасці на свой капыл (*selbstbeliebig*), дух іншай, найгоршай фанабэрыі. Сумленнасць можа праяўляцца цалкам фармальна ў дакладным выкананні абавязку, дзе ёй бывае ўласцівая нават вядомая строгасць і цвёрдасць, як, напрыклад, душы Марка Катона, якому старажытны пісьменнік прыпісвае тую ўнутраную або амаль што боскую неабходнасць у дзеяннях, кажучы, што Катон[-старэйшы] быў найболей блізка да цноты, бо ён заўсёды рабіў справядліва не таму, што імкнуўся да гэтага (з жадання прытрымлівацца наказу абавязку), а таму, што інакш дзейнічаць не мог. Гэтая строгасць перакананняў, як і строгасць жыцця ў прыродзе, — той парастак, з якога толькі і вырастае кветка сапраўднай грацыі і боскасці; што ж да нібыта больш высакароднай маральнасці, прыхільнікі якой даюць сабе права пагарджаць гэтым зернем, то яна падобная да пустацвету, які не прыносіць пладоў². Вышэйшым ёсць, менавіта таму, што яно гэткае, не заўсёды агульназначнае; і той, каму знаёмае пакаленне духоўных

¹ Свабоды выбару (*лац.*).

² Вельмі дакладныя заўвагі з нагоды гэтай маральнай геніяльнасці нашай эпохі змяшчаюцца ў шматразова цытаванай намі рэцэнзіі сп. Ф. Шлегеля ў: *Heidelberger Jahrbücher*, с. 154.

ласуноў (geistiger Wollüstlinge), якім менавіта найвышэйшае ў навуды, як і пачуцці, служыць для самай нястрымнай духоўнай распусты і ўпэўненасці ў сваёй перавазе над так званым звычайным выкананнем абавязку, безумоўна, будзе асцерагацца лічыць найвышэйшае агульназначным. Можна прадбачыць, што, знаходзячыся на тым шляху, дзе кожны аддае перавагу мець прыгожую, а не разумную душу, лічыцца шляхетным, а не быць справядлівым, мы яшчэ апынемся сведкамі таго, як навука аб маральнасці звязецца да ўсеагульнага паняцця *густу*, у выніку чаго загана будзе палягаць толькі ў дрэнным або сапсаваным гусце¹. Калі ў сур'ёзным настроі праступае боскі пачатак маральнай навукі як такі, дабрадзейнасць выяўляе сябе як энтузіязм, як гераічнасць (у змаганні са злом), як цудоўнае, свабоднае і мужае рашэнне чалавека дзейнічаць у адпаведнасці з боскім павучаннем і не адступацца ў сваіх дзеяннях ад таго, што яму адкрылася ў веданні; выяўляе сябе як вера, але не ў сэнсе перакананасці ў веданні праўды — што нават разглядаецца як заслуга — або як нешта, толькі трохі адрознае ад упэўненасці (значэнне, якое часта прыпісваецца слову «вера» з прычыны ўжывання яго

¹ Нейкі малады чалавек — імаверна, занадта пагардлівы — падобна да шматлікіх іншых у нашы дні, каб сапраўды ісці па шляху Канта, і разам з тым не здольны падняцца да сапраўды лепшага, ужо абвясціў, размаўляючы пра эстэтыку, падобнае абгрунтаванне маралі эстэтыкай. Пры гэтых хуткіх поспехах мы маем права чакаць, што выказаная Кантам жартаўлівая заўвага, нібыта геаметрыю Эўкліда варта разглядаць як крыху цяжкаватае кіраўніцтва да малявання, яшчэ стануць успрымаць сур'ёзна.

датычна звычайных рэчаў), а ў сваім першапачатковым значэнні — як давер, як надзея на боскае, якое выключае любові выбар. Калі ж нарэшце ў нязломную сур'ёзнасць настрою, якая заўсёды мяркуецца, падае прамень боскай любові, тады ўзнікае найвышэйшае ператварэнне маральнага жыцця ў грацыю і боскую прыгажосць.

Узнікненне процілегласці паміж добром і злом і тое, як абодва яны, адно праз другое, дзейнічаюць у тварэнні, мы, наколькі гэта магчыма, даследавалі; але засталася яшчэ найвышэйшае пытанне ўсяго гэтага даследавання. Дагэтуль мы разглядалі Бога толькі як істоту, якая аб'яўляе саму сябе (*selbst offenbarendes Wesen*). Аднак жа якім чынам ён ставіцца да гэтага аб'яўлення ў якасці маральнай істоты? Ці здзяйсняецца гэта аб'яўленне са сляпой і несвядомай неабходнасцю, або яно ёсць свабодным і свядомым чынам? І калі дакладнае другое, то як Бог у якасці маральнай істоты ставіцца да зла, магчымасць і рэчаіснасць якога залежаць ад самааб'яўлення Бога? Ці хацеў Бог таксама зла, калі ён хацеў свайго аб'яўлення, і як спалучаць гэтую волю з яго святасцю і найвышэйшай дасканаласцю ў ім, або, карыстаючыся звычайным выразам, як апраўдаць Бога ў тым, што ён дапускае зло? Папярэдняе пытанне аб свабодзе Бога ў самааб'яўленні нібыта было вырашана ў папярэднім выкладзе. Калі б Бог быў для нас чыста лагічнай абстракцыяй, то ўсё павінна было б вынікаць з яго з лагічнай неабходнасцю; ён сам быў бы толькі найвышэйшым законам, з якога ўсё выцякае, але не валодаў бы свядомасцю датычна гэтага і не быў бы асобай. Аднак у адпаведнасці з нашым тлумачэннем, Бог ёсць жывой еднасцю сіл; і калі асоба, паводле нашага папярэдняга тлумачэння, угрунтаваная на сувязі нейкага самастойнага

пачатку з незалежным ад яго базісам, прычым так, што яны абодва ўзаемна цалкам пранікаюць адзін у аднаго і ёсць толькі Адною істотай, то Бог праз сувязь у ім ідэальнага пачатку з незалежнай (адносна яго) падставай, паколькі базіс і існае неабходна яднаюцца ў ім у Адно абсалютнае існаванне, ёсць найвышэйшай асобай; і калі жывая еднасць абодвух ёсць духам, то Бог як іх абсалютная сувязь ёсць духам у самым выбітным і абсалютным разуменні. Таму абсалютна пэўна, што толькі праз сувязь Бога з прыродай абгрунтаваная яго асабовасць, бо, наадварот, Бог чыстага ідэалізму, як і Бог чыстага рэалізму, неабходным чынам ёсць безасабовай істотай, найбольш відавочнымі доказамі чаго служаць паняцці пра Бога ў Фіхтэ і ў Спінозы. Аднак паколькі ў Богу ёсць незалежная падстава рэальнасці і таму два аднолькава вечныя пачаткі самааб'яўлення, то Бога ў яго свабодзе трэба разглядаць у дачыненні да абодвух гэтых пачаткаў. Першым пачаткам тварэння ёсць цяга адзінага спараджаць само сябе, або воля падставы. Другім пачаткам ёсць воля любові, праз якую ў прыроду прамаўляецца слова і праз якую Бог толькі й робіць сябе асобай. Таму воля падставы не можа быць свабоднай у тым сэнсе, у якім слова ёсць воляй любові. Яна не ёсць свядомай або звязанай з рэфлексіяй воляй, хоць не ёсць і воляй, цалкам несвядомай, якую рухае сляпая механічная неабходнасць, але чымсьці сярэднім, гэтак як поцяг або ўцеха, і бліжэй за ўсё яна падобная да выдатнага ціску станаўлення прыроды, якая імкнецца раскрыцца і ўнутраныя рухі якой міжвольныя (не могуць быць не выкананымі), хоць яна і не адчувае сябе змушанай імі. У кожным разе, аднак, свабодная і свядомая воля — гэта воля любові, менавіта

таму, што яна такая; аб'яўленне, якое з яе вынікае, ёсць дзеяннем і ўчынкам. Уся прырода кажа нам, што яна існуе зусім не з прычыны простаў геаметрычнай неабходнасці: у ёй прысутнічае не толькі чысты розум, але таксама асоба і дух (гэтак мы, відавочна, адрозніваем аўтара разумнага ад проста дасціпнага); у адваротным выпадку геаметрычная развага, якая гэтак доўга панавала, ужо даўно павінна была б прабрацца ў яе і сцвердзіць непахіснасць свайго ідала ўсеагульных і вечных законаў прыроды ў большай ступені, чым гэта адбывалася дагэтуль; а ён жа, наадварот, з кожным днём змушаны ўсё больш прызнаваць ірацыянальнасць стасунку прыроды з ім. Тварэнне — гэта не падзея, а чын. Не наступствы ўсеагульных законаў маюць поспех; а Бог, г. зн. асоба Бога, ёсць усеагульным законам, і ўсё, што адбываецца, адбываецца праз асобу Бога, не паводле абстрактнай неабходнасці, якой бы не стрывалі ў сваёй чыннасці мы, не кажучы ўжо пра тое, што яе не стрываў бы Бог. У філасофіі Ляйбніца, збольшага празмерна прасякнутай духам абстракцыі, прызнанне таго, што законы прыроды неабходныя маральна, а не геаметрычна і што яны не адвольныя, ёсць адным з самых абнадзейвальных бакоў. «Я прыйшоў да высновы, — кажа Ляйбніц, — што законы, якія сапраўды можна адсачыць у прыродзе, не могуць быць абсалютна дэманстравальнымі, у чым, зрэшты, і няма неабходнасці. Яны могуць быць, што праўда, па-рознаму даказанымі, але пры гэтым заўсёды неабходна бачыць перадумоваю нешта не дарэшты неабходнае з геаметрычнага гледзішча. Тым самым гэтыя законы ёсць доказам існавання найвышэйшай, інтэлектуальнай і свабоднай істоты, што супярэчыць сістэме абсалютнай неабходнасці. Яны не ёсць

ані зусім неабходнымі (у тым абстрактным разуменні),
ані зусім адвольнымі, але знаходзяцца пасярэдзіне паміж
адным і другім як законы, якія вынікаюць з дасканалай
мудрасці»¹. Найвышэйшая мэта дынамічнага тлумачэн-
ня — не што іншае, як гэтае звязанне законаў прыроды
да душы, духу і волі.

Аднак, каб вызначыць стаўленне Бога як маральнай
істоты да свету, агульнага пазнання свабоды ў тварэнні
недастаткова; узнікае яшчэ адно пытанне: ці быў чын
самааб'яўлення свабодным у тым сэнсе, што ўсе яго на-
ступствы прадугледжаныя ў Богу? На гэта, аднак, варта
адказаць сцвярдзальна, бо сама воля да аб'яўлення не
была б жывой, калі б ёй не процістаяла іншая, скіраваная
назад унутр сутнасці воля; і ў гэтым трыманні-за-сябе
ўзнікае рэфлексійны вобраз усяго таго, што *implicite*
утрымліваецца ў сутнасці, у якой Бог ідэальна ажыццяў-
ляе сябе, або, што тое самае, загадзя пазнае сябе ў сваім
ажыццяўленні. Вось жа, паколькі ў Богу ёсць тэндэнцыя,
якая процідзеінічае волі да аб'яўлення, то дзеля таго, каб
здзейснілася аб'яўленне, павінны атрымаць перавагу любоў
і дабрыня, або *communicativum sui*²; і гэта, а менавіта ра-
шэнне, толькі і завяршае паняцце аб'яўлення як свядомага
і маральна свабоднага чыну.

Нягледзячы на гэтае паняцце і хоць дзеянне аб'яўлення
неабходна ў Богу толькі маральна або на падставе дабрыні
і любові, уяўленне пра раджанне Бога з самім сабой або
пра выбар паміж некалькімі магчымымі светамі застаецца

¹ Гл.: [Г. В. Ляйбніц.] «Тэадыцэя», цыт.: Т. I, § 365, 366. —
Заўв. аўтара.

² Камунікабельнасць (*лац.*).

беспадстаўным і негрунтоўным. Наадварот, як толькі дадаецца больш дакладнае вызначэнне маральнай неабходнасці, становіцца зусім неабвержным выказванне, што з боскай прыроды ўсё вынікае з абсалютнай неабходнасцю, што ўсё магчымае праз сілу гэтай прыроды таксама павінна быць і сапраўдным і што несапраўднае павінна быць немагчымым таксама з гледзішча маральнасці. Хібнасць спіназізму палягае зусім не ў сцверджанні падобнай непакіснай неабходнасці ў Богу, а ў тым, што ён надае ёй безжыццёвы і безсабовы кшталт. Бо паколькі ў гэтай сістэме ўвогуле спасцігаецца толькі адзін бок абсалюту, а менавіта рэальны, або паколькі Бог дзейнічае толькі ў падставе, то гэтыя выказванні сапраўды прыводзяць да сляпой і безразважнай неабходнасці. Але калі Бог ёсць паводле сваёй сутнасці любоўю і дабрынёю, тады і тое, што ў ім маральна неабходнае, вынікае з сапраўды метафізічнаю неабходнасцю. У выпадку, калі б дзеля дасканалай свабоды ў Богу патрабаваўся выбар у дакладным сэнсе слова, то ў нашых развагах трэба было б ісці далей. Бо дасканалая свабода выбару існавала б толькі тады, калі Бог мог бы стварыць і менш дасканалы свет, чым было магчыма паводле ўсіх умоваў — а не існуе недарэчнасці, якая не была б хоць аднойчы абвешчана, — і сёй-той сапраўды зусім сур'ёзна (не гэтак, як кароль Кастыліі Альфонс¹, чыё вядомае выказванне стасавалася толькі да Пталемеевай

¹ Гаворка ідзе пра Альфонса Мудрага, караля Кастыліі і Леона (2-я пал. XIII ст.), які нібыта выказаўся пра тое, што, калі б ён быў у Бога дарадцам, створаны свет атрымаўся б лепшым. Пра гэта згадвае Г. В. Ляйбніц у сваёй «Тэадыцэі». — *Зайв. перакладчыка.*

сістэмы, якая тады панавала) сцвярджаў, што, калі б Бог хацеў, ён мог бы стварыць свет лепшы за наш. Вось жа, таксама падставы, скіраваныя супраць адзінства ў Богу магчымасці і рэчаіснасці, у сваёй абсалютнай сутнасці зыходзяць з цалкам фармальнага паняцця магчымасці, паводле якога мажлівае ўсё, што не супярэчыць самому сабе; вядомае, напрыклад, прызначэнне, што ў гэтым выпадку ўсе асэнсавана складзеныя раманы павінны былі б рабіцца сапраўднымі падзеямі. Такого кшталту чыста фармальнага паняцця не было нават у Спінозы; ён прызнае ўсялякую магчымасць толькі ў дачыненні да боскай дасканаласці, а Ляйбніц, відавочна, карыстаецца гэтым паняццем толькі дзеля таго, каб паказаць выбар у Богу і, наколькі магчыма, аддаліцца ад Спінозы. «Бог робіць выбар, — кажа ён, — паміж магчымасцямі і таму выбірае свабодна, без неабходнасці прымусу: выбару, свабоды не было б толькі ў тым выпадку, калі б магчымым было толькі адно». Калі для свабоды не хапае больш нічога, апроч гэткай пустой магчымасці, то можна прызнаць, што фармальна, або не беручы пад увагу боскую сутнасць, магчыма было, і цяпер яшчэ магчыма, бясконцае; аднак гэта б азначала сцвярджаць боскую свабоду з дапамогай самога па сабе фальшывага паняцця, магчымага толькі ў нашай развазе, але не ў Богу, у якім ігнараванне яго сутнасці або яго дасканаласці думацца не можа. Што ж датычыць мноства магчымых светаў, то нешта само па сабе такое бязладнае, якім ёсць, паводле нашага тлумачэння, першапачатковы рух падставы, можа, як яшчэ не сфарміраваны, але ўспрымальны да ўсіх формаў матэрыял, сапраўды дапускаць бясконцасць магчымасцяў, але калі на гэтым меркавалася засноўваць магчымасць шматлікіх

светаў, то было б варта толькі заўважыць, што гэта яшчэ зусім не вядзе да дапушчэння такой магчымасці ў Богу, паколькі падставу нельга называць Богам і Бог у сваёй дасканаласці можа хацець толькі аднаго. Аднак і гэтую бязладнасць не варта думаць так, нібыта ў падставе не ўтрымліваецца адзіна магчымы ў адпаведнасці з сутнасцю Бога першапачатковы тып свету, які ў сапраўдным тварэнні толькі праз падзелы, рэгуляванне сіл і выключэнні таго, што перашкаджае яму або зацямяе яго, узвышаецца ад патэнцыі да акту. У самой боскай развазе, як у першапачатковай мудрасці, у якой Бог здзяйсняе сябе ідэальна або ў якасці першаўзору, ёсць толькі Адзін Бог і Адзін магчымы свет.

У боскай развазе ёсць сістэма, але сам Бог не ёсць сістэмай, а жыццём, і толькі ў гэтым знаходзіцца адказ на пытанне, якому мы прысвяцілі папярэдні выклад, — пра магчымасць таго, што Бог дапускае існаванне зла. Любое існаванне, каб стаць сапраўдным, г. зн. асобасным, існаваннем, патрабуе вызначанай умовы. Існаванне Бога таксама не магло б быць асобасным без такой умовы, аднак Бог змяшчае гэтую ўмову ў сабе, а не па-за сабою. Скасаваць гэтую ўмову ён не можа, бо ў адваротным выпадку ён знішчыў бы самога сябе; ён можа толькі пераадолець яе любоўю і падпарадкаваць сабе дзеля свайго ўслаўлення. У Богу таксама была б падстава цемры, калі б ён не зрабіў гэтую ўмову сабою, не паяднаўся б з ёю ў адно, зрабіўшыся абсалютнай асобай. Чалавек ніколі не атрымае ўлады над гэтай умовай, хоць ён і імкнецца да гэтага ў зло; яму гэта ўмова толькі дадзеная, і яна незалежная ад яго; таму яго асоба і самасць ніколі не могуць узвысіцца да здзейсненага акта. У гэтым і ёсць звязаны

з усялякім канечным жыццём смутак, і калі ў Богу таксама ёсць хоць б адносна незалежная ўмова яго існавання, то ў ім самім заключаюцца і крыніца смутку, які, аднак, ніколі не робіцца рэчаіснасцю, а служыць толькі вечнай радасці пераадолення. Адгэтуль і покрыва маркоты (*der Schleier der Schwermut*), які ахінуў усю прыроду, глыбокая, невынішчальная меланхолія любога жыцця. Радасць мусіць мець пакуты, пакуты мусяць пераадольвацца ў радасці. Таму тое, што зыходзіць толькі з умовы або з падставы, зыходзіць не ад Бога, хоць яно і неабходнае дзеля яго існавання. Аднак няможна таксама сцвярджаць, што зло ідзе з падставы або што воля падставы — крыніца зла. Бо зло можа ўзнікаць толькі ў Найпатаемнейшай Волі ўласнага сэрца і ніколі не здзяйсняецца незалежна ад уласнага чыну чалавека. Спакушэнне грахом падставы, або рэакцыя на над-уласцівае жывым стварэннем, абуджае толькі цягу да ўласцівага ім або ўласную волю, але абуджае яе толькі дзеля таго, каб існавала незалежная падстава добра і каб воля была пераадоленая добром і прасякнутая ім. Бо не ўзбуджаная самасць сама па сабе ёсць злом, а толькі ў той меры, у якой яна цалкам адрываецца ад сваёй процілегласці, ад святла або ўніверсальнага ведання. Акурат гэтая адмова ад добра і ёсць грахом. Актывізаваная самасць неабходная для моцы жыцця; без яе былі б суцэльная смерць, засынанне (*Einschlummern*) добра; бо там, дзе няма змагання, няма і жыцця. Вось жа, толькі абуджэнне жыцця ёсць воляй падставы, а не зло, непасрэднае і само па сабе. Калі воля чалавека ахоплівае актывізаваную самасць любоўю і падпарадкоўвае яе святлу як усеагульнай волі, то з гэтага толькі і ўзнікае актуальная дабрыня, якая становіцца адчувальнай дзякуючы заключаючай у чалавеку

моцы. Гэткім чынам, у добрым рэакцыя падставы вядзе да добра, у злым — да зла; як сказана ў Святым Пісанні, у пабожных ты пабожны, у бязбожных — наадварот¹. Дабро без дзейснай самасці ёсць нядзейсным дабром. Тое, што становіцца злом з волі жывога стварэння (калі яно цалкам адрываецца, каб быць для сябе), ёсць само па сабе дабром, якраз пакуль яно паглынутае дабром і застаецца ў падставе. Толькі пераадоленая, а гэткім чынам вернутая з актыўнасці ў патэнцыяльнасць самасць ёсць дабром і паводле сваёй патэнцыі, у якасці пераадоленай дабром, яна і працягвае ўвесь час знаходзіцца ў дабры. Калі б у цэле не было кораня холаду, не магла б адчувацца цеплыня. Сілу прыцягнення для сябе і сілу адштурхоўвання думаць для сябе немагчыма, бо на што б уздзеінічала адштурхоўванне, калі б прыцягненне не давала яму прадмета адштурхоўвання, і на што б уздзеінічала прыцягненне, калі б яно адначасова не мела ў сабе самім нечага таго, што адштурхоўвае? Таму дыялектычна цалкам дакладна было б сцвярджаць наступнае: дабро і зло — гэта адно і тое самае, толькі разгледжанае з розных бакоў, або зло само па сабе, г. зн. разгледжанае ў корані сваёй тоеснасці, — гэта дабро, як і наадварот: дабро, разгледжанае ў сваёй раздвоенасці або нятоеснасці, — гэта зло. Таму слушна таксама сцвярджанне, што той, у кім няма ані матэрыялу, ані сіл для зла, не здольны і да добра, прыкладаў чаго мы дастаткова часта бачылі ў наш час. Страсці, з якімі ваюе наша

¹ З літасцівым Ты літасцівы, з чалавекам шчырым — шчыры, з чыстым — чысты, а з хітрым — паводле хітрыны ягонай (Пс., 17:26–27). *Пераклад Васіля Сёмухі. (Заўв. перакладчыка).*

негатыўная мараль, — гэта сілы, кожная з якіх мае агульны карань з адпаведнай ёй дабрадзейнасцю. Душой любоў нянавісці ёсць любоў, і ў самым лютым гневе выяўляецца толькі закрануты і парушаны ў глыбокім цэнтры спакой. У адпаведнай ступені і знаходзячыся ў стане арганічнай раўнавагі, страсці ёсць магутнасцю самой дабрадзейнасці і яе непасрэднымі прыладамі. «Хіба праз тое, што страсці ёсць удзельнікамі ганьбы (Glieder der Unehre), — кажа цудоўны Ё. Г. Гаман¹, — яны перастаюць быць зброяй мужнасці? Хіба вы лепш разумеете літару розуму, чым зразумеў літару Святога Пісання той алегарычны скарбнік александрыйскай царквы, які спакладаў сябе, каб трапіць у царства нябеснае? Улюбёнцы гэтага князя Эона² — тыя, хто прыносіць найвялікшае зло самому сабе; яго (д’ябла) прыдворныя блазны — лютыя ворагі гожай прыроды, у якой ёсць, што праўда, у якасці жрацоў-угоднікаў карыбанты і галы, але таксама і моцныя духам сапраўдныя прыхільнікі»³. Толькі няхай тыя, чыя філасофія прыдатная больш для гінекея⁴, чым для акадэміі або палестры ліцэя, не выносяць гэтых дыялектычных палажэнняў на публіку, якая гэтак жа сама іх не зразумее, як не разумеюць іх

¹ Гаман, Ёган Георг (1730–1788) быў вядомым у той час лютэранскім філосафам, сярод вучняў якога, сярод іншага быў і Ё. Г. Гердэр. — *Заўв. перакладчыка*.

² Імя гэтага старажытнага боства (ст.-гр. Αἰών) у класічнай тэалогіі сімвалізуе бясконцасць часу, вечнасць. — *Заўв. перакладчыка*.

³ Kleeblatt hellenistischer Briefe II, S. 196. *Заўв. аўтара*.

⁴ Так у Старажытнай Грэцыі называлася жаночая палавіна дома. — *Заўв. перакладчыка*.

яны самі, і ўбачыць у іх знішчэнне ўсіх адрозненняў паміж праўдай і крыўдай, добром і злом, — на публіку, ацэнды якой гэтыя дыялектычныя выказванні гэтак жа сама не падлягаюць, як і тэзы старажытных дыялектыкаў, Зянона ды астатніх элеатаў, а таксама і на публічнае абмеркаванне павярхоўнымі эстэтамі.

Ўзбуджэнне свавольства адбываецца толькі дзеля таго, каб любоў здабыла ў чалавеку матэрыял або процілегласць, у якой яна можа здзейсніцца. Паколькі самасць у сваім адмаўленні ад добра — гэта пачатак зла, падстава сапраўды ўзбуджае магчымы пачатак зла, але не само зло і не дзеля зла. Але і гэтае ўзбуджэнне адбываецца не паводле свабоднай волі Бога, які ў падставе рухаецца не паводле сваёй свабоднай волі або жадання свайго сэрца, але толькі паводле сваіх уласцівасцяў.

Таму той, хто стаў бы цвярджаць, нібыта Бог сам хацеў зла, павінен быў бы шукаць падставу для гэтага цвярджання ў чыне самааб'яўлення як тварэння; зрэшты, ужо неаднаразова выказвалася меркаванне, быццам той, хто хацеў, каб быў свет, павінен быў таксама хацець, каб было і зло. Аднак тым, што Бог упарадкаваў бязладныя спараджэнні хаосу і прамовіў у прыроду сваё вечнае адзінства, ён процідзейнічаў змроку і проціпаставіў бязладнаму руху бязладнага пачатку слова як пастаянны цэнтр і вечны светач. Вось жа, воля да тварэння была непасрэдна толькі воляй да нараджэння святла і, тым самым, добра; зло, аднак, не меркавалася гэтай воляй ні ў якасці сродку, ні нават, як мяркуе Ляйбніц, у якасці *conditio sine qua non*¹ найвялікшай магчымай дасканаласці

¹ Абавязковай умовай (лац.).

свету. «Ex bis concludeum est, Deum antecedenter velle omne bonum in se, velle consequenter optimum tanquam finem; indifferens et malum physicum tanquam medium; sed velle tantum permittere malum morale, tanquam conditionem, sine qua non obtineretur optimum, ita nimirum, ut malum nonnisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur»¹ («Тэадыцэя», цыт. выд., § 25); «Quod ad vitium attinet, superius ostensum est, illud non esse objectum decreti divini, tanquam medium, sed tanquam conditionem sine qua non — et ideo duntaxat permitti»² (там-сама, § 230). — Гэтыя два ўрыўкі складаюць ядро ўсёй «Тэадыцэі» Ляйбніца. Зло не было ані прадметам боскай волі, ані, пагатоў, — прадметам яго дазволу. Аднак пытанне, чаму Бог, неабходным чынам прадбачачы, што зло будзе хоць бы пабочным чынам вынікаць з самааб'яўлення, не палічыў за лепшае наогул не рабіць аб'яўлення, сапраўды не заслугоўвае адказу. Бо гэта было б раўназначна таму, што, каб пазбегнуць процілегласці любові, не было б і самой любові; інакш кажучы, каб абсалютна пазітыўнае было прынесена ў ахвяру таму, што мае існаванне толькі ў якасці процілегласці, а вечнае — толькі часоваму. Тое,

¹ «Адсюль трэба зрабіць выснову, што Бог у сабе *папярэдняй* воляю жадае добра, што *наступнай* воляю жадае нам лепшага як мэты, а абыякавае і часам фізічнае зло жадае як сродак; у той час як маральнае зло толькі дапускае пры ўмове... або як гіпатэтычную неабходнасць, спалучаную з найлепшым» (лац.).

² «Што ж да заганы, то я паказаў ужо вышэй, што яна не была прадметам боскага вызначэння як сродак, але толькі як умова... і толькі таму загана была дапушчаная» (лац.).

што самааб'яўленне ў Богу належыць разглядаць не як безумоўна адвольны, а як маральна неабходны чын, у якім любоў і дабрыня пераадолелі абсалютную патаемнасць, мы ўжо растлумачылі. Вось жа, калі б Бог не здзейсніў аб'яўлення на карысць зла, зло перамагло б дабро і любоў. Ляйбніцаўскае паняцце зла як *conditio sine qua* поп можа быць ужытае толькі да падставы: яно ўзбуджае ўласцівую жывым стварэнням волю (магчымы пачатак зла) у якасці ўмовы, пры якой толькі і можа быць здзейсненая воля любові. Чаму Бог не бароніць волі падставы або не здымае яе, мы таксама паказалі. Гэта было б раўназначна таму, што Бог скасаваў бы ўмову свайго існавання, г. зн. сваю ўласную асобу. Такім чынам, каб не было зла, не павінна было б быць і самога Бога.

Іншае прырэчэнне, якое, аднак, датычыцца не толькі гэтага меркавання, але і любой метафізікі наогул, зводзіцца да таго, што, калі Бог і не хацеў зла, ён усё ж працягвае дзейнічаць у грэшніку і дае яму сілу здзяйсняць зло. Гэта — пры належным адрозніванні — можна цалкам і дарэшты прыняць. Першааснова існавання дзейнічае надалей і ў зле, падобна да таго, як у хваробе надалей яшчэ дзейнічае здароўе, і нават самае разбуранае, сапсаванае жыццё застаецца і рухаецца яшчэ ў Богу, паколькі ён ёсць падставай існавання. Аднак яно адчувае Бога як усёзнішчальную лютасць і праз прыцягненне падставы само змяшчаецца ўва ўсё большую напругу насуперак адзінству аж да самазнішчэння і канчатковага крызісу.

Пасля ўсяго сказанага ўсё яшчэ застаецца пытанне: ці надыдзе канец злу і якім чынам? Ці ёсць, наогул, у тварэння канчатковая мэта, і калі ёсць, то чаму яна не дасягаецца непасрэдна, чаму здзейсненае не ёсць адразу

з самага пачатку? На гэта няма іншага адказу, акрамя таго, які ўжо быў дадзены: Бог ёсць жыццё, а не толькі быццё. Кожнае жыццё, аднак, мае свой лёс, жыццё ёсць падданым пакутаў і станаўлення. Вось жа, таксама і станаўленню Бог добраахвотна скарыўся ўжо тады, калі ён спачатку, каб стаць асобай, падзяліў свет святла і свет змроку. Быццё толькі ў станаўленні робіцца адчувальным для сябе. У быцці, вядома, няма станаўлення; у ім, хутчэй, само быццё зноў пакладзенае як вечнасць; але ў ажыццяўленні праз процілегласць неабходнае станаўленне. Без паняцця Бога, які адчувае чалавечыя пакуты, — паняцця, агульнага для ўсіх містэрый і духоўных рэлігій глыбокай старажытнасці, — застаецца незразумелай уся гісторыя; Святое Пісанне таксама адрознівае перыяды аб'яўлення і мяркуюе час як далёкую будучыню, калі Бог будзе ўсім ува ўсім, г. зн. калі ён будзе цалкам здзейснены. Першы перыяд тварэння ёсць, як было паказана раней, нараджэннем святла. Святло, або ідэальны пачатак, ёсць у якасці вечнай процілегласці змрочнаму пачатку стваральным словам, якое вызваляе схаванае ў падставе жыццё з нябыту, узвышае яго ад патэнцый да акту. Над словам узыходзіць дух, і дух ёсць першай сутнасцю, якая злучае змрочны свет і свет святла і падпарадкоўвае сабе абодва пачаткі дзеля здзяйснення і асобнасці. Аднак на ўзнікненне гэтага адзінства рэагуе падстава і цвёрджае першапачатковую дваістасць, але дасягае толькі ўсё большай процілегласці і канчатковага аддзялення добра ад зла. Воля падставы павінна знаходзіцца ў сваёй свабодзе, пакуль усё не выканаецца, не стане сапраўдным. Калі б воля падставы была падпарадкаваная раней, то добро і зло засталіся б схаванымі ў ёй. Але добро павінна быць

узнята са змроку да актуальнасці, каб вечна жыць з Богам; зло ж павінна быць аддзеленым ад добра, каб навек быць скінутым у нябыт. Бо канчатковая мэта стварэння палягае ў тым, каб тое, што для сябе не магло б быць, было б для сябе, бо яно будзе ўзвышана да тут-быцця са змроку як незалежнай ад Бога падставы. Адсюль неабходнасць нараджэння і смерці. Бог аддае ідэі, якія былі ў ім пазбаўленымі самастойнага жыцця, туды ў самасць і няіснае, каб, выкліканыя адтуль да жыцця, яны зноў незалежна існавалі б у ім¹. Вось жа, падстава робіць у сваёй свабодзе падзел, чыніць суд (крісіс) і менавіта праз гэта здзяйсняе дасканалае актуалізаванне Бога. Бо зло, калі яно цалкам аддзелена ад добра, ужо не ёсць злом. Яно магло дзейнічаць толькі праз дабро (злоўжываючы ім), якое, не ўсвядомленае ім самім, знаходзілася ў ім. Жывучы, яно карысталася яшчэ сіламі знешняй прыроды, спрабуючы з дапамогай іх тварыць, і ўскосна яшчэ мела ўдзел у дабрыні Бога. Але паміраючы, яно цалкам адлучаецца ад усяго добра і хоць яшчэ застаецца ў якасці поцягу, вечнага голаду і смагі датычна рэчаіснасці, але выйсці са стану патэнцыйнасці ўжо не можа. Таму яго стан ёсць станам нябыту, станам сталага паглынання актыўнасці або таго, што імкнецца ў ім быць актыўным. Вось жа, няма ніякай неабходнасці дзеля рэалізацыі ідэі канчатковай усебаковай дасканаласці нанова ператвараць зло ў дабро (аднаўляць ўсе рэчы), бо зло злое толькі ў меры, у якой яно выходзіць па-за межы патэнцыйнасці; зведзенае ж да нябыту ці да стану патэнцыйнасці, яно ёсць тым, чым заўсёды мусіла

¹ Philosophie und Religion, (Tübingen, 1804), S. 73. [I, VI., S. 63].

быць, г. зн. базісам, падпарадкаваным і ў якасці такога ўжо не ў супярэчнасці ні са святасцю, ні з любоўю Бога. Таму канец аб'яўлення ёсць адштурхоўваннем зла ад добра, абвяшчэннем яго поўнай нерэальнасцю. Наадварот, узнятае з падставы дабро звязваецца ў вечнае адзінства з першапачатковым добром; народжаныя са змроку на святло далачуяцца да ідэальнага пачатку як члены яго цела, у якім гэты ідэальны пачатак цалкам ажыццяўляецца і цяпер ёсць цалкам асабовай сутнасцю. Датуль, пакуль захоўвалася першапачатковая дваістасць, стваральнае слова панавала ў падставе, і гэты перыяд тварэння праходзіць праз усе астатнія перыяды да самага канца. Але калі дваістасць знішчаецца падзелам, слова, або ідэальны пачатак, падпарадкоўвае сябе і тое рэальнае, што сталася з ім адным, супольна духу, а апошні, як боская святасць, жыве аднолькава ў абодвух пачатках; так, у Святым Пісанні гаворыцца пра Хрыста: *бо яму належыць валадарыць пакуль «пакладзе ўсіх ворагаў пад ногі Свое».* А як апошні вораг знішчыцца — смерць (бо смерць была неабходная толькі для падзелу, дабро мусіць памерці, каб аддзяліцца ад зла, а зло — каб аддзяліцца ад добра.) *Калі ж усё ўпакорыць Яму, тады і сам Сын скарыцца Яму, хто скарыў усё Яму, хай будзе Бог усё ўва ўсім*¹. Бо і дух — гэта яшчэ не найвышэйшае; ён толькі дух або павеў любові. А найвышэйшае — гэта любоў. Яна ёсць тым, што было, перш чым былі падстава і існае ў якасці падзеленых, але яна была яшчэ не любоўю, а — як бы нам яе вызначыць?

Мы дасягнулі нарэшце кульмінацыі свайго даследавання. Ужо даўно мы чуем пытанне: чаму ж павінен служыць

¹ 1 Карынф., 15:25, 26, 28. *Пераклад Васіля Сёмухі.*

той першы падзел паміж сутнасцю, у той меры, у якой яна ёсць падставай, і сутнасцю, наколькі яна існуе? Бо або для абедзвюх няма агульнага цэнтра — тады мы павінны прызнаць абсалютны дуалізм, або такі цэнтр ёсць — тады абедзве яны ў канчатковым разглядзе зноў аб'ядноўваюцца. Тады мы маем Адно сутнасць для ўсіх процілегласцяў, абсалютную тоеснасць святла і змроку, добра і зла, і ўсе тыя недарэчныя наступствы, да якіх непазбежна прыходзіць кожная сістэма розуму і на якія ўжо даўно паказвалі таксама датычна гэтай сістэмы.

Тое, што мы прымаем у першым выпадку, намі ўжо растлумачана: да любой падставы і ўсяго існага, такім чынам, наогул да любой дваістасці павінна быць нейкая сутнасць; як бы можна было яе яшчэ назваць, калі не першапачатковай падставай ці, не-падставай (*Ungrund*)¹? Паколькі яна папярэднічае ўсім процілегласцям, яны не могуць быць у ёй ані адрознымі, ані наогул якім-небудзь чынам існымі. Таму такая сутнасць не можа быць вызначана як тоеснасць, а толькі як іх абсалютная *неадрознасць* абодвух пачаткаў. Большасць філосафаў, дасягаючы ў сваім разглядзе пункта, калі яны вымушаныя прызнаць знікненне ўсіх процілегласцяў, забываюць, што гэтыя процілегласці сапраўды зніклі, і зноў звязваюць іх у якасці такіх з неадрознасцю, якая ўзнікла толькі дзякуючы іх поўнаму знікненню. Неадрознасць не ёсць прадуктам процілегласцяў, яны не ўтрымліваюцца ў ёй таксама *implicite*, яна — асаблівая, адзеленая ад усіх процілегласцяў сутнасць, у якой усе процілегласці знішчаюцца, якая ёсць

¹ Тэрмін містыка і тэасафа Якаба Бёмэ. — *Заўв. перакладчыка.*

не чым іншым, як менавіта іх нябытам, і якая таму не мае прэдыкатаў, а менавіта адсутнасці прэдыкатаў, каб пры гэтым не быць нічым або ня-рэччу. Вось жа, яны або сапраўды пастулююць неадрознасць у гэтую папярэднюю да любой падставы не-падставу — тады ў іх няма ні добра, ні зла (бо тое, што разгляд процілегласці паміж добром і злом на гэтай стадыі наогул непрымальны, мы пакуль што пакідаем убаку), і яны не могуць прагназаваць праз не-падставу ні адно, ні другое, ані тое і другое адначасова. Або яны пастулююць добро і зло, тым самым пастулюючы дваістасць і, такім чынам, ужо не-падставу або неадрознасць. Дзеся лепшага разумення апошняга дадамо наступнае! Рэальнае і ідэальнае, змрок і святло — як бы мы яшчэ ні пазначалі абодва гэтыя пачаткі — ніколі не могуць быць уласцівыя не-падставе ў якасці *процілегласцяў*. Але нішто не перашкаджае таму, каб яны былі ўласцівыя яму ў якасці не процілегласцяў, г. зн. у дыз'юнкцыі і кожнае для сябе, з дапамогай чаго, аднак, пастулюецца дваістасць — сапраўдная падвойнасць (*Zweiheit*) пачаткаў. У самой не-падставе няма нічога, што магло б перашкодзіць гэтаму. Бо менавіта таму, што яна ставіцца да абедзвюх як татальная неадрознасць, яна аб'якавая датычна іх. Калі б яна была абсалютнай тоеснасцю абедзвюх, то яна магла б быць толькі абедзвюма *адначасова*, г. зн. абедзве мусілі быць уласцівымі ёй як процілегласці і тым самым ізноў зрабіцца адным. Вось жа, непасрэдна з гэтага «ані тое, ані другое», або з неадрознасці, выступае дваістасць (нешта зусім іншае, чым процілегласць, хоць да гэтага часу, пакуль мы яшчэ не дасягнулі дадзенай стадыі даследавання, мы карысталіся тым і іншым у аднолькавым значэнні), і без неадрознасці, г. зн. без не-падставы, не было б падвойнасці пачаткаў.

Таму замест каб не-падстава зноў зняла адрозненне, як лічылася, яна якраз пастулюе і пацвярджае яго. Пры больш шырокім разглядзе адрозненне паміж падставай і існым было, такім чынам, зусім не толькі лагічным або прыцягнутым як дапаможны сродак, які ў канчатковым выніку апынуўся б няслушным, але і цалкам рэальным, цалкам апраўданым і спасцігнутым зыходзячы выключна з найвышэйшага пункту пазіцыі.

Пасля гэтага дыялектычнага разгляду мы ўжо можам цалкам дакладна патлумачыцца наступным чынам. Сутнасць падставы, як і сутнасць існага, можа толькі папярэднічаць любой падставе, такім чынам, быць абсалютна разгледжанай у якасці не-падставы. Але быць такой яна можа (як было даведзена), толькі распадаючыся на два ў аднолькавай ступені вечныя пачаткі, не так, каб быць у абодвух адначасова, але ў кожным з іх аднолькава; такім чынам, у кожным яна ёсць цэлым або ўласнай сутнасцю. Не-падстава, аднак, падзяляецца на два аднолькава вечныя пачаткі толькі дзеля таго, каб гэтыя два пачаткі, якія ў ёй у якасці не-падставы не могуць быць адначасовымі або адзінымі, зрабіліся б адзіныя з дапамогай любові; г. зн. не-падстава дзеліцца толькі дзеля таго, каб былі жыццё і любоў, і асабістае існаванне. Бо любоў знаходзіцца не ў неадрознасці і не там, дзе звязаныя процілегласці, якія маюць патрэбу ў гэтай сувязі дзеля быцця, а (паўтараючы ўжо сказанае) таямніца любові палягае ў тым, што яна звязвае такія процілегласці, кожная з якіх магла б быць для сябе і ўсё-ткі не ёсць і не можа быць без іншай¹.

¹ Aphorismen über die Naturphilosophie.— «Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft». Bd I, Hf. 1. Афарызмы 162, 163.

Таму, як толькі ў не-падставе з'яўляецца дваістасць, у ёй з'яўляецца і любоў, якая звязвае ў існаванні існае (ідэальнае) з падставай. Але падстава застаецца свабоднай і незалежнай ад слова аж да канчатковага, поўнага падзелу. Тады яна знікае (*löst sich auf*) гэтак жа сама, як у чалавеку знікае першапачатковае імкненне, калі ён узвышаецца да яснасці і сцвярджае сябе як жывая істота, пачатковая цяга адступае, усё сапраўднае і добрае ў ім уздымаецца да светлай свядомасці, а ўсё астатняе, фальшывае і нячыстае, навакі апускаецца ў змрок, каб заставацца вечнай цёмнай падставай самасці, *caput mortuum*¹ свайго жыццёвага працэсу, патэнцыяй, якая ніколі не зможа выявіць сябе ў акце. Тады ўсё падпарадкоўваецца духу: у духу існае і падстава існавання адзіныя; у ім сапраўды абое адначасовыя, або ён ёсць абсалютнай тоеснасцю абайх. Аднак над духам знаходзіцца першапачатковая не-падстава, ужо не неадрознасць (абьякавасць) і пры

Афарызм 162. Адрозненне боскай тоеснасці ад проста канечнай палягае ў тым, што ў першай не звязваюцца процілегласці, якія маюць патрэбу ў звязванні, а тыя, кожная з якіх магла б існаваць сама па сабе, але не існуе без другой. Афарызм 163. Таямніца вечнай любові палягае ў тым, што тое, што хацела б быць абсалютным для самога сябе і не лічыць рабаваннем быць гэтакім для сябе, а знаходзіцца толькі ў іншым і з іншым. Калі б кожны быў не цэлым, а толькі часткай цэлага, не было б любові; але таму і ёсць любоў, што кожны ёсць цэлым, аднак не ёсць і не можа быць без іншага. — *Заўв. аўтара*.

¹ Алхімічны тэрмін (даслоўна «мёртвая галава»), абазначае рэшту, асадак (*лац.*).

гэтым не тоеснасць абодвух пачаткаў, а ўсеагульнае, аднолькавае датычна ўсяго і, тым не менш, анічым не закранутае адзінства, свабодная ад усяго, але пранікальная ўва ўсё дабрадзейнасць — адным словам, любоў, якая ёсць усім ува ўсім.

Вось жа, той, хто хацеў бы сцвярджаць (на гэта мы паказвалі раней), нібыта ў гэтай сістэме для ўсяго існуе Адзін Пачатак, Адна і тая самая Сутнасць, якія пануюць як у цёмнай падставе прыроды, так і ў вечнай яснасці, адно і тое самае дзейнічае як жорсткасць і адасобленасць рэчаў, гэтак і як адзінства і пакорлівасць, дамінуе воляй любові ў дабры і воляй гневу ў зле — таму чалавеку варта было б, хоць сказанае ім зусім слушнае, не забываць, што Адзіная Сутнасць напраўду падзяляецца ў двух сваіх спосабах дзейнасці на дзве сутнасці, што ў адной яна — адно падстава існавання, у іншай — адно сутнасць (і праз гэта толькі ідэальная); далей — што толькі Бог як дух ёсць абсалютнай тоеснасцю абодвух пачаткаў, але толькі дзякуючы таму і ў той меры, у якой абодва гэтыя пачаткі *падпарадкаваныя* яго асобе. А той, хто знайшоў бы ў найвышэйшым пункце гэтай пазіцыі абсалютную тоеснасць добра і зла, выявіў бы сваё поўнае невуцтва, бо дабро і зло зусім не складаюць першапачатковую процілегласць і ўжо менш за ўсё — дваістасць. Дваістасць ёсць там, дзе дзве сутнасці сапраўды процістаяць адна адной. Але зло не ёсць сутнасцю, яно — ня-сутнасць (*Unwesen*) і ёсць рэальнасцю толькі ў процілегласці, а не само па сабе. Прытым абсалютная тоеснасць, дух любові менавіта таму і папярэдняе злу, што зло можа з'явіцца толькі як процілегласць яму. Таму зло не можа быць

ахоплена таксама і абсалютнай тоеснасцю, але навек выключана і адкінута ёю¹.

І калі, урэшце, хто-небудзь захоча назваць гэтую сістэму пантэізмам на той падставе, што ў абсалютным, разгледжаным як такое, знікаюць усе процілегласці, то мы яму ў гэтым замінаць не будзем². Мы ахвотна даём

¹ З гэтага вынікае, як дзіўна выглядае — патрабаваць, каб процілегласць добра і зла знаходзіла сваё тлумачэнне ўжо ў першапачатках. Так можа казаць толькі той, хто лічыць дабро і зло сапраўднай дваістасцю, а дуалізм — самай да-сканалай сістэмай. — *Зайв. аўтара*.

² Наўрад ці хто-небудзь з большай ахвотаю, чым аўтар гэтай працы, далучыцца да пажадання, выказанага сп. Ф. Шлегелем у «Heidelberger, Jahrbücher», Hf. 2, S. 242, каб у Нямецчыне было пакончана з нікчэмным пантэістычным ашуканствам, пагатоў сп. Шлегель мае на ўвазе таксама і эстэтычныя мроі ды фантазіі і што да гэтага можна аднесці таксама меркаванне, нібыта спіназізм выяўляе ўсёабдымную разумную памяркоўнасць (*Vernunftmäßigkeit*). Што праўда, у Нямецчыне, дзе філасофскія сістэмы робяцца прадметам літаратурнай індустрыі і дзе гэтакія шматлікія асобы, якім прырода адмовіла ў разуменні нават штодзённых рэчаў, уяўляюць сябе пакліканымі ўдзельнічаць у філасафаванні, вельмі лёгка распаўсюдзіць фальшывае меркаванне або нават выдаваць ашуканства за філасофію. Нас супакойвае толькі ўсведамленне таго, што мы асабіста ніколі не ўдзельнічалі ў гэткаго кшталту справах, не падтрымлівалі іх сваім заахвочваннем і можам у гэтым выпадку разам з Эразмам (як бы мы ў астатнім ні былі далёкія ад яго) сказаць: «*Semper solus esse volui odi quam juratos et factiosos*» (лац.: «Я заўсёды хацеў быць самотным, і больш за ўсё ненавіджу тых, хто

магчымасць кожнаму тлумачыць па-свойму свой час і ўсё, што ў ім адбываецца. Назва тут значэння не мае: гаворка ідзе пра сутнасць. Нікчэмнасць палемікі, якая выступае зыходзячы толькі з агульных паняццяў філасофскіх сістэм супраць вызначанай сістэмы, якую блытаюць з усімі астатнімі толькі таму, што яна судакранаецца з імі ў шэрагу пунктаў, хоць у кожным асобным пункце яна дае свае адмысловыя азначэнні, — марнасць гэткага кшталту палемікі мы ўжо закраналі ўва ўводзінах да гэтай працы. Так можна легкаважна сцвярджаць, нібыта ў нейкай

павязаны прысягай або ўладалюбствам»). Аўтар гэтай працы ніколі не быў схільны праз стварэнне секты пазбаўляць свабоды іншых і, пагатоў, самога сябе; гэтую свабоду ён заўсёды прызнаваў і заўсёды будзе прызнаваць неабходнай умовай свайго даследавання. Характар выкладу, прыняты ў гэтай працы, дзе вонкавая форма гутаркі хоць і адсутнічае, тым не менш усё ўзнікае тут як бы падчас гутаркі, аўтар мае намер ужываць і надалей. Штосьці магло б быць тут выказана з большай пэўнасцю і больш завершана, у шэрагу выпадкаў можна было б больш рашуча прадухіліць пэўнае няслушнае тлумачэнне. Збольшага гэта не было зроблена наўмысна. Няхай той, хто не можа ці не хоча прыняць думкі аўтара такімі, як яны выказваюцца, увогуле анічога ў яго не шукае і звернецца да іншых крыніц. Але, мажліва, няпрошаныя паслядоўнікі і праціўнікі паставяцца да гэтай працы з такой жа павагай, якую яны выявілі да больш ранніх, блізкай ёй працы пад назвай «*Філасофія і рэлігія*», што знайшло свой выраз у поўным яе ігнараванні; першых да гэтага заахвоцілі, несумненна, не гэтулькі тыя пагрозы, што змяшчаюцца ў прадмове, або характар выкладу, колькі сам змест працы. — *Заўв. аўтара.*

сістэме гаворка ідзе пра іманентнасць рэчаў у Богу; і тым не менш для разумення, напрыклад, нашай сістэмы гэтым яшчэ нічога не было б сказана, хоць назваць гэта проста няслушным і не выпадае. Бо мы ў дастатковай меры паказалі, што ўсе прыродныя істоты маюць толькі быццё ў падставе або ў пачатковай цязе, якая яшчэ не дасягнула адзінства з развагай, а таксама што яны, такім чынам, ёсць у дачыненні да Бога толькі перыферыійнымі істотамі. Толькі чалавек ёсць у Богу, і менавіта праз гэтае быццё-ў-Богу ён здольны да свабоды. Ён адзін ёсць цэнтральнай істотай і таму мусіць заставацца ў цэнтры. У ім створаныя ўсе рэчы, і толькі праз чалавека Бог прымае і звязвае з сабою прыроду. Прырода — гэта першы, або Стары, заповіт, бо рэчы тут яшчэ знаходзяцца па-за цэнтрам і таму падуладныя закону. Чалавек — пачатак новага саюза, з дапамогай якога ў якасці пасярэдніка — бо ён сам звязаны гэтым саюзам з Богам — і Бог (пасля апошняга падзелу) прымае прыроду і залучае яе ў сябе. Вось жа, чалавек — збаўца прыроды, на яго як на сваю мэту скіраваныя ўсе яе правобразы. Слова, здзейсненае ў чалавеку, існуе ў прыродзе як слова цёмнае, прарочае (яшчэ не цалкам вымаўленае). Адсюль і тыя прыкметы, што ў ёй самой не знаходзяць свайго тлумачэння і могуць быць растлумачаныя толькі чалавекам. Адсюль і агульная мэтанакіраванасць прычын, якая таксама становіцца зразумелай толькі з гэтага гледзішча. Таму ж, хто выпускае з-пад увагі або ігнаруе ўсе гэтыя апасродкаваныя вызначэнні, лёгка выказваць свае прэрэчанні. Чыста ж гістарычная крытыка — вельмі зручная рэч. Пры гэтым няма неабходнасці вылучаць якія-кольвечы ўласныя меркаванні, і можна выдатна назіраць, кажучы: *Caute*,

per Deos! inced, latet ignis sub cinere doloso¹. Аднак пры гэтым непазбежныя адвольныя і недаказаныя перадумовы. Так, каб давесці тое, што існуюць толькі два спосабы тлумачэння зла — дуалістычны, паводле якога асноўная злая сутнасць, якія б ні былі яе мадыфікацыі, разглядаецца як падпарадкаваная добрай сутнасці або якая знаходзіцца побач з ёй, і кабалістычны, дзе зло тлумачыцца эманацыяй або адпадзеннем, — і таму ўва ўсіх іншых сістэмах павінна быць ліквідаваная розніца паміж дабром і злом, — вось жа, каб давесці гэта, спатрэбілася б уся моц глыбока прадуманай і грунтоўна распрацаванай філасофіі. У сістэме кожнае паняцце займае сваё вызначанае месца, на якім яно толькі і мае сілу і якое вызначае яго значэнне і яго межы. Як жа можа слухна меркаваць пра цэлае той, хто не пранікае ў яго ўнутраную сутнасць, а толькі вырывае з сувязі самыя агульныя паняцці? Так, мы звярнулі ўвагу на пэўны пункт нашай сістэмы, дзе паняцце неадрознасці — адзіна магчымае паняцце абсалютнага. Калі ж прыняць гэта за

¹ Асцярожней, клянусь багамі! Пад падступным попелам тлее агонь (лац.).

агульнае, то цэлае скажаецца, і можна прыйсці да высновы, што гэтая сістэма скасоўвае асабовасць найвышэйшай істоты. Мы дагэтуль не адказвалі на часта чутыя намі папрокі такога кшталту і на шэраг іншых, але мяркуем, што ў гэтай працы мы ўпершыню выразна акрэслілі паняцце асабовасці найвышэйшай істоты. У не-падставе або ў неадрознасці, што праўда, няма асобы, але хіба пачатковы пункт — гэта цэлае? Цяпер мы заклікаем тых, хто з такой лёгкасцю папракаў нас, прапанаваць нам у адпаведнасці са сваімі меркаваннямі нешта хоць колькі-небудзь уцямнае пра гэтае паняцце. Аднак мы паўсюдна выяўляем, што асоба Бога абвяшчаецца неспасціжнай і ніякім чынам не зразумелай, у чым, зрэшты, яны цалкам маюць рацыю, калі лічыць адзіна адпаведнымі розуму тыя абстрактныя сістэмы, у якіх ніякая асоба наогул дапушчана быць не можа; гэта ёсць, імаверна, таксама прычынай таго, што такая сістэма прыпісваецца кожнаму, хто не пагарджае навукай і розумам. Мы ж, наадварот, мяркуем, што менавіта найвышэйшыя паняцці павінны быць даступныя яснаму ўсведамленню розуму, бо яны толькі дзякуючы гэтаму могуць стаць для нас сапраўды сваімі, успрынятымі намі і навек зацверджанымі ў нас. Больш за тое, мы ідзём яшчэ далей і лічым разам з Лесінгам, што нават утварэнне аб'яўленых праўдаў як мінімум неабходнае ў тым выпадку, калі яны стануць праўдамі розуму¹. Мы перакананыя таксама, што розуму цалкам дастаткова для выяўлення ўсіх магчымых памылак (у сапраўды духоўных прадметах) і што метады суда над ерэтыкамі зусім не-

¹ Lessing, G. E. *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 76. — *Заўв. аўтара*.

абавязковыя пры ацэнцы філасофскіх сістэм¹. Абсалютны дуалізм добра і зла, перанесены ў гісторыю, паводле якога ўва ўсіх з'явах і стварэннях чалавечага духу пануе або адзін, або іншы пачатак і паводле якога існуюць толькі дзве сістэмы і дзве рэлігіі, абсалютна добрая і абсалютна благая, меркаванне, што ўсё пачалося з чыстага і гучна прамоўленага, а далейшае развіццё (якое, вядома, было неабходным, каб цалкам выявіць асобныя бакі, што змяшчаюцца ў першым адзінстве, а тым самым і само гэта адзінства) вяло толькі да сапсаванасці і скажэнняў, — усё гэтае меркаванне хоць і служыць у крытыцы магутным мечам Аляксандра, здольным усюды без усялякіх высілкаў рассячы гордзіеў вузел, але ўводзіць у гісторыю вельмі неліберальны і абмежаваны пункт погляду. Быў час, які папярэднічаў згаданаму падзелу, існавалі светапогляд і рэлігія хоць і процілеглыя абсалютнай рэлігіі, але яны ўзніклі з уласнай падставы, а не з перакручвання першай. У гістарычным разуменні капішча гэтае самае першапачатковае, як хрысціянская святыня, і хоць служыць толькі падставай і базісам вышэйшай, але не выведзена з чаго-небудзь іншага.

Гэтыя разважанні вяртаюць нас да нашага зыходнага пункту. Сістэма, якая супярэчыць самым святым пачуццям, душы і маральнай свядомасці, не можа — прынамсі, у гэтай яе ўласцівасці — называцца сістэмай розуму, а толькі — сістэмай неразумнасці. Наадварот, сістэма, у якой розум сапраўды пазнаваў бы сам сябе, павінна спа-

¹ Асабліва калі іншы бок хоча казаць пра *погляды* там, дзе варта было б казаць толькі аб праўдах, што выключна вядуць да асалоды. — *Заўв. аўтара*.

лучаць усе патрабаванні духу і сэрца, самага ўзвышанага маральнага пачуцця і самай строгай развагі. Палеміка супраць розуму і навукі дапускае, што праўда, вядомую высакародную агульнасць, якая дазваляе абыходзіць дакладныя паняцці, з прычыны чаго мы з большай лёгкасцю здагадваемся пра прыхаваныя ў ёй намеры, чым пра яе вызначаны сэнс. Аднак мы асцерагаемся, што, нават спасцігнуўшы яе, мы б не знайшлі у ёй нічога надзвычайнага. Бо, як бы мы ні шанавалі розум, мы тым не менш не верым, напрыклад, у тое, што з дапамогай чыстага розуму можна стаць дабрадзеёнай асобай, героем або ўвогуле вялікім чалавекам; не верым нават у тое, што — паўтараючы вядомае сцверджанне — чалавечы род мае працяг дзякуючы розуму. Толькі ў асобе ёсць жыццё; і любая асоба грунтуецца на цёмнай падставе, якая, такім чынам, павінна быць, аднак, і падставай пазнання. Але толькі развага фарміруе і ўзвышае да акту тое, што прыхавана ў гэтай падставе і ўтрымліваецца ў ёй толькі potentialiter¹. Гэта можа адбыцца толькі праз падзел, такім чынам, з дапамогай навукі і дыялектыкі, якія, як мы перакананыя, адны толькі зацвердзяць і назаўжды ўмацуюць у свядомасці сістэму, якая з'яўлялася часцей, чым мы думаем, але рэгулярна знікала, якая лунала перад вачыма ўсіх, але нікім яшчэ цалкам не была ахопленая. Гэтак як у штодзённым жыцці мы, па сутнасці, давяраем толькі моцнай развазе і менш за ўсё верым у чуласць тых, хто ўвесь час выстаўляе свае пачуцці напаміны, так і там, дзе гаворка ідзе аб праўдзе і пазнанні, самасць, якая давяла іх толькі да ўзроўню пачуцця, не здольная выклікаць наш

¹ Патэнцыйна (лац.).

давер. Пачуццё выдатнае, пакуль яно застаецца ў падставе, але не тады, калі яно становіцца відавочным, жадае стаць сутнасцю і панаваць над усім. Калі, як трапна заўважыў Франц Бадэр, цяга да спазнання ў істотнай ступені дапускае аналогію з цягай да размнажэння¹, то і ў пазнанні ёсць нешта падобнае да прыстойнасці і сарамлівасці, але, разам з тым — таксама непрыстойнасць і бессаромнасць, свайго роду юрлівая пажадлівасць, якое кідаецца на усё без сур'ёзнасці і любові, без жадання тварыць і ствараць. Вязьмом нашай асобы ёсць дух, і калі толькі дзейсная сувязь абодвух пачаткаў можа стаць стваральнай і плоднай, то натхненне ўва ўласным сэнсе слова ёсць дзейным пачаткам кожнага стваральнага і выяўленчага мастацтва або навукі. Кожнае натхненне выяўляе сябе вызначаным спосабам; існуе і такое натхненне, якое знаходзіць свой выраз у цязе да мастацтва дыялектыкі, і гэта, уласна, навуковае натхненне. Таму існуе і дыялектычная філасофія, вызначаная як навука, г. зн. аддзеленая ад паэзіі і рэлігіі, якая ўяўляе сабой нешта існае цалкам для сябе, зусім не адно з усім магчымым, як сцвярджаюць аўтары гэткіх шматлікіх прац, у якіх робіцца спроба змяшаць усё з усім. Кажуць, нібыта рэфлексія варожа настаўленая да ідэі; але ж найвышэйшы трыумф праўды палягае менавіта ў тым, што яна ўсё ж такі пераможна выходзіць са скрайняга падзелу і адасаблення. Розум у чалавеку — гэта тое, што, паводле ўяўленняў містыкаў, ёсць *primum passivum*² у Богу, або першапачатковай мудрасцю, у якой усе рэчы знахо-

¹ Гл. названую вышэй працу ў: «Jahrbücher für Medizin», Bd 3, Hft. 1, S. 113.

² Пасіўным першапачаткам (лац.).

дзяцця разам і ўсё ж такі адасоблена, дзе яны адзіныя і кожная ўсё ж свабодная ў сваёй своеасаблівасці. Розум не ёсць дзейнасцю, як у выпадку духу, не ёсць абсалютнай тоеснасцю абодвух прынцыпаў пазнання, ён — гэта неадрознасць, мера і як бы ўсеагульнае месца праўды, спакойнае прыстанішча, куды прымаецца першапачатковая мудрасць, у адпаведнасці з якой, пазіраючы на яе як на першаўзор, павінна тварыць развага. Назва філасофіі паходзіць, з аднаго боку, ад любові як усеагульнага натхняльнага пачатку, з другога — ад гэтай першапачатковай мудрасці, якая ёсць яе сапраўднай мэтай.

Калі пазбавіць філасофію дыялектычнага прынцыпу, г. зн. дыферэнцыявальнай, але менавіта таму арганічнаўпарадкавальнай і стваральнай, развагі разам з першаўзорам, на які яна арыентуецца, і яна не будзе больш змяшчаць у самой сабе ні меры, ні парадку, то ёй сапраўды не застанецца нічога іншага, як шукаць апірышча ў гісторыі і кіравацца традыцыяй (на якую мы ў аналагічным выпадку ўжо раней паказвалі), бачачы ў ёй крыніцу і накіроўную нітку. Тады надыдзе час, калі, падобна да таго, як некалі ў нас спрабавалі стварыць паэзію на падставе вывучэння паэтычных твораў усіх народаў, таксама і для філасофіі пачнуць шукаць норму і аснову ў гісторыі. Мы маем найвялікшую пашану да глыбакадумнасці гістарычных даследаванняў і, як мяркуем, досыць поўна паказалі, што зусім не падзяляем ледзье не агульнапрынятую думку, нібыта чалавек толькі паступова ўздываўся ад няцямнага жывёльнага інстынкту да розуму. І тым не менш мы думаем, што праўда нам бліжэйшая і што вырашэнне ўсіх праблем, што ўзніклі ў наш час, варта шукаць спачатку ў нас саміх, на нашай уласнай

глебе, перш чым звяртацца да гэткіх аддаленых крыніц. Час чыста гістарычнай веры прамінуў тады, калі была дадзена магчымасць непасрэднага пазнання. Мы маем аб'яўленне больш старажытнае за ўсе запісаныя аб'яўленні, а менавіта прыроду. У ёй змяшчаюцца правобразы, не вытлумачаныя яшчэ ніводным чалавекам, у той час як правобразы запісанага аб'яўлення даўно ўжо набылі сваё ўвасабленне і тлумачэнне. Калі б адзіна сапраўдная сістэма рэлігіі і навукі паўстала не ўва ўбогім выглядзе сабраных да кучы філасофскіх і крытычных паняццяў, то разуменне гэтага няпісанага аб'яўлення адкрылася б у поўным ззянні праўды і прыроды. Цяпер не час зноў абуджаць старыя супярэчнасці, а трэба шукаць якраз тое, што ляжыць па-за любой супярэчнасцю і ўзвышаецца над ёй.

Пасля гэтай працы плануецца стварэнне шэрагу іншых, у якіх паступова будзе выкладзена цэлае ідэальнай часткі філасофіі.

Карл Форлендэр¹

ФРЫДРЫХ ВІЛЬГЕЛЬМ ЁЗЭФ ШЭЛІНГ

Фрыдрых Вільгельм Ёзэф Шэлінг, які нарадзіўся 27 студзеня 1775 г. ў Леонбергу (Вюртэмберг) у сям’і пастара, ужо ў 16-гадовым узросце быў студэнтам тэалогіі ў цюбінгенскім кляштары, разам са сваімі, на пяць гадоў старэйшымі за яго сябрамі Гегелем і Гельдэрлінам, а ў 1792 г. (калі яго, пад уплывам Гердэра, моцна зацікавіла тлумачэнне міфаў) атрымаў ступень магістра, абараніўшы дысертцыю пра грэхападзенне. Потым ён актыўна чытае Канта, Спінозу і Фіхтэ і спачатку становіцца захопленым прыхільнікам апошняга. У сувязі з гэтым ён піша «Філасофскія лісты пра дагматызм і крытыку» і публікуе гэтую працу ў выдаваным Фрыдрыхам Імануэлем Нітгамэрам часопісе «Philosophisches Journal» (1796). У 1796—97 гг. Шэлінг, хоць і маючы ў сабе швабскую натуру, каб выбрацца з «краіны святароў і пісьменнікаў» (як ён пісаў Гегелю), знаходзіцца ў Ляйпцыгу ў якасці выхавальніка двух маладых дваран. Там ён звяртаецца да вывучэння прыродазнаўчых навук і публікуе свае «Ідэі наконт філасофіі прыроды» (1797), якія ён першапачаткова разглядаў як натурфіласофскі працяг сістэмы Фіхтэ. У 1798 г. Шэлінг піша працу «Пра сусветную душу», якая трактуецца ім «як гіпотэза

¹ Карл Форлендэр (1860—1928) — нямецкі прафесар філасофіі, сярод іншага, аўтар знакамітай трохтомнай працы «Гісторыя філасофіі» (1-е выд: Ляйпцыг, 1903; 5-е выд: тамсама, 1919).

вышэйшай фізікі для тлумачэння агульнага арганізма». У тым самым годзе з пратэкцыі Фіхтэ і Гётэ ён быў прызначаны прафесарам у Енскім універсітэце. Тут са зносінаў гуртка дасціпных людзей, у якім «была даволі стракатая дзейнасць з жартамі, філасофіяй і мастацтвам, і руйнаваннем аўтарытэтаў» (як піша адзін з удзельнікаў), паўстала і развівалася тая «рэспубліка дэспатаў», вядомая як *Рамантычная школа*, да якой, як правіла, адносяць: двух братоў Шлегеляў з іх жонкамі, Наваліса (Гардэнберга), Ціка, Штэфена і іншых, а ў якасці іх галоўнага філосафа — маладога Шэлінга.

У гэты час ён усё больш аддаляецца ад Фіхтэ. У яго «Першым праекце сістэмы натуральнай філасофіі» (1799) і «Сістэме трансцэндэнтальнага ідэалізму» (1800) навука аб пазнанні падаецца ўжо толькі падпарадкаванай часткай натуральнай філасофіі. Падобна да Фіхтэ, малады Шэлінг прадстаўляў сваю нанова знойдзеную «сістэму тоеснасці» ўва ўсё новых спробах, якія, аднак, заўсёды заставаліся толькі чарнавікамі. Гэтыя спробы ўключаюць у сябе некалькі прац, апублікаваных у яго толькі што заснаваным часопісе спекулятыўнай (!) фізікі (1800/01), сярод якіх мы вылучаем «Выклад маёй сістэмы філасофіі» (1801), бо ён сам часта лічыў гэтую працу найбольш аўтэнтычнай, а 1801 год стаў для мысляра тым, у якім для яго «заззяла святло філасофіі». У 1802—03 гг. ён выдаваў іншы часопіс — «*Kritisches Journal der Philosophie*» — разам з Гегелем, які ў той час усё яшчэ быў прыхільным да яго філасофіі. Дыялог «Бруна, або Пра натуральны і боскі пачатак рэчаў» (1802) заснаваны на «Тымэю» як Джардана Бруна, так і Платона. Асноўныя рысы сістэмы Шэлінга таго часу выкладзеныя ў папулярнай форме ў «Лекцыях

пра метада акадэмічнага навучання», прачытаных у 1802 г. і апублікаваных у 1803 г.

У 1803 г., калі Шэлінг быў пакліканы ў Вюрцбург, яго праца над творамі, якая раней была бесперапыннай, спынілася, а яго спосаб мыслення памяняўся. У ягоным енскім «адасабленні» яго мысленне было скіравана амаль выключна да прыроды. «З таго часу — пісаў ён свайму сябру Карлу Віндышману ў пачатку 1806 г. — я навучыўся бачыць, што рэлігія, грамадская вера, жыццё ў дзяржаве — гэта пункт, вакол якога ўсё рухаецца». Праца «Філасофія і рэлігія» (1804) адлюстроўвае гэтае гледзішча. У 1806 г. з'яўляецца раздражнёна-палемічны памфлет, скіраваны супраць Фіхтэ. У тым самым годзе Шэлінг, які ў той час прызнаваў найвышэйшае ўвасабленне зямнога ў мастацтве, быў запрошаны ў Мюнхен працаваць у якасці генеральнага сакратара Акадэміі выяўленчага мастацтва, у выніку чаго мы можам быць яму ўдзячнымі за дасціпную прамову «Аб стасунку выяўленчага мастацтва да прыроды» (1807). Адначасова філосаф там жа быў членам баварскай Акадэміі навук (да 1820). У яго «Філасофскіх даследаваннях прыроды чалавечай свабоды» (Ландсгут, 1809) ужо выразна прасочваецца ірацыянальны і тэасофскі элемент яго філасафавання. Нягледзячы на асобныя спробы і неаднаразовыя шумныя анонсы, на абяцаную прэзентацыю цэласнай «духоўнай філасофіі», на новай аснове ён не з'явіўся. Толькі рэзкі адказ на выступ Ф. Г. Якобі (1812), які абвінавчваў яго ў атэістычным спіназізме, а таксама неўзабаве адноўлены «Усеагульны часопіс немцаў для немцаў» (1818) ды акадэмічная лекцыя алегарычна-тэасофскага зместу «Пра боствы Самафракіі» (1815) ёсць яшчэ сведчаннямі пра гэты другі перыяд творчасці Шэлінга.

У Эрлангене (1820–27) Шэлінг зноў вярнуўся да прафесарскай працы на кафедры. У 1827–41 гг. у толькі што заснаваным Мюнхенскім універсітэце ён абмежаваўся лекцыямі па агульнай філасофіі, уводзінах у філасофію і філасофіі адкрыцця, таемна зайздросцячы пераможнаму канкурэнту ў Берліне — Гегелю, які стаў амаль аднаасобным уладаром у галіне філасофіі. Толькі пасля яго смерці ўзнавілася ўвага да прызабытага Шэлінга. І калі так званыя «левыя» гегелеўскай школы зрабілі вельмі радыкальныя высновы з сістэмы іх настаўніка ў рэлігійным плане, рамантычны вернік Фрыдрых Вільгельм IV, неўзабаве пасля свайго ўступлення на трон, паклікаў пажылога філосафа ў прускую сталіцу, «каб процістаяць драконаваму насенню гегелеўскага пантэізму, павярхоўнаму ўсёведанню і ўзаконенаму заняпаду хатняга выхавання» (Фрыдрых Вільгельм IV у лісце да барона Крысціяна Бунзена). Але гэта не спрацавала. Выгадалася новае пакаленне, якому ўжо было недастаткова рамантычных разважанняў Шэлінга. Нават тыя, хто бачыў у ім свайго кшталту філасофскага месію і чакаў, што ён нарэшце апублікуе новую «філасофію аб'яўлення», былі расчараваныя; сам ён надрукаваў толькі сваю інаўгурацыйную лекцыю за 11 лістапада 1841 г. Калі аўдыторыя, якая спачатку была шматлікай, усё мацней і мацней змяншалася, калі, у прыватнасці, яго даўні апанент, рацыяналіст Генрых Паўлюс, выдаў адмыслова дзеля гэтага напісаную брашуру пра яго лекцыі з падрабязнай, самай жорсткай контркрытыкай (на 800 старонках), а Шэлінг не атрымаў сатысфакцыі ў судовым працэсе, які быў узбуджаны пасля ягонага пазову, ён цалкам адмовіўся ад свайго лекцыйнай працы ўва ўніверсітэце. Заняты ўпарадкаваннем сваіх

ранейшых твораў і дапрацоўкай сваёй апошняй сістэмы, Фрыдрых Вільгельм Ёзэф Шэлінг нечакана памёр 20 жніўня 1854 г. у Бадэ-Рагацы (Усходняя Швейцарыя).

Шэлінг меў бліскучую і рознабаковую натуру, але яму не хапала строгай дысцыпліны мыслення; акрамя таго, ён разглядаў філасофію як справу геніяльнага таленту. Знаходзячыся пад уплывам іншых мысляроў ажно да энтузіязму, з яго гнуткім розумам пастаянна перапрацоўваючы сваё вучэнне з нуля (хоць асноўныя яго тэзісы ён меў у галаве прыкладна з 1796 года), ён, тым не менш, меў моцнае пачуццё ўласнай годнасці, якое часам пераходзіла ў пыху. З прычыны гэтай пастаяннай трансфармацыі яго філасофіі, яна павінна быць ахарактарызавана ў адпаведнасці з асобнымі перыядамі, але не ёсць ані магчымым, ані неабходным, каб апісаць усе яе фазы ў дэталях. Пасля першапачатковага пагаднення з Фіхтэ (1794–96) ён выступіў як прадстаўнік: а) натурфіласофіі (1797–99) і сістэмы трансцэндэнтальнага ідэалізму (1800), б) сістэмы тоеснасці (1801 і пазней), в) дактрыны свабоды (1804–12), г) тэасофія (1812 і пазней). Вышэйзгаданая папулярная праца 1803 г., відаць, ёсць найбольш прыдатнымі ўводзінамі ў лад мыслення Шэлінга ў перыяд яго росквіту.

(Скарочаны пераклад Л. Баршчэўскага паводле: Karl Vorländer. Geschichte der Philosophie. Bd. 3: Philosophie der Neuzeit. Leipzig: Dürr, 1903).

СЛОҰНІК

НАЙВАЖНЕЙШИХ ПАНЫЦЦЯЎ

І ВЫЗНАЧЭННЯЎ, УЖЫВАНЫХ АЎТАРАМ

abgeleitet вытворны
abgezogen абстрактны, адцяг-
 нены
Abhandlung *f* трактат, навуко-
 вая праца
Abhängiges *n* залежнае
Abhängigkeit *f* залежнасць
ahndend каральны
Ahndung *f* пакаранне; помста
Akt *m*, **Aktus** *m* акт
Allgemeines *n* усеагульнае
Allgemeinheit *f* агульнае месца
Allmacht *f* усёмагутнасць
anfänglich пачатковы
Animalität *f* жывёльная сут-
 насць
Anmut *f* грацыя
Anschauung *f* сузіранне; погляд
Ansicht *f* гледзішча, погляд
Archäus *m* архей
Argumentation *f* аргументацыя,
 аргументаванне
Art *f* від, разнавіднасць; спо-
 саб; кшталт
Aseitāt *f* самаспароджанае існа-
 ванне; Бог у сваім незалеж-
 ным быцці
Aufbau *m* будова, структура
Aufhebung *f* скасаванне
Ausdruck *m* выяўленне
Ausschließen *n* выключэнне

Außenwelt *f* вонкавы свет
äußerlich вонкавы
Auswirkung *f* уздзеянне
Band *n* павязь
Basis *f* аснова, базіс
Bedingung *f* умова
Bedeutung *f* значэнне, сэнс
Begebenheit *f* падзея
Begeisterung *f* натхненне
Begierde *f* поцяг
Begreifen *n* разуменне
begreiflich зразумелы, спас-
 ціжны
Begriff *m* паняцце
Begriffenes *n* спасцігнутае;
 бытнае
Begriffenheit *f*, **Begriffensein** *n*
 бытнасць
Begründung *f* абгрунтаванне
Behälter *m* ёмішча
Behauptung *f* сцверджанне
Bejahtes *n* сцверджанае
Beobachtung *f* назіранне
Berichtigung *f* выпраўленне,
 рэгуляванне
Beschaffenheit *f* уласцівасць;
 стан
Besitz *m* валоданне
Besonderes *n* асаблівае
Besonderheit *f* асаблівасць
Besonnenheit *f* разважлівасць

Bestandteil *m* складнік, кампанент, складовая частка

Bestätigung *f* пацверджанне

Bestimmtheit *f* вызначанасць

Bestimmung *f* вызначэнне; прызначэнне

Besonderes *n* асаблівае

Beurteilung *f* ацэнка

Beweis *m* доказ

Bewusstsein *n* свядомасць; усведамленне

Beziehung *f* дачыненне

Bild *n* вобраз; выява

Böses *n* зло

Chaos *m* хаос, бязладдзе

chaotisch хаатычны

Charakterzug *m* характэрная

рыса, асаблівасць

daseiend тут-бытны

Dasein *n* тут-быццё

Deduktion *f* дэдукцыя

Definition *f* дэфініцыя

demonstrabel дэманстравальны

Denken *n* мысленне

Denkweise *f* спосаб думання, спосаб мыслення

Dependenz *f* залежнасць

Ding *n* рэч

Disjunktion *f* дыз'юнкцыя

Distemperatur *f* адсутнасць энергіі

Diversität *f* неаднолькавасць

Dualismus *m* дуалізм

Dualität *f* дваістасць

Dunkel *n* цёмра; цёмнае

Ebenbild *n* падабенства

Eigendünkel *n* пыха

Eigenwille *m* свавольства

Eigenschaft *f* уласцівасць, рыса, характарыстыка

Eigentümliches *n* своеасаблівае; своеасаблівасць

Einbildung *f* фантазія, уява

Eingewickelter *n* згорнутае

Einheit *f* адзінства, еднасць

Einschränkung *f* абмежаванне; абмежаванасць

Einzelnes *n* адзінкавае

Einzelheit *f* адзінкавасць

Element *n* элемент

Emanation *f* эманацыя

eminent выбітны

Empfindung *f* успрыманне, адчуванне

Empirie *f* эмпірызм

Endabsicht *f* канчатковая мэта

endlich канечны, концы

Endliches *n* канечнае

Endlichkeit *f* канечнасць, канцасць

Entfaltetes *n* разгорнутае

Entgegensetzung *f* проціпастаўленне

Entgegenstehendes *n* процілеглае, проціпастаўленае

Entschluss *m* намер; рашэнне

Entzweigung *f* раздваенне

Erfahrung *f* досвед

Ergebnis *n* вынік

Erkennen *n*, **Erkenntnis** *f* пазнанне

- Erscheinung** *f* з'ява
Etwas *n* нешта
Ewiges *n* вечнае
Existenz *f* існаванне
Existierendes *n* існае
Finsternis *f* змрок
Folge *f* вынік, наступства
Folgendes *n* наступнае, якое ідзе следам
folgerichtig паслядоўна
Folgerung *f* выснова
Form *f* форма
formell фармальны
Fortgang *m* паступальны рух
fortschreitend паступальны
freier Wille *m* свабодная воля
Freies *n* свабоднае
Freiheit *f* свабода
Fürsehung *f* провід
Ganzes *n* цэлае
Ganzheit *f* цэласнасць
Gattung *f* род; гатунак
Gebiet *n* абсяг
Gebundenheit *f* лучнасць
Gebot *n* заповедзь
Gedanke *m* думка
Gefühl *n* пачуццё; адчуванне
Gegensatz *m* процілегласць; антытэза
Gegenstand *m* прадмет; аб'ект
Gegenständlichkeit *f* прадметнасць
Geist *m* дух
Geistiges *n* духоўнае
Gemüt *n* душа
Geschöpf *n* тварэнне (як вынік працэсу), твор
Gesetz *n* закон
gesetzt пастуляваны, закладзены; змешчаны
Gesinnung *f* лад думак, настрой; з'ява
Gestalt *f* кшталт; постаць
Gewissenhaftigkeit *f* сумленнасць
Gewordenes *n* тое, што стала
Glaube *m* вера
Gottheit *f* боства
Göttlichkeit *f* боскасць
Grund *m* падстава, аснова; прычына
Grundsatz *m* прынцып, асноўнае палажэнне
Güte *f* дабрыня, дабро
Gutes *n* дабро, добрае
Handeln *n* [практычная] дзейнасць, чыннасць
Handlung *f* дзеянне
Hang *m* схільнасць
Heilung *f* ацаленне
Hellsehen *n* празорлівасць, яснабачанне
Hervorbringung *f* здзясенне, тварэнне; акт тварэння
Ichheit *f* уласная асоба, Я-існае
Ideal *n* ідэал
Idealismus *m* ідэалізм
ideell ідэальны
Identifikation *f* атаясамленне
identisch тоесны

Identität *f* тоеснасць

Identitätsgesetz *n* закон тоеснасці

Immanenz *f* іманентнасць

inalterabel нязменны

Indifferenz *f* неадрознасць

Individualität *f* індывідуальнасць

innerlich унутраны

Innerlichkeit *f* унутраная сутнасць

Intelligenz *f* інтэлект, развага (проціпастаўленая розуму)

Intelligibles *n* інтэлігібельнае

Jenseits *n* тагасветнае; тагасвецце

Kausalität *f* каўзальнасць, прычыннасць

Konjunktion *f* злучнасць

kontradiktorisch контрадыкторны

Korporisation *f* уцелясненне

korrelat карэлятыўны

Kreatur *f* (зямное) тварэнне

kreätürlich уласцівы жывым стварэнням

Kreätürlichkeit *f* уласцівае жывым стварэнням

Laster *n* загана; заганнысць

latent латэнтны

Leblosigkeit *f* нежыццёвасць

Lehre *f* вучэнне

Leidenschaft *f* страсць

Leugnung *f* адмаўленне

Limitation *f* абмежаванасць

Mangel *m* недахоп, хібнасць

Manifestation *f* праява

Materiales *n* матэрыяльнае

Materie *f* матэрыя

Merkmal *n* прыкмета

metaphysisch метафізічны

Missdeutung *f* няслушнае тлумачэнне

Mitte *f* сярэдзіна; сярэдні тэрмін

Miturheber *m* сувінаваўца

Modifikation *f* мадыфікацыя

Moment *m* момант

Moral *f* мараль

Nämliches *n* тое самае; тоеснае

Natur *f* прырода

Naturkraft *f* прыродная сіла

Naturwesen *n* прыродная істота

Nebenbegriff *m* другараднае паняцце

negativ негатыўны, адмоўны

Negativität *f* негатыўнасць, адмоўнасць

Nezessitierung *f* неабходнасць прымусу

Nichtdasein *n* неіснаванне

Nichts *n* нішто

Notwendiges *n* неабходнае

Offenbarung *f* аб'яўленне, адкрыццё

Pandämonismus *m* пандэманізм

partikulär партыкулярны

Perfektion *f* зл. Vollkommenheit

Person *f* асоба

Persönliches *n* асобаснае

- Persönlichkeit** *f* індывід(уальнасьць), асоба
Pflicht *f* абавязак
Phänomen *n* феномен, з'ява
positiv пазітыўны, станоўчы
Potenz *f* патэнцыя
potenzierend патэнцыявальны
Prädestination *f* прадвызначэнне
Präterminismus *m* пераддэ-тэрмінізм
Prädikat *n* прэдыкат
präformiert папярэдне ўтвораны
Präsenz *f* прадбачанне
Prinzip *n* прынцып; пачатак
Prius *n* першаснае
Privation *f* прывацыя, поўнае адмаўленне суб'ектнасці
Produkt *n* прадукт
Produzieren *n* прадукаванне
Rapport *m* узаеміны
Realität *f* рэальнасьць
Recht *n* права; справядлівасць
reell рэальны
reflexiv рэфлексійны, рэфлектыўны
Regelloses *n* бязладнае, хаатычнае
Relation *f* (су)адносіны
relativ адносны
Religiosität *f* рэлігійнасьць
Sache *f* рэч; справа
Satz *m* выказванне; сцверджанне; *гл. тс.* Grundsatz
Schaffendes *n* стваральнае, стваральны пачатак
Schärfe *f* моц; вастрыня
Scheidung *f* падзел
Schein *m* бачнасьць, ілюзія
Schöpfer *m* творца, створца; стваральнік
Schöpfung *f* тварэнне
Seele *f* душа
seiend існы
Sein *n* быццё
Selbstbestimmung *f* самавызначэнне
Selbsterfassen *n* самаспасці-жэнне
Selbstheit *f* самасць
selbstisch самасны
Selbstleben *n* жыццё самасці
Selbstoffenbarung *f* самааб'яўленне
Selbstsetzen *n* самапаствуляванне
selbstständig самастойны
Selbstsucht *f* сябелюбства, эгаізм
Selbstzweck *m* самамэта
Sensibilität *f* адчувальнасьць
sich-handeln-Lassen *n* папушчальніцтва-дзеяння-ў-сабе
Sinn *m* сэнс
sinnlich пачуццёвы
sittlich маральны
Sittlichkeit *f* маральнасьць
Sollizitation *f* спакушэнне грахам
sollizitierend які выклікае
Spekulation *f* спекулятыўнасьць; спекулятыўнае разважанне

spekulativ спекулятыўны

Sphäre *f* сфера

Subjekt *n* суб'ект

Subjektivität *f* суб'ектыўнасць

Substanz *f* субстанцыя

Sucht *f* прага

Sünde *f* грэх

Tat *f* учынак, чын

Tätigkeit *f* дзейнасць

Träger *m* носьбіт

Trägheitskraft *f* сіла інерцыі

transitorisch пераходны, які мінае

Transmutation *f* ператварэнне

transzendental трансцэндэнтальны

Traum *m* мроя; сон

Trieb *m* схільнасць

Tugend *f* дабрадзейства, цнота

Überkreatürliches *n* над-уласці-
васць жывых стварэнняў

Überlieferung *f* традыцыя

Übernatürlichkeit *f* надпры-
роднасць

Umgekehrtes *n* адваротнае

Umstände *m pl* абставіны

Unding *n* ня-рэч

unergreiflich, unergründlich не-
спасціжны

Universalwille *m* універсальная
воля

unmittelbar непасрэдны, беспас-
сярэдні

Unrecht *n* несправядлівасць,
крыўда

Unseligkeit *f* згубнасць

unstatthaft непрымальны

Unstatthaftigkeit *f* непрымаль-
нае сцверджанне

Unterschied *m* адрозненне

Unvollkommenes *n* недаскана-
лае

Unwesen *n* ня-сутнасць

Urgrund *m* першааснова

Ursache *f* прычына

Ursein *n* спрадвечнае быццё

ursprünglich першапачатковы,
спрадвечны

Urwesen *n* спрадвечная сут-
насць

Urwillen *m* спрадвечная воля

Urteil *m* суджэнне

Urtypus *m* першапачатковы
тып свету

Urwille *m* першапачатковая
воля

Verbindung *f* сувязь

Verhalten *n* паводзіны; стаў-
ленне

Verhältnis *n* стасунак; варунак

Verhängnis *n* провід, фатум

Verkehrtheit *f* абсурднасць

vermittelnd апасродкавальны

Verneintes *n* адмаўлянае

Vernunft *f* розум

vernünftig разумны

Verstand *m* развага; разуменне

Verständiges *n* разважлівае

Verstandloses *n* безразважнае

Vollkommenes *n* дасканалае

Vollkommenheit *f* дасканаласць

Voranehendes *n* папярэдняе,
якое ідзе паперадзе

Voraussetzung *f* перадумова;
меркаванне

vorgebildet перадутвораны

Vorstellung *f* уяўленне

Wahres *n* праўдзівае

wahrhaft сапраўдны

Wahrheit *f* праўда, ісціна

Weltansicht *f* светапогляд

Weltganzes *n* сусвет

Weltordnung *n* светаўладкаван-
не, светабудова

Werden *n* станаўленне

Werkzeug *n* прылада

Wesen *n* сутнасць; істота

Wesenheit *f* істотнасць

wesentlich істотны

Widerspruch *m* супярэчнасць

Widerstreben *n* процідзеянне

Willkür *f* самавольства

willkürlich адвольны

Wirken *n* творчасць, дзейнасць

Wirklichwerdung *f* станаўленне
сапраўдным

Wirksamkeit *f* дзейнасць;
дзеянне

Wirkung *f* вынік; дзеянне;
уплыў

Wissen *n* веданне

Wissenschaft *f* навука

Wissenschaftslehre *f* навука-
вучэнне

Wohltun *n* дабрадзеінасць

Wollen *n* хацэнне, жаданне

Zertrennlichkeit *f* падзельнасць

Zufälliges *n* выпадковае

Zufälligkeit *f* выпадковасць

Zurechnungsfähigkeit *f* здаро-
вы сэнс

Zusammenfassung *f* падсума-
ванне, звязанне

Zusammenhang *m* узаемасувязь

Zusammenklang *m* гармонія;
сугучча

Zweck *m* мэта

Zweckmäßigkeit *f* мэтазгоднасць

Zweiheit *f* дваістасць, падвой-
насць

Zwiespalt *m*, **Zwietracht** *f* раз-
лад; раздваенне

Склаў Лявон Баршчэўскі.

ЗМЕСТ

Філасофскія даследаванні пра сутнасць чалавечай свабоды	5
<i>Карл Форлендэр. Фрыдрых Вільгельм Ёзэф Шэлінг</i>	115
Слоўнік найважнейшых паняццяў і вызначэнняў, ужываных аўтарам.....	120

Літаратурна-мастацкае выданне

Серыя «Галерэя чалавечай думкі»

Шэлінг, Ф. В. Ё.

**ФІЛАСОФСКІЯ ДАСЛЕДАВАННІ
ПРА СУТНАСЦЬ ЧАЛАВЕЧАЙ СВАБОДЫ**

Адказы за выпуск Ігар Чакалаў

Ⓣ

Падпісана ў друк 19.04.2023. Фармат 84×108 ¹/₃₂.

Папера афсетная. Друк лічбавы.

Ул.-выд. арк. 4,58. Ум. друк. арк. 6,72.

Наклад 55 асобнікаў. Заказ № 820.

УП «Энцыклапедыкс».

Пасведчанне аб дзяржаўнай рэгістрацыі

выдаўца, вытворцы, распаўсюдніка

друкаваных выданняў № 1/266 ад 3.04.2014.

Вул. Кульман 21-Б, офіс 108, 220030, Мінск.

Вытворчае даччынае ўнітарнае прадпрыемства

«Друкарня Федэрацыі прафсаюзаў Беларусі».

Пасведчанне аб дзяржаўнай рэгістрацыі

выдаўца, вытворцы, распаўсюдніка

друкаваных выданняў № 2/18 ад 26.11.2013.

Пл. Свабоды, 23-103, 220030, г. Мінск.